



Труды

по русской патрологии

Аскетика

Богословие

История

Филология и
Источниковедение

Научный журнал
Калужской
духовной
семинарии

ISSN:2658-5278

2023 №3 (19)

ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 3 (19)

Калуга
2023

WORKS ON RUSSIAN PATROLOGY

SCIENCE JOURNAL OF THE
KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY



№ 3 (19)

Kaluga
2023

ББК 86.372

УДК 271.2

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р23-318-0450

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
НАУЧНОГО ЖУРНАЛА
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Главный редактор:
митрополит Калужский и Боровский Климент,
доктор ист. наук, канд. богосл., ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:
епископ Можайский Иосиф (Королёв), кандидат богословия

Члены редакционного совета:
протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия;
Чернобаев А. А., доктор исторических наук;
Каширина В. В., доктор филологических наук;
Петров А. Ю., доктор исторических наук;
Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;
протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;
иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия;
Алексеев В. А., доктор философских наук;
Лыткин В. В., доктор философских наук;
Крутова М. С., доктор филологических наук;
священник Даниил Салищев – *ответственный секретарь*;
протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;
диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия

ISSN 2658-5278

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

BBC 86.372

UDC 271.2

By blessing of metropolitan
of Kaluga and Borovsk
Kliment

Recommended for publication by the
Publishing Council of the Russian Orthodox Church
№PC R23-309-0228

EDITORIAL COUNCIL
OF THE SCIENCE JOURNAL
OF THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY

Editor-in-Chief:

Metropolitan of Kaluga and Borovsk Kliment (Kapalin G. M.), Dr. Hab.
(History), PhD (Theology), Rector of the Kaluga Theological Seminary

First Deputy Editor-in-Chief:

Bishop of Mozhaysk Iosif (Korolev), PhD (Theology)

Members of Editorial Council:

archpriest Vadim Suvorov, Dr. Hab. (Theology)

Chernobaev A. A., Dr. Hab. (History)

Kashirina V. V., Dr. Hab. (Philology)

Petrov A. Y., Dr. Hab. (History)

Pichoya R. G., Dr. Hab. (History)

archpriest Dmitry Moiseev, PhD (Theology)

hieromonk Ioann (Korol), PhD (Theology)

Alekseev V. A., Dr. Hab. (Philosophy)

Lytkin V. V., Dr. Hab. (Philosophy)

Krutova M. S., Dr. Hab. (Philology)

priest Daniil Salishchev – *Executive Secretary Associate*

archpriest Sergy Tretiakov, PhD (Theology)

deacon Dimitry Shatov, PhD (Theology)

ISSN 2658-5278

© Kaluga Theological Seminary

© Kaluga Diocesan Administration

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. АСКЕТИКА

Игумен Игнатий (Молчанов)

Связь аскетики и общей эсхатологии в труде свт. Феофана Затворника «Путь ко спасению» 9

Иерей Димитрий Агулин

Определение термина «Умное делание» в святоотеческой литературе15

РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Димитрий Моисеев

Русские святители и западная мистика 24

Игумен Лука (Степанов)

Понятие времени в трудах святителя Феофана Затворника 48

Иерей Дионисий Якунин

Учение Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и Кассиана Саковича о душе как пример русского юго-западного богословско-философского синтеза 58

Диакон Артемий Матвеев

Нравственность как спасение: сотериология в трудах митрополита Антония (Храповицкого) 69

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ

Курицина В. А.

Письмо святителя Феофана, Затворника Вышенского, об обучении крестьянских девочек грамоте и развитие женского образования 77

CONTENT

SECTION I. ASCETICISM

Abbot Ignatius (Molchanov)

The connection of asceticism and general eschatology in the work of svt. Theophan the Recluse «The way to salvation» 9

Priest Dimitri Agulin

Definition of the term «smart doing» in patristic literature 15

SECTION II . THEOLOGY

Archpriest Dimitri Moiseev

Russian saints and western mysticism 24

Abbot Luka (Stepanov)

The concept of time in the writings of st. Theophan the Recluse 48

Priest Dionisy Yakunin

The teachings of Kirill Tranquillion-Stavrovetsky and Kassian Sakovich on the soul as an example of the russian southwestern theological-philosophical synthesis 58

Deacon Artemiy Matveev

Morality as salvation: soteriology in the works of metropolitan Anthony (Khrapovitsky) 69

SECTION III. HISTORY

Kuritsyna V. A.

A letter from St. Theophan, the Recluse of Vyshensky, about teaching peasant girls to read and write and the development of women's education 77

РАЗДЕЛ I. АСКЕТИКА

УДК 248.1

Игумен Игнатий (Молчанов)

(Молчанов Д. И.)

настоятель Свято-Троицкого Павло-Обнорского
мужского монастыря Вологодской епархии

Abbot Ignatius (Molchanov)

(Molchanov D. I.)

Rector of Holy Trinity Pavlo-Obnorsky the male monastery
of the Vologda diocese

СВЯЗЬ АСКЕТИКИ И ОБЩЕЙ ЭСХАТОЛОГИИ В ТРУДЕ СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА «ПУТЬ КО СПАСЕНИЮ»

THE CONNECTION OF ASCETICISM AND GENERAL ESCHATOLOGY IN THE WORK OF SVT. THEOPHAN THE RECLUSE «THE WAY TO SALVATION»

Аннотация. В указанной статье автор рассматривает и анализирует труд святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению» на предмет поиска в нем связи аскетике и общей эсхатологии. В своих богословских трудах Вышенский святитель вел масштабную и обширную работу по анализу и систематизации всех ранее написанных им аскетических творений. Одним из итогов такой работы стала книга святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению». В указанном труде Вышенский святитель предлагает читателю три этапа развития христианской жизни в человеке. Подробно рассматривая каждый из этапов, он указывает читателям путь духовного возрастания человека, где начало — это обращение к Богу, а конец — само освящение

человека и его души, при котором сам подвижник приобретает готовность к переходу в жизнь вечную и встрече с Богом. Обобщая все приведенные этапы, святитель Феофан говорит об их тесной связи с эсхатологическими положениями христианства, а именно — конечной судьбе как отдельного человека, так и всего мира.

Abstract. In this article, the author examines and analyzes the work of St. Theophan the Recluse «The Way to Salvation» in order to find in it the connection of asceticism and general eschatology. In his theological writings, the Vyshensky saint conducted a large-scale and extensive work on the analysis and systematization of all ascetic works previously written by him. One of the results of such work was the book of St. Theophan the Recluse «The Way to Salvation». In this work, the Vyshensky saint offers the reader three stages of the development of Christian life in man. Considering each of the stages in detail, he points out to readers the path of spiritual growth of a person, where the beginning is an appeal to God, and the end is the sanctification of a person and his soul itself, in which the ascetic himself becomes ready for the transition to eternal life and a meeting with God. Summarizing all these stages, St. Theophan speaks of their close connection with the eschatological provisions of Christianity, namely, the ultimate fate of both an individual and the whole world.

Ключевые слова: святитель Феофан (Затворник), аскетика, обращение, очищение, освящение, духовная жизнь, духовное возрастание.

Key words: St. Theophan the Recluse, asceticism, appeal, catharsis, sanctification, spiritual life, spiritual growth.

Заслуга свт. Феофана Затворника, безусловно, состоит в том, что он провел обширную работу по систематизации всех написанных ранее аскетических святоотеческих творений и изложил их в удобной, простой форме, понятной не только для его современников, но и для человека XX и XXI вв. Квинтэссенция

этого учения изложена, как известно, в книгах «Начертание христианского нравоучения», «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться». В данном докладе будут рассмотрены ступени духовного возрастания человека и как этому способствует память о конечных судьбах мира.

Свт. Феофан выделяет три этапа развития в человеке христианской жизни: начальный, то есть обращения к Богу, затем — очищения, совершенствования и наконец освящения, достижения совершенства [4, с. 13]. В двух первых этапах тоже можно выделить некоторые ступени: на первом сначала пробуждение от греховного состояния, потом утверждение в решимости оставить грех, посвятив себя богоугождению, и завершается этот этап восприятием благодати Божией в церковных таинствах Покаяния и Евхаристии [4, с. 141]. На этапе очищения, совершенствования действие благодати также происходят поступательно, как об этом говорится в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: ибо сначала она пойдет с ним путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством, доколе не уверится в душе его и не искусит его своими уставами; но потом она выйдет к нему на прямом пути и обрадует его, и откроет ему тайны свои (Сир. 4:18–21). Здесь тоже можно выделить три ступени: начальное действие благодати, ощущаемое человеком, затем период неявного, сокровенного ее действия, который завершается явным, ощутимым для человека восприятием благодатных даров Святого Духа [4, с. 324]. Таким образом, мы видим, что духовная жизнь человека — это непрерывное движение, восхождение к своему Творцу, стремление достичь Недостижимого. На этом пути, по свидетельству свт. Феофана, необходимо постоянное «возгревание» [4, с. 408] духовной жизни, к чему есть немало пособий, которые должен употреблять в дело сам подвижник. Одним из них является памятование об эсхатологической перспективе нашего бытия.

Рассмотрим по порядку ступени каждого из этапов духовной жизни. Итак, первая ступень начального этапа обраще-

ния к Богу заблудшего человека состоит в его пробуждении от греховного сна [4, с. 142]. Это происходит благодаря воздействию на помраченное сознание человека благодати Божией, следствием чего является ниспровержение всех базовых понятий его прежней греховной жизни, основанных на многопопечительности [4, с. 133] в суетном мире [4, с. 135] и принятие новых ценностных ориентиров, основанных на богооткровенных истинах. Как следствие этого принятия пред мысленным взором человека предстает новый, божественный порядок мироздания: Бог, сотворивший мир, спасает нас во Христе Иисусе благодатию Святого Духа во Святой Церкви, а конечной целью земного бытия человека является «вечное, нескончаемое блаженство в будущей жизни» [4, с. 149]. Однако следованию по этому спасительному пути нам мешают различные помыслы, приносимые от лукавого, которые надо отгонять помышлением о грядущем воздаянии. Так, например, помыслу о том, что ты не один такой грешник, а есть немало и других, да еще хуже, свт. Феофан советует противопоставить следующий довод: «и в аде мучения не легче будут от того, что много там окажется мучимых; напротив даже, не усилятся ли там вместе с тем и страдания каждого?» [4, с. 201].

Рассмотрим теперь следующую ступень — утверждение в решимости оставить грех и посвятить себя Богу. Одним из препятствий, которое здесь возникает, по мнению святителя, является человекоугодие, которое выражается в том, что человек боится изменить прежде установившиеся взаимоотношения с окружающими, что, однако, необходимо сделать из-за в корне изменившегося строя всей его жизни. Для преодоления этого страха перед людьми свт. Феофан советует утвердить в уме помышления о Боге-Судии, приводя слова Священного Писания: *иже аще постыдится Мене и Моих словес в роде сем прелюбодейнем и грешнем, и Сын Человеческий постыдится его, егда придет во славе Отца Своего со Ангелы святыми* (Мк. 8:38) [4, с. 252]. Ощущение себя предстоящим пред Богом в ожидании окончательного приговора приводит человека к обету

всецело посвятить себя своему Творцу [4, с. 273, 276–277].

Завершается этап обращения к Богу участием человека в таинствах Покаяния и Евхаристии.

Далее мы переходим к следующему этапу духовного возрастания человека — очищения, совершенствования. На первой ступени здесь благодать Божия проявляется сначала в сознании грешника только лишь как некая «искра, семя» [4, с. 327], поскольку все остальные силы души находятся под властью греха, но тому, кто решится на исправление своей жизни, придется немало потрудиться в этом деле, но при этом его всегда будет вдохновлять мысль о получении вожденной награды — Царствия Божия (Мф. 11:12). Первоначальное действие благодати Божией в большей степени проявляется в уме человека, перед его мысленным взором неожиданно предстает новый, неведомый им мир духовный, с совершенно другими ценностями, «главнейшие предметы здесь: вседержительство Божие, домостроительство спасения и четыре последних — смерть, суд, рай и ад. Эти именно предметы святитель Христов Тихон заповедует всем христианам непрестанно помнить от младенчества до гроба» [4, с. 371]. Хотя первоначально это видение божественного мироустройства дается легко, но на следующей ступени, когда благодать Божия действует в человеке сокровенно, подвижнику уже необходимо делание по укоренению в своем сознании истинного представления о духовном мире и своем месте в нем. Относительно этих последних четырех предметов, о которых надо постоянно помнить и с которыми столкнется человек, оканчивая свое земное поприще, можно сказать следующее. Во-первых, свт. Феофан здесь объединяет в одном понятии «суд» оба суда: частный и всеобщий, а во-вторых, не упоминает всеобщее воскресение. Вероятно, святитель считал, что для назидательного воздействия на душу подвижника этих четырех понятий будет достаточно. Можно также отметить, что и в других своих творениях и письмах он упоминал об этом делании: «...помяни последнюю — смерть, неминуемую, но безвестно восхищающую; суд нелицемерный

за каждое слово, дело и помышление; ад и муку вечную, не имеющую меры и конца; Царство Небесное с неизреченными радостями» [3, с. 117–118]. По мнению свт. Феофана, прохождение этой ступени занимает продолжительное время, так как здесь происходит основная борьба со страстями, завершающаяся по промыслу Божию искусительным испытанием, которое можно назвать словами Священного Писания «прохождением через огонь и воду» (Пс. 65:12). «Скорби — огонь, слезы — вода. Это — крещение водою и огнем» [4, с. 520], которое прп. Исаак Сирий назвал «вкусением геенны» [2, с. 434]. В этом состоянии человек ощущает себя уже за гранью земного бытия «в уме — мрак, в сердце безотрадное томление, свыше — чаяние гнева, снизу — готовый ад; человек зрит себя гибнущим, висящим над бездною» [4, с. 520–521].

Таким образом совершается переход с этапа очищения к этапу освящения, на котором подвижник уже постоянно ощущает краткость своей жизни и ежеминутно готов предстать пред своим Владыкой и Судией.

В заключении хотелось бы отметить, что, по мнению свт. Феофана Затворника, памятование о конечной судьбе как отдельного человека, так и всего мира является необходимым условием для христианина на всех этапах его духовной жизни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1995.
2. *Исаак Сирий, прп.* Слово 79. Слова духовно-подвижническия. Свято-Введенская Оптина пустынь. Козельск, 2004.
3. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравочения. М., 2010.
4. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1998.

УДК 248.3

Иерей Дмитрий Агулин
магистрант 2 курса обучения
Калужской духовной семинарии
E-mail: agulindima@yandex.ru

Priest Dimitri Agulin
2st year master's student
of the Kaluga Theological Seminary
E-mail: agulindima@yandex.ru

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕРМИНА «УМНОЕ ДЕЛАНИЕ» В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

DEFINITION OF THE TERM «SMART DOING» IN PATRISTIC LITERATURE

Аннотация. Цель жизни православного христианина заключается в достижении Царствия Небесного или, другими словами, в достижении спасения. Раздел православного вероучения, посвященный этому вопросу, именуется сотериологией, которая неразрывно связана с аскетическим деланием. В этой области Православная Церковь в течение двух тысяч лет накопила богатейший опыт, который вырабатывался святыми отцами и подвижниками. Одним из главных аспектов православного подвижничества является умное делание. Настоящая статья посвящена раскрытию понятия «умное делание», которое воспринимается многими современными верующими как нечто ненужное и необязательное в духовном возрастании. В контексте определения самого понятия будет отражено содержание и необходимость умного делания на основе трудов святых отцов.

Abstract. The goal of an Orthodox Christian's life is to achieve the Kingdom of Heaven or, in other words, to achieve salvation.

The section of Orthodox doctrine devoted to this issue is called soteriology, which is inextricably linked with ascetic work. In this area, the Orthodox Church has accumulated a wealth of experience for two thousand years, which was developed by the holy fathers and ascetics. One of the main aspects of Orthodox asceticism is smart doing. This article is devoted to the disclosure of the concept of «smart doing», which is perceived by many modern believers as something unnecessary and optional in spiritual growth. In the context of the definition of the concept itself, the content and the need for intelligent work based on the works of the holy fathers will be reflected.

Ключевые слова: аскетика, исихазм, умное делание, Иисусова молитва, патрология.

Key words: asceticism, hesychasm, intelligent doing, Jesus prayer, patrology.

В широком смысле под умным деланием можно понимать не только непрерывную молитву, которая чаще всего заключается в Иисусовой молитве, но вместе с этим можно подразумевать и целый ряд аспектов духовного подвига, который заключается в искоренении греховных страстей и наклонностей через трезвение и воздержание ума.

Из самого понятия «умное делание» можно заключить, что областью его применения является человеческий ум. В исследовании этого вопроса прежде всего необходимо обратиться к православной антропологии, которая неразрывно связана с аскетизмом и православной сотериологией.

Священное Писание повествует о том, что человек был создан по образу и подобию Божию. У святых отцов можно обнаружить различные толкования слов бытописателя, где образ заключается и в свободной воле, и творчестве, и других аспектах. Но некоторые христианские авторы считали именно ум отражением образа Божиего в человеке:

Например, святитель Климент Александрийский указывает на человеческий ум как проявление образа Божиего: «*Образ Божий* есть Его Слово (а Слово Божие — истинный Сын Ума, Пробраз Света); образ же Слова — истинный человек, то есть ум в человеке» [13].

Также к области ума относит образ Божий и святитель Амвросий Медиоланский: «По *образу Божию* пребывает то, что постигается не телесным, но силою ума» [3]. **Святитель Василий Великий тоже пишет об уме как проявлении в человеке образа Божиего: «Создадим человека по образу Нашему, т. е. дадим ему превосходство в разуме» [5].**

Вместе с тем, что человек создан по образу и подобию Божию, душа обладает волей, бессмертием и другими свойствами, но она также наделена силами, которые определяют ее деятельность и проявление в мире.

В святоотеческой литературе выделяется различное количество сил души, но более распространенной является трехчастное деление, которое отражает различные уровни деятельности души. Например, о трехчастности сил человеческой души писал святитель Григорий Богослов: «В душе нашей усматриваются по первоначальному разделению три силы: сила ума, сила вожделения и сила раздражения» [14, с. 44].

Аналогичное высказывание можно обнаружить и у преподобного Максима Исповедника. Он также выделяет три основных силы в душе человека: «Три есть силы в душе, — мыслительная, деятельная (энергическая) и желательная» [8, с. 255].

С другой стороны, преподобный Иоанн Дамаскин выделяет две силы: «Наша душа имеет двоякие силы: одни познавательные, другие — жизненные» [19]. Но это не значит, что святые отцы вступали в противоречие между собой. Наоборот, различные подходы к описанию свойств и сил души у святых отцов дополняют друг друга.

В первоначальном своем состоянии душевные силы человека

не противоречили друг другу, также и душа с телом находились в гармонии. Как было отмечено, душа руководила телом, была главенствующим началом. Но после грехопадения привносится разлад в человеческую природу, душа теряет свое руководство над телом и подчиняется велениям плоти. Помимо этого, в самой душе происходят изменения. В первоначальном состоянии силы души находились в иерархическом подчинении. Если рассматривать модель преподобного Максима Исповедника, то человеческая душа обладала тремя основными силами: «желательной, яростной и разумной» [15, с. 67].

После грехопадения иерархия была нарушена. Если изначально желательная и раздражительная силы души подчинялись разумной, то теперь желательная и раздражительная стали главенствовать в человеке, отвращая его ум от Бога. Потеряв главенство или центр, вокруг которого выстраивалась иерархия, силы души исказились и стали направленными на удовлетворение чувственными желаниями.

Также к этому необходимо прибавить факт, что, по словам святителя Иоанна Златоуста, душа обладает непрерывным движением: «Душа по природе своей имеет нужду в движении и не терпит спокойствия. Бог сотворил ее существом деятельным и потому деятельность свойственна ее природе, а бездействие противно ее природе» [9, с. 115].

Из этого пункта православной антропологии вытекает и сама цель аскетизма, которое включает в себя и умное делание. Целью является непрестанное направление ума к Богу и подчинение ему всех своих чувств, поскольку «если не дать ей (душе) богоугодного упражнения, то она будет непрестанно упражняться в тех мыслях и чувствах, которые рождаются в ней самой, иначе, она будет развивать свое падение, развивать в себе ложь и зло, которыми она заражена» [11, с. 123].

Также и преподобный Иоанн Лествичник пишет об охранении ума в умном делании: «Борись с мыслью непрестанно, возвращая ее к себе, когда она улетает: Бог не требует от послушников непарительной молитвы. Не скорби,

будучи окрадаем, но благодушестью, постоянно возвращая ум к самому себе» [11, с. 123].

И по мнению святых отцов, этим упражнением, которое и должно заполнять ум и чувства христианина, является непрестанная Иисусова молитва, которая и ум хранит в чистоте и направлении к Богу, и чувствам не дает уклониться в греховные желания: «Собери ум свой в сердце и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря, *«Господи Иисусе Христе, помилуй мя»* [7, с. 90].

О том же писал и преподобный Никодим Святогорец: «...необходимо хранить ум и сердце. Освободив свой ум от всех внешних вещей посредством хранения чувств и воображения, нужно вернуть его в сердце свое и непрестанно поучаться в Иисусовой молитве, склоняя и волю произносить молитву со всяким желанием и любовью» [16].

Таким образом, можно заключить, что умное делание заключается в том, чтобы непрестанно направлять свой ум и силы души к Богу, к действиям, которые будут исполнением воли Божией, что позволит человеку обрести не только внутреннее умиротворение, но и снискать благодать Святого Духа и достичь Царствия Небесного. И главным «инструментом» в умном делании является Иисусова молитва.

Об Иисусовой молитве писали многие святые отцы, поскольку в деле достижения Царствия Небесного «путь молитвы Иисусовой есть путь кратчайший, самый удобный» [6, с. 89].

Непрестанное умное делание, которое заключается в непрестанной Иисусовой молитве, берет свое начало из Священного Писания, где апостол Павел завещает следующее: *непрестанно молитесь* (1 Фес. 5:17).

Древние святые отцы следовали апостольскому завету и единогласно увещевали в необходимости Иисусовой молитвы: «Иначе как непрестанной молитвой невозможно приблизиться к Богу» [12, с. 433].

Аналогично писал и преподобный Антоний Великий: «Имени

Господа не отпускай от себя, но непрестанно вращай его в уме твоём, поучайся ему в сердце твоём и хвали его языком твоим» [1, с. 110].

К умному деланию призывали не только древние святые отцы, но и в более позднее время, например, святители Русской Православной Церкви также призывали верующих обращаться к этому спасительному подвигу. Особенно остро этот вопрос поднимался в XIX веке, когда общество стало все больше удаляться в материализм и безбожие, отчего произошло оскудение представлений о духовной жизни. Святитель Игнатий пишет о своем времени: «Многие, не зная опытно умного делания, погрешительно судят, что умное делание принадлежит одним бесстрастным и святым мужам» [10, с. 289].

Поэтому он призывал верующих к исполнению Иисусовой молитвы: «Должны заниматься Иисусовой молитвой не только монахи, живущие в монастырях и занятые послушанием, но и миряне» [11, с. 140].

Другой святитель XIX века, святитель Феофан Затворник, который осуществлял и архипастырское служение, и провел более двадцати лет в затворе, имел самое непосредственное знание об умном делании. В своих письмах к духовным чадам он часто обращался к этой теме. Например, он писал о формах Иисусовой молитвы: «В сокращенном слове она говорится так: Господи помилуй. Господи Иисусе Христе, помилуй мя грешнаго, а в полном так: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго» [17, с. 321].

Святитель отмечал необходимость прибегать к этой молитве: «Молитва сия одна есть всеоружие духовное, против всякаго нападения пригодное» [17, с. 321]. И в стремлении удержать ум в направлении Богу именно Иисусова молитва должна стать основой этого умного делания: «Так вот что есть молитва Иисусова. Она есть одна из кратких молитовок, словесная, как и все другие краткие молитовки. Назначается на то, чтоб ум держать на одной мысли о Боге» [17, с. 321]. Поэтому святитель

Феофан, подобно святителю Игнатию, призывает «молитву сию творить всякому, не монаху только — но и мирянину» [17, с. 321].

На основе изученного материала можно сделать вывод о том, что понятие «умное делание» характеризуется двумя основными определениями. С одной стороны, под этим можно подразумевать хранение ума и сердца в чистоте от греховных страстей и наклонностей. По мнению святых отцов, душа обладает непрерывным движением, и поскольку силы души повреждены грехом, то необходимо постоянно задавать этим силам верное направление, подчиняя уму и направляя к Богу. Таким образом, умное делание в широком смысле подразумевает внутренний духовный подвиг.

С другой стороны, под умным деланием часто понимают именно Иисусову молитву, которая неразрывно связана с широким понятием об умном делании. Все святые отцы призывали к исполнению этой молитвы, поскольку она является самым простым и действенным способом удержать ум человека в Боге, удержать чувства от греховных устремлений. Совершая эту молитву, каждый верующий способен стяжать благодать Божию и войти в Царствие Небесное: «Тот, кто постоянно творит добро — либо совершая благодеяния, либо исполняя другие служения по Богу, тот и непрерывно молится. Ибо можно молиться и на ложе, и в пути, и за трапезой, и на рынке, и в любом месте» [2, с. 156]. При этом святые отцы настаивают на том, чтобы молитва была непрерывной, поскольку Священное Писание увещевает: *Бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет* (Мф. 24:42).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний Великий, прп.* Поучения. Устав жизни отшельнической. М.: Сретенский монастырь, 2008. — 344 с.
2. *Анастасий Синаит, прп.* Вопросы и ответы. М.: Сибирская благовонница, 2015. — 678 с.

3. *Амвросий Медиоланский, свт.* Шестоднев [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/shestodnev/#0_1 (Дата обращения 25.05.2023).

4. *Духанин В., иер.* Во что мы веруем. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2015. — 250 с.

5. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Беседа 10. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_shestodnev/#0_10 (Дата обращения 25.05.2023).

6. *Варсонофий Оптинский, прп.* Симфония по творениям преподобных Оптинских старцев. Том 1. // составитель Терещенко Т. Н. М.: Дар, 2009. — 640 с.

7. *Григорий Синаит, прп.* Его же наставления безмолвствующим // Добротолюбие. Т. 5. М.: Издание Сретенского монастыря, 2010. — 433 с.

8. *Зенько Ю. М.* Православная антропология и психология в практическом изложении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. — 544 с.

9. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа 36 // Творения. Т. 9. СПб.: Благовзвонница, 2010. — 244 с.

10. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Практическая энциклопедия. Основы правильной духовной жизни. СПб.: Сатис, 2013. — 338 с.

11. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. Т. 2. О молитве Иисусовой. М.: Паломник, 2014. — 354 с.

12. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Слово 69. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. — 690 с.

13. *Климент Александрийский, свт.* Увещание к язычникам. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — 190 с.

14. *Кашменский С., прот.* Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой. Вятка: Типография К. Блинова, 1865. — 90 с.

15. *Максим Исповедник, прп.* Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. Главы о любви. М.: Мартис, 1993. — 433 с.

16. *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/o_hranenii_chuvstv/#0_11 (Дата обращения 25.05.2023).

17. *Феофан Затворник, свт.* Собрание Писем. Вып. 5. М.: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1900. — 321 с.

18. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М.: Правило веры, 2003. — 544 с.

19. *Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* Элементы православной психологии. [Электронный ресурс]. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/elementy-pravoslavnoj-psihologii/2> (Дата обращения 25.05.2023).

РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

УДК 239

Протоиерей Димитрий Моисеев

кандидат богословия,
и. о. заведующего кафедрой библейских
и богословских дисциплин
Калужской духовной семинарии
E-mail: nikea325@mail.ru

Archpriest Dimitri Moiseev

Candidate of Theology, Acting head
of the Department of Biblical
and Theological disciplines
of Kaluga Theological Seminary
E-mail: nikea325@mail.ru

РУССКИЕ СВЯТИТЕЛИ И ЗАПАДНАЯ МИСТИКА

RUSSIAN SAINTS AND WESTERN MYSTICISM

Аннотация. Данная статья посвящена вопросу оценки русскими святителями (Димитрий Ростовский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник) западной духовной практики, описывающейся в полемической литературе богословов Западной Церкви. Разделение Церкви на Восточную (Православную) и Западную (Католическую) повлекло за собой появление множества произведений полемической литературы о богословских и иных различиях в духовных традициях Православия и Католицизма. В своих письменных трудах русские святители привели попытку дать богословский анализ как догматических, так и

аскетических наставлений Восточной и Западной Церкви, приведя их в сравнении с духовной практикой Древней Церкви до Великой схизмы 1054 года.

Abstract. This article is devoted to the issue of the assessment by the Russian saints (Dimitri of Rostov, Ignatius Bryanchaninov, Theophan the Recluse) of Western spiritual practice described in the polemical literature of the theologians of the Western Church. The division of the Church into Eastern (Orthodox) and Western (Catholic) has led to the emergence of a lot of polemical literature about theological and other differences in the spiritual traditions of Orthodoxy and Catholicism. In their written works, the Russian hierarchs have made an attempt to give a theological analysis of both the dogmatic and ascetic instructions of the Eastern and Western Churches, comparing them with the spiritual practice of the ancient Church before the Great Schism of 1054.

Ключевые слова: свт. Димитрий Ростовский, свт. Игнатий Брянчанинов, свт. Феофан Затворник, Западная Церковь, Православие, мистицизм.

Key words: St. Demetrius of Rostov, St. Ignatius Bryanchaninov, St. Theophan the Recluse, Western Church, Orthodoxy, Mysticism.

Почти тысяча лет прошла с момента разделения Церкви на Восточную (Православную) и Западную (Католическую). За это время с обеих сторон накопилось достаточное количество полемической литературы. И если мы, находясь в лоне Православной Церкви, оценим ту литературу, которая выдвигает претензии Католицизму, то увидим, что большая часть ее посвящена богословским различиям между Православием и Католицизмом. В то же время, как пишет в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» известный русский богослов В. Н. Лосский, «чтобы правильно судить о... духовном различии, нам следовало бы рассмотреть его в наиболее совершенных выражениях — в типах святых

Запада и Востока после разделения» [5, с. 19]. Поэтому важно изучить не только догматические различия, но и аскетические наставления той и другой Церкви, сравнив их с той духовной практикой, которая существовала в I тысячелетии, то есть до раскола. Данная статья посвящена тем оценкам, которые были даны западной духовной практике великими русскими святителями.

Святитель Димитрий Ростовский

Пожалуй, одним из первых по времени отзывов о собственно католической духовной литературе можно считать слова святителя Димитрия Ростовского (1651–1709), посвященные книге Фомы Кемпийского «О подражании Христу». Святитель Димитрий родился на Украине, в Киеве получил классическое образование, в 1668 году принял монашество и проповедовал слово Божие в различных местах Украины, Литвы и Белоруссии. В 1701 году указом Петра I был вызван в Москву для архиерейской хиротонии и назначен на Ростовскую кафедру. Он является автором 12-томного свода житий святых, многочисленных проповедей, пастырских посланий, дневниковых записей, пьес. Однако западный характер полученного им образования наложил свой отпечаток на его творчество. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в одном из писем к своей сестре так отзывается о трудах святителя Димитрия: «Сочинения святителя Димитрия носят на себе печать благодатного помазания и сообщают это помазание читателям своим. Святитель жил в Западной России, там образовался, а в Западной России имели тогда сильное влияние иезуиты и вообще латинизм. Поэтому сочинения Св. Димитрия не совсем чисты, не вполне в Восточном характере... Это значительный недостаток в писаниях св. Димитрия. По мне лучше всего: нравоучения в 4-й части, приложенные к Св. истории, что, кажется, было его последним сочинением, а потому относительно к духу зрелейшим...» [9, с. 651–652]. Об этом же говорит и протоиерей Георгий Флоровский: «Его (святителя Димитрия, —

прот. Д. М.) главный труд — Жития святых. Составлены они, главным образом, по западным источникам... Западнический характер имеют и проповеди (особенно ранних лет), еще более школьные драмы св. Димитрия (уже Ростовского периода). Очень любопытен состав его библиотеки (сохранилась «роспись книг келейных»), — это типический подбор книг латинского эрудита того времени... Внутренний опыт св. Димитрия не вмещался в этих тесных гранях богословского ложноклассицизма, но как писатель он за эти грани не переступал» [13, с. 54–55].

Сам святитель Димитрий в своих дневниковых записях повествует о явлении ему святой великомученицы Варвары, укоровшей его за то, что он молится по-римски. Однако святитель понял этот укор как указание на малочисленность своих молитв.

Итак, в своем поучении на память преподобных Варлаама и Иоасафа Индийских, произнесенном 19 ноября 1705 года в Измайлове, святитель Димитрий говорит о Фоме Кемпийском и о его книге: «Гость от западных стран, чужий человек, но не с худым товаром, Фома именуемый, свой сундучок открывает, свою, глаголю, книжицу, о подражании Христовом зовомую, отверзает пред очима нашими, и показывает един бисер, зовомый смирение, его же цены гордые чада Адамова мало ведут: ибо и силы того разумети не хотят и презирают» [10, с. 388]. Здесь святитель Димитрий Ростовский, хотя и называет Фому «чужим человеком», но о его книге отзывается самым положительным образом.

К тому времени труд Фомы Кемпийского был уже достаточно известен в России благодаря славянскому переводу Ореста Настурела, изданному в 1647 году [11, с. 368]. В дальнейшем эта книга неоднократно переводилась и переиздавалась в России и получала о себе диаметрально противоположные отзывы: от прямого одобрения, высказанного, например, тем же святителем Димитрием Ростовским, святителем Филаретом Московским, И. В. Киреевским, К. П. Победоносцевым, до категорического

отрицания и обвинения в прелести, озвученного святителем Игнатием (Брянчаниновым), преподобным Львом Оптинским, М. А. Новоселовым и другими. Детальное же исследование работы Фомы Кемпийского, полное сопоставление его поучений с православной традицией еще ждет своего часа.

Святитель Игнатий (Брянчанинов)

Очень серьезно относился к различиям в духовном пути восточных и западных подвижников один из величайших русских святых XIX века святитель Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867).

Будущий святитель не принадлежал к сословию духовенства. Он не обучался в духовных школах, но по своей любви к Богу самостоятельно изучил Евангелие и святоотеческое наследие Православной Церкви. Будучи вхож в высшие круги светского общества, он прекрасно знал и западные духовные практики, которыми это общество в то время было увлечено.

С раннего возраста стремившийся к подвижнической жизни, опытно прошедший путь, предлагаемый восточными отцами-аскетами, прекрасно знающий их творения, святитель Игнатий крайне негативно отзывался о духовном подвиге западных святых, живших после разделения Церквей. В одном из своих многочисленных писем он прямо увязывает уклонение католических подвижников от единого прежде для всей Церкви духовного пути с отпадением Западной Церкви от полноты Православия: «Другое направление получили подвижники Западной Церкви, писатели ее о подвижничестве со времени разлучения этой Церкви от Восточной и отпадения ее в гибельную тьму ереси. Преподобный Венедикт, святой папа Григорий Двоеслов еще согласны с аскетическими наставниками Востока; но уже Бернард отличается от них резкой чертой; позднейшие уклонились еще более. Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам недоступным для новонаначального, заносятся и заносят. Разгоряченная, часто исступленная мечтательность заменяет у них все духовное, о

котором они не имеют никакого понятия. Эта мечтательность признана ими благодатью. «От плода познаете их», сказал Спаситель. Известно всем, какими преступлениями, какими потоками крови, каким поведением, решительно противохристианским, выразили западные фанатики свой уродливый образ мыслей, свое уродливое чувство сердечное. — Святые отцы Восточной Церкви приводят читателя своего не в объятия любви, не на высоты видений, — приводят его к рассматриванию греха своего, своего падения, к исповеданию Искупителя, к плачу о себе пред милосердием Создателя» [9, с. 423].

В отличие от большинства антилатинских полемистов своего времени, святитель Игнатий главное оружие своей критики обращает не против догматических или канонических отступлений Римской Церкви, а именно против тех духовных практик, которые появились на Западе во втором тысячелетии и были освящены там канонизациями проповедовавших их подвижников. Сравнивая эти практики с учением отцов неразделенной Церкви первого тысячелетия и с учением православных отцов, он не просто показывает их различие, но и дает православную оценку тем особенностям, которые отличают подвижников Запада от православных святых. «За верное, за непрелестное за Божие принимай одно вполне невещественное духовное действие, являющееся в мире сердца, необыкновенной тишины его, в какой-то хладной и вместе пламенной... любви, чуждой разгорячения и порывов... Оживить чувства, кровь и воображение старались западные; в этом успевали скоро, скоро достигали состояния прелести и исступления, которое ими названо святостью. В этой стране все их видения. Читающий их непременно заражается духом прелести, любодействует в отношении к Святой Истине — Христу, подвергает сам себя роковому определению Божественного Писания; оно говорит: «Яко се, удаляющи себе от Тебе погибнут: потребил еси всякого любодейца от Тебе» (Пс. 72:22). Восточные и все чада Вселенской Церкви идут к

святыне и чистоте путем совершенно противоположным вышеприведенному: умерщвлением чувств, крови, воображения и даже «своих мнений» [9, с. 321–322].

Активное использование западными подвижниками своего воображения, всевозможных медитативных практик святитель Игнатий называет причиной их впадения в прелесть. Источником многочисленных видений и откровений, посещавших западных святых, святитель Игнатий (Брянчанинов) также признает отнюдь не Бога, а их собственное воображение. «Многие подвижники, приняв естественную любовь за Божественную, разгорячили кровь свою, разгорячили и мечтательность... Много было таких подвижников в Западной Церкви с того времени, как она впала в папизм, в котором богохульно приписываются человеку (папе — прот. Д. М.) Божеские свойства... много эти подвижники написали книг из своего разгоряченного состояния, в котором исступленное самообольщение представлялось им Божественною любовью, в котором расстроенное воображение рисовало для них множество видений, льстивших их самолюбию и гордости» [2, с. 120–121], — пишет святитель.

Описывая правильный образ молитвы, святитель Игнатий (Брянчанинов) постоянно обращает внимание читателя на возможные ошибки и соблазны, встречающиеся на пути духовного делания. Приводя в качестве примеров святоотеческие высказывания, святитель особенно часто предостерегает подвижников от разгорячения крови и нервов, которое может быть принято за благодатный опыт, но на самом деле является путем к прелесть. Опыт западных святых в данном случае используется святителем Игнатием как иллюстрация неверных и пагубных действий. Вот еще цитата из его письма:

«Кровь и нервы приводятся в движение многими страстями: и гневом, и сребролюбием, и сластолюбием, и тщеславием. Последние две чрезвычайно разгорячают кровь в подвижниках,

незаконно подвизающихся, соделывают их исступленными фанатиками. Тщеславие стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще неспособен по нечистоте своей, за недостижением истины — сочиняет себе мечты. А сладострастие, присоединяя свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительные, ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все, незаконно подвизающиеся, находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги. Из этого состояния написано западными писателями множество книг...

В святых отцах Восточной Церкви отнюдь не видно разгоряченного состояния крови. Они никогда не приходят в энтузиазм, который, будучи рождением крови, часто на Западе искал пролития крови. Из их сочинений дышит истинное самоотвержение, дышит благоухание Святаго Духа, мертвящее страсти. От этого благоухания бегут прочь сыны мира, как осы улетают прочь от курящегося фимиама. «*Мир любит свое*», сказал Господь. Сочинения западных писателей, написавших из состояния самообольщения, находят многочисленных читателей, переводятся не раз на русский язык, печатаются громкие похвалы; то, что исполнено смертоносного яда, одобряется и утверждается. Сочинения святых отцов забыты! То, что они с давних времен святой Церковью признавались единым правильным руководством в подвижнической жизни, нисколько не принимается в уважение. Их сочинения критикуют, находят в них несообразности; противоречие священному Писанию. Всему этому причиной, что святые отцы наставлены были Духом Святым, что они отвергли премудрость мира для стяжания премудрости Духа» [9, с. 424–425].

«Большая часть подвижников Западной Церкви, провозглашаемых ею за величайших святых — по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа

от нее — молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною способом (с воображением и мечтательностью — прот. Д. М.). Эти мнимые святые были в ужаснейшей бесовской прелести. Прелесть уже естественно воздвигается на основании богохульства, которым у еретиков извращена догматическая вера. Поведение подвижников латинства, объятых прелестью, было всегда исступленное по причине необыкновенного вещественного страстного разгорячения. В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель Иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что, как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некоторое напряжение, как являлись пред его взорами, по его желанию, ад или рай» [2, с. 225–226]. Эти явления, говорит святитель Игнатий, совершались не только одним человеческим воображением, которое для этого недостаточно, но и действием демонов, которые присоединяли его на основании свободного произволения человека, избравшего ложный путь.

Святитель Игнатий ссылается также на 55 слово преподобного Исаака Сирина, где говорится о некоем человеке по имени Малпас (или Малпа) [1, с. 272], который проводил в отшельничестве строжайшую подвижническую жизнь и, желая достигнуть высокого духовного состояния, впал в высокоумие и в прелесть и стал родоначальником ереси евхитов. «Подобно Малпасу, достигли в отшельничестве сильнейшей бесовской прелести Франциск д'Асиз, Игнатий Лойола и другие подвижники латинства, признаваемые в недрах его святыми. „Когда Франциск был восхищен на небо, — говорит писатель жития его, — то Бог Отец, увидев его, пришел на минуту в недоумение, кому отдать преимущество, Сыну ли Своему по естеству, или сыну по благодати — Франциску“. Что может быть страшнее, уродливее этой хулы, печальнее этой прелести!» [4, с. 62].

«Займитесь чтением Нового Завета и св. отцов Православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Францисков и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая Церковь выдает за

святых)» [9, с. 396], — пишет в одном из своих писем святитель. Такое внимание к чтению для него неслучайно.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) жил в то время, когда в обществе было широко распространено увлечение различными мистическими течениями, в том числе и западными духовными писателями. Их книги тысячами привозились в Россию из-за границы, переводились и печатались здесь огромными тиражами. Отношение святителя Игнатия к западной духовной литературе было крайне негативным. Он не отрицал, что в подобных книгах могут содержаться хорошие и правильные мысли, но общий дух такой литературы, по его мнению, не соответствует преданию Православной Церкви. Причиной тому является неправильное направление аскетики латинских подвижников. Вследствие этого и сочинения таких авторов наряду с истинными содержат и ложные мнения. Неразборчивое чтение подобного рода книг вредит человеку, приводит его на путь лжи. «Сколько можно встретить между чадами Восточной Церкви понятий о христианстве самых сбивчивых, неправильных, противоречащих учению Церкви, порицающих это святое учение, — понятий, усвоенных чтением книг еретических!» [9, с. 108] — с горечью восклицает святитель Игнатий. И поэтому он неоднократно в своих творениях и письмах предостерегает от подобного увлечения. «...Познакомимся свечностью, — обращается святитель к своей сестре, — не по романтическим иностранным книжонкам, ведущим в непереносимое самообольщение читателей своих, но по руководству святых писателей нашей Церкви, в которых нет ничего романтического, мечтательного, льстящего и обманывающего ум и сердце. Чтение писателей нашей Церкви сообщает положительное познание отношений человека к Богу, Творцу и Искупителю и научает приближаться к Нему покаянием, а не льстить себя сладостными чувствованиями мнимой духовной любви, к чему привлекают сумасбродные Фомы Кемпийские, Франсуа де Саль и тому подобные лжеучители» [9, с. 642].

«У Игнатия, — пишет немпротоиерей Георгий Флоровский, —

всегда чувствуется противоборство с мистическими влияниями Александровской эпохи, которые были сильны и в его время. Для него это была прелестная и мнимая духовность, не трезвая, отравленная гордыней, слишком торопливая, и он не одобрял вовсе чтения инославных книг, в особенности же „Imitation“ (Фома Кемпийский, «О подражании Христу» — прот. Д. М.)» [13, с. 393]. Поскольку эта книга была очень популярна в светском хорошо образованном, но мало сведущем в религиозных вопросах высшем обществе того времени, неоднократно переводилась и переиздавалась в России, то и святитель часто упоминал ее в своих творениях, естественно, в отрицательном контексте. В подтверждение своего взгляда на трактат Фомы Кемпийского святитель Игнатий приводил высказывания и других православных подвижников, чей духовный опыт прямо свидетельствовал о явной неприемлемости рекомендаций латинского автора. Вот достаточно обширная цитата из «Беседы старца с учеником о молитве Иисусовой», где звучат слова нескольких известных православных наставников: «В противоположность ощущению плотских людей, духовные мужи, обоняв воню зла, притворившегося добром, немедленно ощущают отвращение от книги, издающей из себя эту воню. Старцу Исаии иноку, безмолвствовавшему в Никифоровской пустыни, преуспевшему в умной молитве и сподобившемуся благодатного осенения, был прочитан отрывок из „Подражания“. Старец тотчас проник в значение книги. Он засмеялся и воскликнул: „О! это написано из мнения. Тут ничего нет истинного! тут все — придуманное! Какими представлялись Фоме духовные состояния и как он мнил о них, не зная их по опыту, так и описал их“. Прелесть, как несчастье, представляет собой зрелище горестное; как нелепость, она — зрелище смешное. Известный по строгой жизни архимандрит Кирилло-Новоезерского монастыря Феофан, занимавшийся в простоте сердца почти исключительно телесным подвигом, и о подвиге душевном имевший самое умеренное понятие, сперва предлагал лицам, советовавшимся

с ним и находившимся под его руководством, чтение книги „Подражание“; за немного лет до кончины своей он начал воспрещать чтение ее, говоря со святой простотою: „прежде признавал я эту книгу душеполезною, но Бог открыл мне, что она — душевредна“. Такого же мнения о „Подражании“ был известный деятельной монашеской опытностью иеросхимонах Леонид (прп. Лев Оптинский — прот. Д. М.), положивший начало нравственному благоустройству в Оптиной пустыни. Все упомянутые подвижники были знакомы мне лично.

Некоторый помещик, воспитанный в духе Православия, коротко знавший, так называемый, большой свет, то есть, мир, в высших слоях его, увидел однажды книгу „Подражание“ в руках дочери своей. Он воспретил ей чтение книги, сказав: „Я не хочу, чтоб ты последовала моде, и *кокетничала* перед Богом“. Самая верная оценка книге» [2, с. 238–239]. Чуть ранее в этой же беседе святитель Игнатий (Брянчанинов) дает собственную оценку книги Фомы Кемпийского. Он утверждает, что книга «О подражании Христу» написана автором, находившимся в состоянии прелести. С точки зрения православной аскетики, такой род прелести именуется «мнением». Это «мнение», по словам святителя Игнатия, состоит «в присвоении себе достоинств, данных Богом, и в сочинении для себя достоинств несуществующих. Оно соединено с надеждой на себя, с хладным, поверхностным исповеданием Искупителя... Одержимые „мнением“ по большей части преданы сладострастию, несмотря на то, что приписывают себе возвышеннейшие духовные состояния, беспримерные в правильном православном подвижничестве; немногие из них воздерживаются от грубого порабощения сладострастию, — воздерживаются единственно по преобладанию в них греха из грехов — гордости» [2, с. 234–235]. Очень часто такое «мнение» приводит прельстившегося и к видимым несчастным последствиям. Вот один из примеров, который приводит святитель Игнатий. «На Валаамском острове, в отдаленной пустынной хижине, жил схимонах Порфирий, которого и

я видел. Он занимался подвигом молитвы. Какого рода был этот подвиг, — положительно не знаю. Можно догадываться о неправильности его по любимому чтению схимонаха: он высоко ценил книгу западного писателя Фомы Кемпийского, о подражании Иисусу Христу, и руководствовался ею. Книга эта написана из „мнения“. Порфирий однажды вечером, в осеннее время, посетил старцев скита, от которого невядалеке была его пустыня. Когда он прощался со старцами, они предостерегали его, говоря: „Не вздумай пройти по льду: лед только что встал, и очень тонок“. Пустыня Порфирия отделялась от скита глубоким заливом Ладожского озера, который надо было обходить. Схимонах отвечал тихим голосом, с наружною скромностью: „Я уже легок стал“. Он ушел. Через короткое время услышался отчаянный крик. Скитские старцы встревожились, выбежали. Было темно; не скоро нашли место, на котором совершилось несчастье, не скоро нашли средства достать утопшего, вытащили тело, уже оставленное душою» [2, с. 235]. В этом примере святитель Игнатий упоминает чтение прельщенным схимонахом книги Фомы Кемпийского в качестве одного из показателей ложности его духовного подвига. В ответ на возможное возражение, что книга «О подражании Христу» имеет много почитателей среди верных чад Православной Церкви, святитель Игнатий (Брянчанинов) утверждает, что подобные почитатели высказываются о ее достоинстве, не понимая того. «В предисловии русского переводчика к книге „Подражание“ — издание 1834 года, напечатанное в Москве — сказано: „Один высокопросвещенный муж“ — русский, православный — „говаривал: ежели б нужно было мое мнение, то я бы смело после Священного Писания поставил Кемписа „О подражании Иисусу Христу“... Очевидно, что книга „Подражание“ привела упомянутого мужа в то настроение, из которого он выразился так опрометчиво, так ошибочно, так грустно. Это самообольщение! Это — прелесть!» [2, с. 235–236].

Подобным образом выражается святитель Игнатий и в статье «Христианский пастырь и христианин-художник»,

написанной по мотивам беседы с известным русским композитором М. И. Глинкой: «Книга „Подражание“ есть не что иное, как роман, подыгрывающийся под тон Евангелия и ставимый наряду с Евангелием умами темными и не отличившими утонченного сладострастия от Божественной благодати» [8, с. 187].

Массовое увлечение книгой Фомы Кемпийского святитель Игнатий (Брянчанинов) объяснял оскудением подлинной духовности в современной ему Русской Церкви. Неоднократно сетовал он на это обстоятельство в своих трудах. Вот одна из характерных выдержек на эту тему: «Проехал я довольно пространства, видел людей набожных посреди мира и в монастырях. Эти люди ныне крайне редки и то с весьма малым знанием, а иные со смешанными понятиями, а оттого, что в мед подливают деготь, т. е. читают святых отцов Православной Церкви, да не оставляют и поддельных святых темного Запада» [9, с. 593].

Осознавая опасность книги «О подражании Христу» для неискушенного читателя, святитель объясняет механизм воздействия ложных идей, содержащихся в творении Фомы Кемпийского. Он пишет: «В книге жительствоует и из книги дышит помазание лукавого духа, лстящего читателям, упоевающего их отравой лжи, услажденной утонченными приправами из высокоумия, тщеславия и сладострастия. Книга ведет читателей своих прямо к общению с Богом, без предпочтения покаянием, почему и возбуждает особенное сочувствие к себе в людях страстных, незнакомых с путем покаяния, не предохраненных от самообольщения и прелести, не наставленных правильному жительству учением святых отцов Православной Церкви. Книга производит сильное действие на кровь и нервы, возбуждает их, — и потому особенно нравится она людям, порабощенным чувственности; книгою можно наслаждаться, не отказываясь от грубых наслаждений чувственности. Высокоумие, утонченное сладострастие и тщеславие выставляются книгой за действие благодати Божией.

Обоная блуд свой в его утонченном действии, плотские люди приходят в восторг от наслаждения, от упоения, доставляемых беструдно, без самоотвержения, без покаяния, без *распятия плоти со страстьми и похотьми* (Гал. 5:24), с ласкательством состоянию падения. Радостно переходят они, водимые слепотою своею и гордостью, с ложа любви скотоподобной на ложе любви более преступной, господствующей в блудилище духов отверженных. Некоторая особа, принадлежавшая по земному положению к высшему и образованнейшему обществу, а по наружности — к Православной Церкви, выразилась следующим образом о скончавшейся лютеранке, признанной этой особою за святую: „Она любила Бога страстно; она думала только о Боге; она видела только Бога; она читала только Евангелие и «Подражание», которое — второе Евангелие“. Этими словами выражено именно то состояние, в которое приводятся читатели и чтители „Подражания“» [2, с. 236–237].

Подобным же образом святитель Игнатий (Брянчанинов) рассуждает и в книге «Приношение современному монашеству». В главе «Советы относительно душевного иноческого делания» он пишет о книге Фомы Кемпийского, что она дышит утонченным сладострастием и высокоумием. Люди, преисполненные страстями, читая ее, принимают наслаждение сладострастием за вкушение благодати, не понимая, что к духовному наслаждению способны лишь святые, очистившие себя от страстей покаянием. Грешники же должны сознавать себя неспособными к такому наслаждению, а если оно начнет приходить к ним, то отвергать его, как несвойственное себе, как пагубное самообольщение [4, с. 62].

В одном из примечаний к своей статье «Зрение греха своего» святитель Игнатий сравнивает образ молитвы, описанный в книге Фомы Кемпийского, с православной традицией молитвы. Анализируя слова пророка Самуила «говори, Господи, ибо слышит раб Твой» (1 Цар. 3:9), святитель показывает разницу в их понимании между Священным Писанием и книгой «О

подражании Христу». Если юный пророк Самуил счел себя недостойным беседы с Господом и испрашивал совета у своего престарелого наставника, и только с его повеления произнес такие слова, то западный подвижник, дерзая самостоятельно говорить то же самое, оказывается сладострастным и надменным мечтателем, сочиняющим себе гласы и утешения, и обманывающим себя и своих легковверных читателей.

Вот фрагмент текста Фомы Кемпийского (книга 3, глава 2), приведенный в качестве иллюстрации своих слов святителем Игнатием (Брянчаниновым) по Московскому изданию книги «О подражании Христу» 1834 года (перевод С. И. Соколова): «Говори, Господи, ибо раб Твой слышит. Я — раб Твой! Вразуми меня, да познаю свидетельства Твои. Приклони сердце мое к словам уст Твоих, и да снидет, как роса, глагол Твой. Сыны Израилевы говорили некогда Моисею: „Говори ты к нам, и мы будем слушать; Господь же да не говорит к нам, дабы нам не умереть“. Не так, Господи, не так молю я! Но паче с пророком Самуилом смиренно и ревностно умоляю: „Говори, Господи, ибо раб Твой слышит. Да не говорит мне Моисей или другой кто из пророков, но паче говори Ты, Господи Боже, дарующий вдохновение и просвещение всем пророкам. Ты один, без них, можешь совершенно научить меня; они же без Тебя не могут иметь никакого успеха. Могут звучать слова их, но Духа не сообщают! Они изящно говорят, но, когда Ты молчишь, не воспаляют сердца! Они передают буквы, но Ты отверзаешь смысл! Они изрекают таинства, но Ты отверзаешь разум иносказаний! Они объявляют Твои веления, но Ты подаешь силу к исполнению! Они показывают путь, но Ты даешь крепость проходить его! Они действуют только извне, но Ты наставляешь и просвещаешь сердца! Они орошают внешне, но Ты даруешь плодоносие! Они зывают словами, но Ты даешь слуху разумение! И потому да не говорит мне Моисей! Говори Ты, Господи, Боже мой, вечная Истина. Да не умру и останусь бесплодным, если буду наставляем только наружно, внутренне же не буду воспламенен, и да не будет мне в суд

слово слышанное и неисполненное, — познанное, и любовью не объятые, — уверованное, и не соблюденное. Итак, говори, Господи, ибо раб Твой слышит: Ты имеешь глаголы жизни вечной“» [3, с. 117].

Дерзостью напыщенного велеречия и пустословия называет эти слова западного подвижника святитель Игнатий (Брянчанинов). Он замечает, что на человека, воспитанного православным учением, это пустословие наводит ужас и печаль. «Устранено тут покаяние! — восклицает святитель, — Устранено сокрушение духа! Тут решительное стремление к ближайшему и теснейшему соединению с Богом!» [3, с. 117]

Подобное велеречие святитель Игнатий считает характерным для западных аскетических писателей. «Один из них, выражая свое неправильное понимание достоинства Божией Матери, заключает исступленное велеречие следующим образом: „Итак! Кинемся в объятия Богоматери!“» [3, с. 117].

В отличие от этого западного настроения, Святая Восточная Церковь учит своих чад совсем другому. Святитель Игнатий (Брянчанинов) приводит в подтверждение своих слов такие православные песнопения, как тропарь на Великом Повечерии «Аще не быхом святые Твоя имели молитвенники, и благостыню Твою милующую нас, како смели быхом, Спасе, пети Тя, Его же славословят непрестанно Ангели», или же тропарь Богородице из последования молебного канона к Ней: «К Богородице прилежно ныне притецем, грешнии и смиреннии, и припадем, в покаянии зовуще из глубины души: Владычице, помози на ны милосердовавши! Потщися: погибам от множества прегрешений! Не отврати Твоя рабы тщи: Тя бо и едину надежду имамы».

Для тех же, кто не был воспитан духовным подвигом по преданию Православной Церкви, состояние самообольщения и бесовской прелести, по словам святителя Игнатия, является непонятным. Это бедственное состояние они признают правильным и благодатным. «Потрудившийся перевести „Подражание“ с латинского языка на русский поместил в конце

книги свои наставления для читателя. Указывая на 2-ю главу 3-й книги, на эту живопись самообольщения и самомнения, он советует перед всяким благочестивым чтением приводить себя в настроение, изображенное в этой главе. Очевидно, что таким настроением предоставляется свобода объяснять Священное Писание по произволу, снимается обязательство последовать объяснению, сделанному святыми отцами и принятому Церковью. Это — догмат протестантизма» [3, с. 118] — выносит свой вердикт святитель Игнатий.

Свою позицию в отношении книги Фомы Кемпийского святитель Игнатий отстаивал и перед влиятельными людьми, несогласными с его точкой зрения. Сохранились письма святителя Филарета (Дроздова), в которых он упоминает о дискуссии между ним и святителем Игнатием, в ту пору еще архимандритом, на тему книги «О подражании Христу». Вот что писал московский святитель наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию (Медведеву): «Вот еще письмо, которое... дошло до меня через год и, конечно, оставило писавшего в неудовольствии на мое молчание. Видите, что о. архимандрит Сергиевой пустыни Игнатий написал книгу против книги Фомы Кемпийского и желает, чтобы я ее видел, и побудил его к изданию ее в свет. Не надеясь, чтобы, если прочитаю книгу, мог и написать о ней то, что понравилось бы ему. Мне странною кажется мысль писать назидательную книгу именно против книги Фомы Кемпийского. Мне кажется, всего удобнее продолжить молчание, в котором я до сих пор оставался неволью. Но сим дается ему причина к неудовольствию. Не читав книгу, если скажу, что не надеюсь быть с нею согласен, это будет жестко, а, может, еще менее могу сказать мягко, когда прочитаю книгу» [6, с. 144]. Спустя пять лет, в другом своем письме к тому же архимандриту Антонию, святитель Филарет Московский высказывает более конкретные претензии к святителю Игнатию: «...Вспоминаю разговор мой с пустынским архимандритом Игнатием. Книгу о подражании Христу он так не одобрял, что

запрещал читать. Я возразил ему, что святитель Димитрий приводит слова сей книги, оговариваясь, что Фома Кемпийский хотя иностранный купец, но приносит добрый товар. Архимандрит отвечал мне: мы не знаем, когда святитель Димитрий введен был в благодатное достоинство святого отца, и, может быть, указанное мною написал еще тогда, когда был просто благочестивым писателем или проповедником.

И св. Варсонуфий Великий говорил, что святые отцы под охранением благодати Божией писали чистую истину; однако между тем иногда, не оградив себя молитвою, писали мнения, слышанные от наставников, не строго испытанные, которые читающий без оскорбления святых отцов может и должен отложить в сторону, не обязываясь принять оные» [7, с. 15].

Исследователь творчества святителя Игнатия (Брянчанинова) игумен Марк (Лозинский) отмечает, что такое негативное отношение святителя к книге Фомы Кемпийского и к другим духовным творениям западных авторов было основано не на предвзятом мнении недоверия ко всему инославному подвижничеству, а на тщательном многолетнем опыте изучения подвига отцов Восточной Церкви, в сравнении с которым направление западных аскетов оказывалось ложным. «Отцы ведут читателя своего к покаянию и плачу о себе, а западный писатель ведет к наслаждению и довольству собою» [9, с. 607].

В письме к А. М. Горчакову святитель Игнатий, говоря о неприятии сочинения Фомы Кемпийского, свидетельствует: «...мнение мое основано на долговременном изучении отцов Православной Церкви» [9, с. 606].

В одном из примечаний к «Беседе старца с учеником о молитве Иисусовой» святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет, что книга Фомы Кемпийского при своем появлении была осуждена даже Католической Церковью и преследовалась инквизицией. Это преследование сменилось покровительством тогда, когда было усмотрено, что «книга служит хорошим орудием для пропаганды в среде людей, утративших истинное понимание

христианства и сохранивших к нему поверхностное отношение» [2, с. 236]. Под пропагандой святитель понимает здесь распространение того учения о Папе, которое сам Папа желает внушить о себе людям, то есть понятия о нем как об обладателе неограниченной власти над миром. И ради достижения этой цели пропаганда использует все, что только можно, невзирая на качество, даже веру во Христа без отвержения веры в идолов.

Таким образом, причиной такого коренного изменения основ духовной жизни на Западе, по учению святителя Игнатия, было отпадение этой части Церкви от Вселенского Православия, приведшее к тому, что западные подвижники перестали руководствоваться в своей жизни наставлениями древних святых неразделенной Церкви и увлеклись собственными ощущениями и мнениями. Это привело к распространению ложных, ведущих к прелести аскетических упражнений и книг. И поскольку догматика Западной Церкви также была повреждена различными нововведениями, в том числе и наиболее пагубным, по словам святителя Игнатия, еретическим нововведением — возникновением папизма, то эта Церковь постепенно утратила возможность отличать ложь от истины и прелесть от подлинной духовности. Употребление католической духовной литературы, последование ее советам и рекомендациям непременно приведет подвижника к прелести, поэтому православные христиане должны всячески избегать чтения подобных вещей, руководствуясь в своей духовной жизни только теми святыми отцами, которые признаются таковыми Православной Церковью.

Святитель Феофан Затворник

Святитель Феофан Затворник (1815–1894) в своих творениях практически не уделял внимания католической духовной практике, но тем не менее, в силу огромной значимости трудов святителя Феофана для Православной Церкви, имеет смысл обратить внимание на те немногие его высказывания, в которых он упоминает католических подвижников.

Святитель Феофан Затворник был родом из семьи священника. Он получил духовное образование, в 1841 году принял монашеский постриг, вскоре был рукоположен в священник и начал трудиться на учебно-воспитательном поприще, пройдя путь от ректора Киево-Софиевского духовного училища до ректора Санкт-Петербургской духовной академии. Будущий святитель несколько лет был членом Русской духовной миссии в Иерусалиме, что позволило ему изучить греческий и французский языки и познакомиться со святоотеческими рукописями. В 1859 году он был рукоположен в сан епископа и назначен на Тамбовскую кафедру, с которой через четыре года был переведен на Владимирскую. Еще через три года, в 1866 году по собственному прошению святитель Феофан был уволен на покой с правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской епархии, где и прожил до конца своих дней. Именно там, в затворе, были написаны святителем Феофаном многочисленные письма, касающиеся различных сторон духовной жизни. В них святитель затрагивает и западную мистику.

«Мистицизм и квиэтизм, — пишет святитель Феофан, — суть болезненные порождения ложнонаправленной религиозности. Они явились и возможны были только на Западе, в отпадших от Святой Церкви христианских общинах... они искали доброго дела — живого общения с Богом, но не тем путем искали; а главное, надеялись своими усилиями и как бы по праву завладеть тем, что надлежало ожидать от милости Божией... В напряжениях этой самонадеянной самодеятельности разгоралось воображение и порождало мечтательные ожидания, которые, как жарко желаемые, скоро показались и сочтены исполнимыми, и цель трудов — достигнутою. Все это раскрашивалось самыми привлекательными красками и представлялось в образах прелестных, в мечтательных заоблачных созерцаниях. Писания их увлекают, ибо говорят о дорогих сердцу предметах, но они только манят, а ничего не дают. Это отличительная черта всех их» [12, с. 12–14].

«Истинная во Христе жизнь есть жизнь сокровенная, таинственная (мистическая)... Но в явлении своем она очень проста. Неведомо как приходит Дух и возбуждает к покаянию. Совершив этот внутренний переворот, Он потом вооружает верующее сердце на многотрудную борьбу со страстями, руководит в ней и помогает... она приводит к чистоте сердечной, ради которой верующий труженик удостоивается и яснейшего постижения истин Божиих и сладостнейшего ощущения... Это последнее является уже в конце долгих трудов и многих испытаний, как венец наградный. Мистики же за эту верхнюю точку совершенства, прямо или преимущественно, и хватаются, и ее-то и живописуют, как она рисуется в мечтах их воображения, всегда в ложных красках. Истину можно сказать только по опыту, по вкушении только духовных благ самым делом; а мистики заграждают для себя настоящую туда дорогу. Напротив, в писаниях отеческих менее всего говорится об этих высших состояниях, а все о трудах покаяния, борьбы со страстями и разных при этом случаях» [12, с. 247–248].

А вот слова святителя Феофана Затворника относительно работы воображения: «В естественном порядке или строе наших сил, на переходе отвне вовнутрь, стоит воображение. Надо благополучно миновать его, чтоб благополучно попасть на настоящее место внутри. По неосторожности можно застрять на нем и, оставаясь там, быть уверенными, что вошли внутрь, тогда как это только внешнее преддверие, двор языков. Да это бы еще ничего; но этому состоянию всегда почти сопутствует самопрельщение, а из него развивается визионерство с его пагубными последствиями...

Но в этой неправости начала есть только начало беды, которое наводит на нечто худшее и опаснейшее. Так как это парение или летание ума в небесных областях легко и по связи сердца с воображением тотчас оставляет след влияния своего в разблужении чувств, то занимающийся так тотчас начинает мечтать об успешности своего дела и своем совершенстве... Таким образом, у него путь к преуспеянию пресекается в

самом начале, ибо искомое считается достигнутым, тогда как достижение его еще не начато... Далее, самомнение еще более разгорячает воображение, и оно быстро рисует новые картины... Чем более он так мечтает, тем более укореняется в нем убеждение, что он точно уже друг неба и небожителей, достойный осязательного с ними сближения и особых откровений. На этой степени начинается визионерство, и как естественная болезнь душевная, и, более того, как дело врага, который не дремлет (Мистики почти все были в этом состоянии. Стоит почитать несколько страниц из их писаний, чтоб удостовериться в этом. В нем была и Тереза)» [12, с. 141–146].

Говоря о физических проявлениях экстаза, святитель Феофан называет их явлениями низшего порядка, которые необходимо подавлять или самому, или молить Бога об их прекращении. «На Западе, — пишет он, — много было подобных явлений. Церковь Божия Православная во все времена представляла образцы великих святых и высоких молитвенников; но в ней не было и нет этих уродливых порождений самодельного разгорячения крови. Бывали проявления чрезвычайных действий благодати в избранных Божиих, но они всегда были мирны и, миром осеняя тех, которые испытывали эти действия, распространяли и вокруг мир» [12, с. 223].

Из этих слов опытного подвижника, прекрасно знавшего творения святых отцов Православной Церкви, видно, что его отрицательное отношение к мистическому опыту католических святых продиктовано не предубеждением против Римской Церкви, но реальным видением опасности и погибельности такого пути. Желая предостеречь своих читателей от впадения в самообман, в прелесть, святитель Феофан останавливается на западной мистике и показывает ее ошибочность по сравнению с православной духовной жизнью.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1993.
2. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Аскетические опыты. Т. 1, М., 2006.
3. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Аскетические опыты. Т. 2, М., 2006.
4. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 5. Приношение современному монашеству. М., 2003.
5. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.
6. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Троице-Сергиевой Лавры Антонию. Ч. III, М., 1883.
7. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Троице-Сергиевой Лавры Антонию. Ч. IV, М., 1884.
8. Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002.
9. Собрание писем святителя Игнатия, епископа Кавказского. Сост. Иг. Марк (Лозинский). М. — СПб., 1995.
10. Сочинения святого Дмитрия, митрополита Ростовского. Изд. 3-е. Ч. 3. М., 1857.
11. *Стрижев А. Н.* Фома Кемпийский в России. Богословские труды, № 40, М., 2005.
12. *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996.
13. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Киев: 1991. С. 54—55.

УДК 276

Игумен Лука (Степанов)

кандидат исторических наук,
заведующий кафедрой библейских
богословских дисциплин

Рязанской духовной семинарии

E-mail: hiermonk-luke@yandex.ru

SPIN-код: 9844-6491, AuthorID: 719229

Abbot Luka (Stepanov)

Candidate of Historical Sciences,
Head of the Department of Biblical
Theological Disciplines

Ryazan Theological Seminary

E-mail: hiermonk-luke@yandex.ru

SPIN-код: 9844-6491, AuthorID: 719229

**ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В ТРУДАХ СВЯТИТЕЛЯ
ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**THE CONCEPT OF TIME IN THE WRITINGS
OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE**

Аннотация. Указанная статья посвящена вопросу исследования понятия времени в интерпретации святителя Феофана Затворника, изложенного им в письменных трудах. Вышенский святитель, рассматривая в своих произведениях различные богословские вопросы, неоднократно затрагивал проблему времени, выделяя его в качестве важнейшей составляющей христианской жизни человека. Находясь в русле святоотеческой традиции, святитель Феофан указывал на сотериологическое значение категории времени, считая его основной целью покаяния и вечность.

Abstract. This article is devoted to the study of the concept of time in the interpretation of St. Theophan the Recluse, described by

him in his written works. The Vyshensky saint, considering various theological issues in his works, repeatedly touched upon the problem of time, highlighting it as the most important component of a person's Christian life. Being in line with the patristic tradition, St. Theophan pointed to the soteriological significance of the category of time, considering its main goal — repentance and eternity.

Ключевые слова: Иисус Христос, святитель Феофан Затворник, время, вечность, будущее, покаяние.

Key words: Jesus Christ, St. Theophan the Recluse, time, eternity, the future, repentance.

По мнению исследователей, «время относится к тем реалиям, которые издревле определяли смысловое поле человеческого мировосприятия» [1, с. 5], являясь фундаментальным понятием человеческого мышления. Проблема времени изучается в философии, богословии, тесно связана с историей, физикой, социологией и другими науками.

«В тебе, душа моя, измеряю я время», — признавался блаженный Августин в «Исповеди» (Исповедь, 1, XXVII), тем самым изменяя привычный вектор понимания времени у античных философов и переводя его из области космической в область персонифицируемую. Для античной философии душа человека соотносилась в основном с душой космоса. Христианские богословы вслед за апостолом Павлом призывали обратиться к познанию и обновлению «внутреннего человека» (2 Кор. 4:16), сопоставить время с вечностью, с проблемой спасения индивидуального человека.

Известный богослов и духовный писатель XIX в. святитель Феофан, Затворник Вышенский, неоднократно подчеркивал сoterиологическое значение категории времени.

«Слово на Новый год»

«Слово на Новый год», произнесенное святителем Феофаном в 1856 г., самим заглавием вводя в проблематику христианской

темпоральности, посвящено «помышлению о времени» [2, с. 1], которое «касается весьма существенной черты в нашей жизни временной» [2, с. 1], — подготовке к жизни вечной. «Цель времени» святитель определяет как покаяние. Впоследствии в толковании на послание к Ефессянам он еще раз подтвердит свое утверждение: «цель времени в Вечности» [4, с. 518].

«Непрерывно и быстро течет река времени и спешит к черте, за которою не будет более времени» [2, с. 1]. Время жизни, как отмечает святитель, с одной стороны, скоротечно и проходящее, с другой стороны, — связано с вечностью, поэтому что «то, что должно быть совершено в продолжении его, имеет вечную цену» [2, с. 2]. Правильное понимание категории времени имеет важное значение для спасения каждого человека, эти знания «приводят нас к весьма важным истинам — таким истинам, кои должны руководить нас в употреблении данного нам времени и управлять всею нашею жизнью» [2, с. 2].

Характеризуясь протяженностью, время имеет прошедшее, настоящее и будущее, которые связаны между собой причинно-следственными отношениями.

Прошедшее — обуславливает настоящее и будущее человека, ибо «ничто не исчезает, ничто не обращается в ничто — ни мысль, ни слово, ни желание» [2, с. 5].

Многим ошибочно кажется, что прошедшее уходит в небытие, «...спрашиваем: куда девалось наше прошедшее? Где то, что было за год, за день, за час? Кажется, поглощено ничтожеством. Что было, того нет уже: нет наших дел и слов, нет скорбей и радостей, нет ничего, что было в душе нашей и в нашем сердце. И нас самих нет там» [2, с. 5].

Однако совершенное в прошлое «не обращается в ничто» [2, с. 5], оно пронизывает душу христианина. Чтобы пояснить эту мысль, святитель Феофан использует метод подобия, сопоставляя деяния с «соком, частичкой за частичкою, образующих дерево» [2, с. 5], в другом случае сопоставляя с нижними нитями в клубке, в котором «нити слой за слоем наматываются и образуют клубок: виден только верхний слой, но и прочие

все целы, только прикрыты» [2, с. 6]. Подобно нижним нитям, прошлые «дела не исчезли, а есть — только сокрылись внутри сердца и совести» [2, с. 6], в будущем предстанут на Суд в оправдание или осуждение. В будущем все эти дела раскроются, потому что они имеют «вечную цену» [2, с. 7].

Понимая значения каждого поступка и его влияние на жизнь вечную, необходимо иметь духовное бодрствование над своей душой, «не допускать в себя ничего нечистого и греховного, — положить мерило очам, устам, рукам и ногам, и тому, что соответствует им в душе, мыслям, чувствам и желаниям, чтоб слагающаяся из них сокровищница нашего существа, (сердца и совести), всегда была чиста, светла и боголюбезна» [2, с. 7].

Настоящее, которое связано прошлым и определяет будущее, есть «одно мгновение, как одна тонкая полоса света среди густого мрака ночи» [2, с. 3], определяется «не законами и силами природы», а «силою Божиею, действующею в нас» [2, с. 4], потому что «Тот, Кто сотворил нас, в Ком источник всякого бытия, Кто все содержит и живет», поэтому «ничему и одной минуты нельзя быть без действия в нем всемогущей силы Божией» [2, с. 3].

Осознание того, что в нашей жизни Господь близ и зрит все движения нашего сердца — «утешительно и претрашно» [2, с. 4]. Усиливая мысль о близости Господа к христианину, святитель говорит, что Создатель «не мысленно только зрит нас; нет, прикасается к нам, как рука к руке, или воздух к телу» [2, с. 4].

Главное в настоящем — подготовить себя к будущему, исправить худые поступки покаянием, чтобы удостоиться близости Господа.

Будущее, находящееся в руках Божиих, определяет вечную жизнь человека. Оно сокрыто от человека: «Мы можем сказать, что будет из того или другого семени; но не можем сказать, что будет с тем или другим человеком, хотя и его будущее, как из семени, раскрывается из него же, — из того, что он есть теперь» [2, с. 8].

Хотя будущее и сокрыто, однако надежда и упование на промыслительное и благое попечение Господа о своих чадах основывается у христиан на свойствах Спасителя: «Бог наш есть любовь бесконечная, есть наш Бог, и мы чада Его и хотим одного добра; и не только хотим, но и все устроит к тому, чтобы мы вкусили сего добра, и самые устроения Свои промыслительные приводит в исполнение. Он объемлет нас Своею попечительностью, ищет Своими благодеяниями, преисполняет всяким добром» [2, с. 9]. Отсюда выводится нравственный закон: скорби, которые сопровождают жизнь человека, являются следствием отступления от воли Божией или следствием греха, «оставим грех, — и не будет скорбей и бед» [2, с. 11]. Эту мысль святитель подтверждает ветхозаветными эпизодами, когда грозное определение Божие было отменено: после молитвы умирающего иудейского царя Езекии Господь продлил ему жизнь (4 Цар. 20:1–11), после покаяния жителей Ниневии Господь изменил решения о разрушении города (Ион. 3:1–10).

«Бог действует на нас, судя по тому, как мы держим себя в отношении к Нему. Не каемся, наказует... каемся, милует. Здесь ключ к изъяснению переворотов и перемен — не в одной нашей частной жизни!» [2, с. 12].

Таким образом, Господь дает христианину возможность в настоящем изменить свое будущее! Средства к этому, как было показано в Библии, — сокрушенное сердце, покаяние и молитва: «...все будущее в руках Божиих: потому, или в преданности Богу ходи непорочно в воле Его, или спеша раскаянием отвратить грозное определение судов Его. Вот урок от будущего» [2, с. 12].

Толкования на апостольские послания

В толкованиях на апостольские послания, составленные в период Вышенского затвора, категория времени, которую святитель трактовал в одной из ранних проповедей, раскрывается целостно и последовательно, в традиции

святоотеческой экзегезы. Проблема начала мира, категории времени и Вечности исследуется у многих святых отцов: Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Августина Блаженного, Максима Исповедника и др.

Христианское понимание времени значительно отличается от языческого, в котором превалирует идея цикличности, повторяемости времен. Это понимание времени частично отражено и в книге Екклесиаста, в которой упоминается о круговороте, цикличности времени: «...бывает нечто, о чем говорят: „смотри, вот это новое“; но это было уже в веках, бывших прежде нас»¹; «идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои»². Однако в конце богодухновенной книги отчетливо присутствует ожидание смены времени земного — временем небесным, когда настанет Вечная жизнь.

Святитель Феофан в центре всего времятечения поставляет Христа: «Христос — центр движения человечества во времени. К Нему — все до пришествия Его во плоти; и от Него — все по пришествии Его» [3, с. 385].

По мысли святителя Феофана, вечность выше обычного времени, возможна «только в Боге», ибо он «прежде всех веков»: «Господом Иисусом веки сотворены. Следовательно — Он прежде всех веков, то есть вечен. Новое указание на Божество: ибо вечность только в Боге имеет место. Творцом веков назвал апостол Сына, научая и вразумляя, что Он вечен, потому что всегда был превыше всякого, какого бы то ни было временного протяжения» [8, с. 618].

В толковании на Послание к евреям Феофан Затворник связывает тварные существа и время. Апостол Павел пишет: «В последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, через Которого и веки сотворил»³. В толковании на это послание святитель Феофан подчеркивает

¹ Еккл. 1:10.

² Еккл. 1:6.

³ Евр. 1:2.

идею полноты и целостности понимания Божиего творения и времени: «Век есть не какая-либо сущность, но нечто несамостоятельное, сопутствующее же тому, что имеет созданное естество. Он есть произведение времени, сопряженное с тварными естествами. По такой неразлучности века, или времени, с вещами сотворенными, — и сотворение века неразлучно с сотворением вещей, и сказать: „века сотворены“ есть то же, что все твари сотворены» [8, с. 618].

В толковании на Послание к Римлянам святитель отмечает, что время надлежит «ведать», соображая с временем и свои поступки: «...ведение времени выставляет Апостол в побуждение к сообразному с ним действованию» [7, с. 373], то есть определенное время соответствует тому должностнованию, которое касается всякого человека. Вспоминает он слова Господа: «Понеже, — говорит, — не разумел еси времени посещения твоего (см.: Лк. 19:42–44)» [7, с. 174], следовательно, существует определенное течение времени, которое всякая разумная тварь призвана сознать.

Святитель призывает помнить об ограниченности времени, отмечая в своем толковании на Первое послание к Коринфянам: «Сократи его на одно мгновение, и с этою мыслию переходи от мгновения к мгновению, так до конца жизни» [5, с. 357]. Он советует: «...имея жену, будешь как не имеющий», то есть осознавать настоящее время только как определенный момент быстротечной жизни, подготавливающий нас к вечности: «Стань в такое настроение, — тогда, и имея жену, будешь как не имеющий, то есть забудешь про все брачное, — а не только не станешь загадывать жениться, если не имеешь жены. «Что значит: „яко неимущий“? — То есть забудут про брачное ложе и не будут внимать женам, когда пристают с требованиями исполнить их безумные мирские желания» [5, с. 357], — пишет святитель. Это обещает свободу от плотской привязанности, по крайней мере от зависимости, если у человека формируется правильное понимание времени.

В толковании на Второе послание к Коринфянам святитель

Феофан дает объяснение «времени благоприятного»⁴, которое есть «только время и благоприятно для спасения»: «*Время благоприятно*. Какое это время? — Время дара и благодати, в которое не отчета в грехах требуют и не осуждение произносят, но с прощением грехов предлагают и бесчисленные блага к наслаждению, оправдание, освящение и все другие» [6, с. 269]. Сегодня человек живет той благодатью, которой Господь воздвиг его из небытия в бытие, при этом со стороны Его сверхъестественного промысла все уже благоустроено к твоему спасению: «Но вот без всякого с нашей стороны труда пришло это время, неся с собою оставление всех прежде бывших грехов» [6, с. 269].

Поэтому каждое мгновение жизни бесценно для нас, как время подготовки к вечной жизни. В толковании на Послание к Ефессянам святитель отмечает: «...не попуская и малым промежуткам своего времени проходить в пустых занятиях, тот все свое время искупает. Причина, почему надо спешить так искупить время, та, *яко дние лукави суть*. Лукавый означает злой, означает и хитрый. Хитрого человека думаешь, что вот-вот уловишь, а он ускользает из рук. Таково время: быстро течет, так скоро течет, что не уловишь. Апостол говорит как бы: спешите; в каждую минуту делайте что можно; не пропускайте его даром, — уйдет, не воротишь» [4, с. 519].

В этом шаге и состоит ответственный и осознанный выбор каждого христианина, ведь мир, в котором мы живем, не устойчив. В «Слове на Новый год» святитель сравнивает его со «стражилом на превесех» [2, с. 3], то есть с постоянно немного дрожащей стрелкой весов. То вправо, то влево, то к созиданию, то к разрушению склоняется этот неустойчивый мир. И только «силою Божиею, действующею в нас. Господь, носящий всяческая (вселенную) глаголом силы своей, глаголом же силы своей носит и каждого из нас» [2, с. 4].

В толковании на Первое послание к Коринфянам тема будущего трактуется святителем Феофаном в нравственном аспекте: «...прежде времени никого не судите»⁵. Феофан по-

⁴ 2 Кор. 6:2.

⁵ 1 Кор. 4:5.

нимает слова апостола как запрещение: «...не судите прежде времени. Придет Господь, все обсудит, и каждому воздаст по делам» [5, с. 204]. В этих словах святителя находится и отсылка на евангельские слова об «исполнении времен» (1 Кор. 1:10), когда, по толкованию святых отцов, ожидается пришествие Христа [5, с. 96–99]. «Исполнение времен», указанное пророком Даниилом (см.: Дан. 4:1–21, 48–55), — это полное обнаружение тайны воли Божией.

Последние времена — это времена неверия. В толковании на 1 Тим. 6:15 Феофан Затворник советует хранить трезвомыслие и твердость в вере: «Явится Господь несомненно и решит участь твою навсегда. Что тебе нужды знать, ныне или завтра явится? Будь готов, — вот что нужно!» [9, с. 586]. Для формирования «верного настроения на будущее», необходима активная проповедь пастырей и мирян-миссионеров, к чему призывает святитель в толковании на первое Послание к Тимофею: «Не учат пастыри, — пасомые и остаются в неведении здравого учения; не вразумляют грешащих, — они и закосневают в порочности» [9, с. 804].

К будущему необходимо готовиться уже в настоящем, молясь и ожидая, «чтобы с нами было то, чего хочет Бог, и молиться об одном: буди воля Твоя, Господи, над нами! — Это самый надежный руководительный свет во мраке будущего, узда для наших неопределенных желаний, пустых страхов и безотрадной безнадежности!» [2, с. 10].

Понимание времени в гомилетическом и экзегетическом наследии святителя Феофана находится в русле святоотеческой традиции. Для святителя наиболее важным является сотериологический аспект трактовки категории времени. Актуальным для богословия святителя является мысль о Христоцентричности времени: «Христос — центр движения человечества во времени», поэтому «целью времени» является постоянное движение к этому центру, которое достигается покаянием и непрерывным нравственным и духовным совершенствованием.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Гайденко П. П.* Понятие времени в античной и раннесредневековой философии // Историко-философский ежегодник, 1998. М.: Наука, 2020.
2. Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб.: В тип. Гл. штаба Его Императорского Величества по военно-учебным заведениям, 1859.
3. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. М.: Правило веры, 2005.
4. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Ефесянам. М.: правило веры, 2004.
5. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М.: Правило веры, 2006.
6. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам второго. М.: Правило веры, 2006.
7. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (гл. 1–8). М.: Правило веры, 2006.
8. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Посланий апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. М.: Правило веры, 2005.
9. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Титу, к Тимофею (пастырские послания). М.: Правило веры, 2005.

УДК 233.5

Иерей Дионисий Якунин
магистрант 2 курса обучения
Калужской духовной семинарии
E-mail: dyacunin@yandex.ru

Priest Dionisy Yakunin
2st year master's student
of the Kaluga Theological Seminary
E-mail: dyacunin@yandex.ru

**УЧЕНИЕ КИРИЛЛА ТРАНКВИЛЛИОНА-СТАВРОВЕЦКОГО
И КАССИАНА САКОВИЧА О ДУШЕ КАК ПРИМЕР
РУССКОГО ЮГО-ЗАПАДНОГО БОГОСЛОВСКО-
ФИЛОСОФСКОГО СИНТЕЗА**

**THE TEACHINGS OF KIRILL TRANQUILLION-
STAVROVETSKY AND KASSIAN SAKOVICH ON THE SOUL
AS AN EXAMPLE OF THE RUSSIAN SOUTHWESTERN
THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL SYNTHESIS**

Аннотация. В данной работе будут рассмотрены особенности и характерные черты богословско-философских взглядов на антропологию человека в Юго-Западной Руси XVII века на примере учения о душе в трудах известных ученых богословов и философов той эпохи Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и Кассиана Саковича.

Abstract. In this work, the characteristic features of theological and philosophical views on human anthropology in Southwestern Russia of the XVII century will be considered by the example of the doctrine of the soul in the works of famous scholars of theologians and philosophers of that era Kirill Tranquillion-Stavrovetsky and Kassian Sakovich.

Ключевые слова: Кирилл Транквилион-Ставровецкий, Кассиан Сакович, антропология, душа, сотериология.

Key words: Kirill Tranquillion-Stavrovetsky, Kassian Sako-hiv, anthropology, soul, soteriology.

XVII век — это преддверие эпохи Просвещения в Европе, а для Русской Церкви — период становления системы духовного образования и появления новых богословских веяний. Реформы Патриарха Никона имели в себе правильные интуиции — необходимо было преобразование богословско-богослужебной системы, так как этого требовали дух времени и необходимость в соответствии духовного образования уровню светскому. Духовное просвещение должно было стать ответом на просвещение светское. На Руси система образования отсутствовала как таковая. Были братские школы на юго-западе, были частные школы (например, Острожская), вместе с тем все осложнялось агрессивной просветительской деятельностью иезуитов, как реакции на Реформацию.

В этих условиях русское правительство и церковные первоиерархи свой вектор по преобразованию духовного образования направили на Восток — в надежде, что богословие востока сохранило свою самобытность, не испытав латинского влияния. Ученые греки, в то или иное время приглашаемые в Москву для ведения образовательной деятельности, не могли удовлетворить появившиеся запросы. Причин было несколько. Первая — это зависимость восточной традиции от Запада. Греки, хотя и считались исконно по-восточному православными, тем не менее учились все на Западе, пользовались латинскими источниками. Да и конфессиональная чистота наших восточных братьев после Ферраро-Флорентийской унии была под вопросом. Вторая причина — сама греческая иерархия не имела серьезной мотивации для разворачивания активной деятельности на Руси. Их приезжавшие в Москву ученые мужи не исполняли

возлагаемых на них надежд, зачастую имея целью своего приезда меркантильный интерес [6, с. 25].

Проще говоря, восточной системы образования не существовало, поэтому ничего не оставалось, кроме как воспользоваться опытом юго-западных русских богословов. Вполне это смог осуществить Петр Могила, использовавший опыт переработки католических произведений и источников и их адаптации под ортодоксальное мировоззрение среднестатистического православного христианина.

Такой компромисс, естественно, не мог иметь определенных последствий для чистоты вероучения, так как корректировке подвергались лишь спорные, откровенно еретические смыслы западных сочинений. Сама система была латинская. Зачастую изучали католические учебные курсы с добавлением полемических трактатов. Так, например, делал Иннокентий Гизель, использовавший в учебном процессе Киевского братства выкладки Фомы Аквинского. Некоторые православные авторы переводили латинские трактаты, нивелировали еретические смыслы и добавляли поучения восточных святых отцов. Например, так делал свт. Иоанн (Максимович). Но в общем и целом происходит т. н. «внутренняя интоксикация религиозным латинизмом» [1, с. 71]. Латинизм же в свою очередь зиждился на томизме, так привлекавшем своей безупречной формальной логикой, отсылавшем читателя к языческому философскому знанию. Последнее в эпоху Нового времени обрело новые краски. Одна из основных особенностей европейской философии XVII века — это антропоцентризм. Это также оказывает влияние на церковную среду. Античное сократовское «познай самого себя» звучит не только со страниц философских трактатов, но и в творениях богословов, хотя и преподносится через христианскую призму добродетельного самосовершенствования.

Так, например, известный русский философ, богослов и дидаскал Львовского православного братства Кирилл Транквиллион-Ставровецкий (1570–1646 гг.) в произведении

«Зерцало богословия» свои антропологические изыскания начинает с фразы: «...познай сам себя, яко есть дивное и разумное творение, подобием и образом Божиим, светлостью разумной и бессмертием почтенный от Бога» [7, с. 208]. Декларируется вполне ортодоксальное христианское представление о человеке. Однако последующие рассуждения вызывают другой интерес.

Ставровецкий пишет, что мир сотворен Богом из четырех стихий — огня, воздуха, воды и земли. Таким же образом сотворен и человек: «...от земли у него плоть, от воды — кровь, от воздуха — дыхание, от огня — теплота» [7, с. 236]. Данное утверждение автор заимствовал из Палеи Толковой [3], которая имеет текстуальную связь с «Речью философа» в составе «Повести временных лет» [4]. Характер этих произведений таков, что наряду со святоотеческими мыслями могут излагаться отрывки из апокрифов, или даже из сочинений языческих философов. Кирилл Транквилион-Ставровецкий использует эти конструкции наряду с выдержками из святых отцов.

Антропология Кирилла связана с его онтологией, которая есть реинтерпретация античной натурфилософии. В рассуждениях о свойствах души человека Транквилион-Ставровецкий воспроизводит нечто похожее на Аристотелевскую трехчастную концепцию: подобно растениям человек способен к росту, как бессловесные — подвержен ярости и похоти, и как разумное существо наделен разумом и свободной волей, а также умением различать добро и зло.

Человек у Кирилла есть микрокосмос, или «малый мир» [7, с. 237]. В этом микрокосмосе соединены «земля и небо». Причем при описании устройства человека Кирилл весьма натуралистичен. «Землей» он называет ту часть человека, которая находится ниже пупка, а то, что от пупа до головы, есть «небо». Голова же есть «горний мир», в котором живет ум — высшая сила. Эта высшая сила подобна Богу, пребывающему на небесах, в неприступном свете — вечному, самовластному,

всесильному [7, с. 237]. Интересно, что чувства Кирилл также ставит во взаимосвязь со стихиями мира сего. Вкус — от земли, обоняние — от воды, слух — от воздуха, а от огня — зрение [7, с. 235]. Ум есть образ и подобие Божии, «напереднейшая сила души и страж змыслув ея» [7, с. 235]. Он есть сосредоточение всех сил разумной души — воли, доброты, памяти, мысли, любви, рассуждения, хитрости, а также зрение, обоняние, вкус и слух. Как видно, получается некоторое смешение духовных и телесных сил. Вместе с этим Кирилл Транквиллион разделяет ум как врожденную часть души и разум как ее силу. Разум наполняет свое содержание извне, пользуясь данными чувств. Поэтому он и называется разум (производная от узнавать), а ум же обладает разумением сам в себе, поэтому он «родит и украшает всякие разумы в мире» [7, с. 235]. Ум является властителем — он контролирует мысли и страсти, как те, которые стремятся к горнему, как и те, которые есть дьявольские.

Воззрения на душу Транквиллиона — рационалистичны, и хотя в них и присутствуют богословские элементы, тем не менее философская составляющая в лице аристотелевских, аквинатских и материалистических позиций превалирует. Его мировоззрение не в восточном богомыслии и догматике, а в практическом осмыслении места человека в мире — в поиске истины, добра и красоты.

Для формирования более объективного представления о духе учености того времени рассмотрим антропологические воззрения другого философа-богослова — Кассиана Саковича (1578–1647 гг.), занимавшего в начале 1620-х гг. должность ректора Киево-Братской коллегии. Интерес представляет его «Трактат о душе», изданный в 1625 году. Данный труд интересен прежде всего тем, что, хотя Сакович и повторяет учение о душе Фомы Аквинского, но вписывает его в христианскую сотериологию: «Наука и рассуждение о душе не только прекрасны, но и для знания и спасения нашего весьма необходимы» [5, с. 135–145].

Свои философские рассуждения он, как и Транквилион-Ставровецкий, начинает с мысли, что началом философии является самопознание: «По моему мнению, наибольшая мудрость... состоит в том, чтобы познать самого себя» [7, с. 445]. В своих размышлениях о человеке Сакович придерживается детерминизма и рационализма. В общем он повторяет Аристотелевоучение о душе, считая ее формой природного тела. Он различает три вида души — растительную, чувственную и разумную. Растительная характеризуется питанием, ростом, размножением. Чувственная же душа включает в себя ощущения. Причем Кассиан разделяет эти ощущения на внутренние и внешние. Внешние — это слух, зрение, осязание, вкус, обоняние. Основу внутренних ощущений составляет некое общее чувство, которое называется так потому, что принимает и обрабатывает все внешние чувствования, сводя их в единое целое. Эту мысль автор заимствует (о чем сам и говорит) у Авиценны, который писал, что отдельные внешние чувства являются «слугами» или «вестниками» «королевы» — общего чувства. [7, с. 452]. Также в состав внутренних чувств входят фантазия и память.

Общее чувство не может долго хранить полученную информацию в силу своей мягкости и передает воспринятые сведения фантазии, которая является более твердой опорой чувственной души. Фантазия же в свою очередь формирует новые образы посредством воображения. Особенно эффективно происходит формирование этих образов под воздействием сверхъестественных причин, а также любви и страха. Образы хранятся в памяти и развивают мышление. Память же является не только атрибутом человека, но и животного, вследствие чего Кассиан делает вывод, что чувственная душа происходит из материальных причин, а не создается Богом [7, с. 450].

Далее автор рассматривает версию о происхождении души от семени. Он обращается к Священному Писанию, где говорится о 66 душах, пришедших в Египет с Иаковом: Всех

душ, пришедших с Иаковом в Египет, которые произошли из чресл его... всего шестьдесят шесть душ (Быт. 46:26). Рассуждение следующее — то, что исходит от человеческих колен родится от семени, следовательно, душа родится от семени. Человек рождает подобного себе по законам человеческого рода, руководствуясь велением разумной души. Значит, у человека должна быть разумная душа. К тому же если животные, рождая себе подобных, передают потомству и душу и тело, то тем более и человек может это [2, с. 63]. В пользу естественного происхождения души Кассиан приводит также и нравственный аргумент. Он пишет, что бывают случаи, когда человек зачинается и рождается посредством незаконной связи. Если бы Бог участвовал при этом в сотворении души, то, значит, Он вынужден был бы признать разврат, а это исключено. «А потому и не следует думать, будто Он вообще наделяет душой какие бы то ни было тела». [7, с. 457].

С другой стороны, Кассиан Сакович понимает, что если душа происходит только естественным образом, то нивелируется христианский «фундамент» учения о душе — понятие о ее бессмертии. Душа обладает образом и подобием Божиим, т. к. телу эти качества присвоить нельзя. Соответственно, сущность души — божественная. Данное затруднение Сакович пытается преодолеть через компромиссный вариант, который основывается на мнении блаженного Августина. Состоит он в том, что разумная душа объявляется творением Божиим, но не имеет Божественной природы [2, с. 63]. Таким образом, вопрос о душе переводится из богословской плоскости в телесно-антропологическую. Далее Кассиан развивает учение о местонахождении души. Если бы, согласно учению Церкви, душа находилась бы во всем теле, то повреждение какой-либо части тела повлекло бы к смерти человека. Платон писал, что душа пребывает в мозге, Аристотель полагал, что местоположение души — сердце. Ни та, ни другая точки зрения не устраивают Саковича. Как душа может быть локализована в какой-то малой части, если для

жизни человека требуется одушевление всего тела? Однако для одушевления человеческого тела совсем не нужно, чтобы это делала разумная душа, т. к. ее задача состоит в руководстве процессами сознания в человеке. Здесь Кассиан уподобляет разумную душу Богу, которая подобно Ему пребывает всегда во всем, но в каждом месте по-разному: «...иным способом живет в мозгу, иным — в сердце, иным — в остальных членах, что проявляется в ее действиях и последствиях; ведь глаз не чувствует, ухо — не видит, нога — не разумеет и т. д.» [7, с. 471].

В итоге душа имеет в себе печать образа и подобия Божиего, но при этом является естественной частью человека и действует в соответствии с желанием человека. Отсюда проистекает интерес Саковича к проблеме воли человека. На этом поле он является защитником принципов свободы воли. Он критикует философию т. н. «отрицателей самовластия» [2, с. 65]. Он пишет: «...человек, если бы не имел свободы воли, права делать выбор того или иного, самому решать — идти или не идти и т. д., был бы камнем» [7, с. 471].

Заслуживает внимания глава трактата, посвященная сравнению души человека и душ ангелов. Здесь автор повторяет мнение Фомы Аквинского о разных природах ангелов и человека. Здесь он следует томистской логике, выстраивая размышление по образу силлогизма: хотя ангелы и люди созданы и следуют к одной цели — вечному блаженству, однако же это не является свидетельством того, что они обладают одной сущностью, т. к. ангелы двигаются к вышеозначенной цели без тела, а человек с телом [5, с. 135–145]. Отсюда Сакович также выводит аскетическо-нравственный вывод — несоответствие природ ангелов и людей дают повод для смирения человеческой гордыни, чтобы не считать себя ангелом.

В своем учении о свободе воли Сакович усиливает секуляристское начало своих антропологических воззрений, имеющих место быть в его философии. В этом плане подобно Кириллу Транквиллиону Сакович подвержен

антропоцентрическому мировоззрению, так характерному для того времени. Для него человек — критически мыслящая и свободно действующая личность, которая связана с Богом только происхождением. Главным базисом такой личности является свободная воля.

Интересно рассуждение о возможности размножения человека в раю в безгрешном состоянии. Здесь Кассиан поддерживает Аквината, вступая в противоречие со святоотеческим мнением, а именно мнением свт. Григория Нисского, который утверждал, что в состоянии невинности, которое было присуще первозданному человеку до грехопадения, размножение было доступно, но должно было происходить другим, отличным от современного способом. Сакович делает такое сравнение — представляет двух монахов. Первый — более благочестив, но менее начитан. Второй, наоборот, ученый, но не так благочестив. Так вот, мнение второго будет более правильным, т. к. он знает богословие. Из этого размышления у Кассиана и происходит противоречие святым отцам — он заключает, что и в раю размножение должно было происходить через соитие.

Завершает Кассиан Сакович свой трактат описанием тех мест, куда попадает душа после смерти, последним из которых является пекло. Здесь он воспроизводит католическое учение — вместе с описанием рая и ада также говорит о чистилище. Сам факт существования чистилища он выводит логическим путем на примере молитвенной практики. Пишет, что молиться о святых смысла нет, т. к. они и так пребывают в Царстве Небесном. Также не имеет смысла молиться о грешниках, обреченных на вечное мучение, ибо это уже не поможет. Никто не молится за таких крайних грешников, как, например, Иуда, Нерон или самоубийцы. Значит, существует некое третье место, где пребывают те, которые имеют шанс на исправление своей участи, за кого можно возносить молитвы. «...Можешь назвать это место, как хочешь, должен ты будешь признать, что таковое существует» [7, с. 504], — пишет Кассиан.

При этом очищение душ, находящихся в этом «третьем месте» происходит в основном благодаря нечеловеческим мучениям. Описание третьего места — ада Сакович заканчивает призывом к покаянию. Здесь он подводит итоги своего трактата. Правильное понимание того, что есть человеческая душа, является залогом спасения. А непонимание приводит к трагическим последствиям — либо человек опускается до уровня животного, либо превозносится в своей гордыне, считая себя ангелом. Таким образом, Кассиан Сакович придает античному «познай себя сам» сотериологическое значение [5, с. 135–145].

В итоге, рассмотрев учение о душе Кирилла Транквиллиона и Кассиана Саковича, можно сказать, что, с одной стороны, представления о человеке выражены в христианской латинской парадигме со всеми ее характерными чертами — аристотелевское подразделение души на растительную, душевную и разумную, чистилище и т. п. С другой стороны, налицо влияние европейской философии эпохи Возрождения — антропоцентризм, который выражается не в христианском контексте, а в смысле — «человек — мера вещей», наглядный пример — с ученым и неученым монахом у Саковича. Имеет место, как у Транквиллиона-Ставровецкого, стремление к античным категориям мысли — физиологичность, красота, эстетика. Также присутствует элементы пантеизма, присутствует элемент «согласия» — попытки совмещения традиционного восточного «духовного» и античного «прекрасного». Если брать во внимание вопрос о сущности души, то в понимании Саковича и Транквиллиона-Ставровецкого она телесна и физиологична, что вполне соответствует материалистическому механицизму философии Нового времени. Одним словом, философские взгляды вышеупомянутых русских философов вполне соответствуют духу времени и процессам, происходившим в обществе в тот период.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Георгий Флоровский, протоиерей.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
2. *Замалеев А. Ф.* История Русской Философии. СПб.: Изд-во философского факультета СПбГУ, 2012.
3. *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий* [Электронный ресурс] — URL: <https://www.pravenc.ru/text/1840351.html> (дата обращения 05.09.2023).
4. Палея // Википедия, свободная энциклопедия. [Электронный ресурс] — URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Палея#Содержание> (дата обращения 06.09.2023).
5. *Пуминова Н. В.* «Трактат о душе» Кассиана Саковича: на пересечении философских традиций // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 2 (12).
6. *Сухова Н. Ю.* Духовные школы и духовное просвещение в России (XVII — начало XX в.). Эл. изд. М., СПб., 2013.
7. *Шинкарук В. И.* Памятки братских школ на Украине (Конец XVI — начало XVII ст.). Киев: Наукова думка, 1988.

УДК 234

Диакон Артемий Матвеев
магистрант 2 курса обучения
Калужской духовной семинарии
E-mail: tema1526@yandex.ru

Deacon Artemiy Matveev
2st year master's student
of the Kaluga Theological Seminary
E-mail: tema1526@yandex.ru

**НРАВСТВЕННОСТЬ КАК СПАСЕНИЕ:
СОТЕРИОЛОГИЯ В ТРУДАХ МИТРОПОЛИТА
АНТОНИЯ (ХРАПОВИЦКОГО)**

**MORALITY AS SALVATION: SOTERIOLOGY IN
THE WORKS OF METROPOLITAN ANTHONY
(KHRAPOVITSKY)**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению некоторых аспектов сотериологии митрополита Антония (Храповицкого). Один из важных моментов, отличающих учение митрополита Антония, заключается в нравственном характере его сотериологических размышлений. Митрополит считал, что возрастание в добродетелях является одним из условий спасения: он рассматривал жизнь человека как путь, в течение которого искореняются грехи и укрепляются добродетели. При этом митрополит Антоний утверждал, что невозможно исследовать учение о спасении вне этического контекста. Тем самым митрополит в своих работах соединил догматическое и нравственное богословие, делая акцент на практической составляющей христианской жизни.

Abstract. The article researches some aspects of soteriology of

Metropolitan Antonii Khrapovitsky. One of the most important points that differs Metropolitan's investigation from others is the ethical character of his soteriological researches. Metropolitan wrote that growing in virtues is one of the conditions of salvation: he considered life of a person as a way when sins could be exterminated and virtues could be strengthened. Metropolitan Antonii stated that it was impossible to research soteriology without ethical context. So, in his works Metropolitan united dogmatic and moral theology having emphasized the practical aspect of Christian life.

Ключевые слова: митрополит Антоний (Храповицкий), сотериология, спасение, нравственность, искупление, догмат.

Key words: metropolitan Anthony (Khrapovitsky), soteriology, salvation, morality, redemption, dogma.

Митрополит Антоний (Храповицкий) (1863–1936) является одним из тех отечественных богословов, которые разрабатывали учение о спасении и размышляли о различных аспектах сотериологии. В частности, искуплению и спасению посвящена работа митрополита, носящая название «Догмат искупления» [1]. Митрополит указывает на то, что вопрос искупления, спасения человека является одним из основных вопросов христианства, и именно поэтому сотериология представляет собой тот раздел богословия, который наиболее часто подвергается каким-либо изменениям — не в плане модернизации, а как попытка, напротив, очистить православное вероучение от каких-либо влияний. Под такими влияниями митрополит Антоний понимал прежде всего западные влияния, в частности, воздействие католического богословия с его юридической терминологией, употребление которой неизбежно вело к юридическому пониманию.

Для того, чтобы осмыслить, с чем конкретно иногда полемизирует владыка Антоний в своем опыте построения православной сотериологии, необходимо обозначить ключевые моменты западного богословия относительно спасения, искупления.

Западные богословы, наследующие схоластической традиции, зачастую использовали юридическую терминологию: среди наиболее употребляемых юридических терминов были «оправдание» и «удовлетворение». Именно они описывали отношения человека с Богом в католической, а вслед за ней и в протестантской сотериологии, несмотря на то что протестантство возникло как острая полемика с католичеством. Западные богословы полагали, что Господа оскорбил грех человека, поэтому Господь и стал посылать человеку скорби, болезни, смерть в качестве наказания [6, с. 532–533]. Чтобы «возместить» эту обиду, человек же должен принести Богу удовлетворение за грехи: тогда Господь «сменит гнев на милость». Не говоря уже о том, что такое понимание, конечно, является излишне упрощенным и делает образ Божий чересчур антропоморфным, здесь присутствует важное богословское, а затем и нравственное заблуждение: спасение понимается как возможность избавиться от скорбей, от страданий. Это упрощенное понимание спасения привело, например, к тому, что Католическая Церковь стала продавать индульгенции.

Отечественное богословие до начала XX века испытало на себе влияние западных богословско-философских идей, в том числе в сотериологическом аспекте [5, с. 112], поэтому митрополит Антоний видел одной из задач современного ему богословия выстроить сотериологическую систему, свободную и от подобной юридической терминологии и вообще от юрицизма в понимании спасения, который приводил к неизменным искажениям в учении о спасении. При этом, например, протоиерей Петр Гнедич указывает, что владыка Антоний в своих ревностных попытках создать именно православную сотериологию иногда впадал в некоторые противоречия с пониманием спасения в трудах святых отцов [3, с. 242].

При этом научная рефлексия богословского творчества митрополита Антония в более поздних исследованиях показывает, что владыка не создал своей богословской системы, то есть, строго говоря, его нельзя считать догматистом или богословом

в полном смысле этого слова [3, с. 243–244]. Протоиерей Георгий Флоровский в своем фундаментальном труде «Пути русского богословия» отмечает, что митрополит Антоний не создал каких-либо крупных, значимых богословских произведений, однако обладал способностью талантливо передавать информацию, преподавать, что и запомнилось его студентам [7, с. 427].

Однако это не значит, что наследие митрополита Антония не заслуживает изучения — напротив, он предложил свое понимание учения о спасении, стремясь не только «очистить» отечественную богословскую науку от западных влияний и наслоений, но и максимально приблизить теоретические рассуждения о спасении и искуплении к реальной жизни христианина, найти практические точки соприкосновения теории и практики христианской жизни, сделать так, чтобы жертва Христа была лично воспринята каждым, кто считает себя членом Православной Церкви.

Свой труд «Догмат искупления», посвященный формулированию основ православной сотериологии, митрополит Антоний начинает при помощи приема «от противного»: он говорит о том, что до сих пор не существует ответа на вопрос о том, почему воплощение Христа, Его Страсти, смерть и воскресение стали спасительными для человека, избавив всех людей от рабства греху и от смерти [1]. Далее владыка указывает, что ему известен один более или менее внятный ответ на этот вопрос, однако и этот ответ представляется недостаточным и даже ошибочным: владыка Антоний имеет в виду мысль о том, что лишь воплощение Христово является спасительным, а вовсе не страдания Христа. Однако митрополит называет это мнение не просто ошибочным: он усматривает в нем влияние западных схоластов и их «юридического» богословия, против которого он и выступал. Также владыка описывает трактовку учения о спасении, которая на тот момент главенствовала в учебной догматике в том числе и Православной Церкви: Адам оскорбил Господа своим поступком, и потребовалось некое «карательное страдание», таким образом, Страсти Христовы рассматривают-

ся учебной догматикой, прежде всего, как удовлетворение Богу за грех человека — именно в этом митрополит Антоний видел влияние западной, в первую очередь, католической сотериологии на отечественное богословие искупления.

Как видно из этого краткого обзора первой части труда владыки Антония, в «Догмате искупления» он раскрывает различные точки зрения его современников на спасение [1]. В этой работе владыка, в частности, говорит о том, что некоторые неверно понимают участие Христа в деле спасения человека: они утверждают, что Христос спас человечество Своим воплощением, но не Своими страстями. Однако митрополит называет это ложным, искаженным пониманием: для него учение о спасении является не просто христоцентричным, а основывается на Христовых страданиях, которые он и называет «нашим искуплением» [2, с. 92]. По мысли владыки Антония, вся Евангельская история, начиная с Христова воплощения и заканчивая Его воскресением, должна рассматриваться как единый спасительный акт, который для каждого христианина является личной историей.

Исходя из этого, митрополит делает вывод, что православное понимание спасения должно основываться в первую очередь на этическом аспекте: в этом смысле этика и догматика оказываются тесно связанными и не мыслятся друг без друга. Ключевой вопрос нравственности — борьба добра и зла — может и должен быть перенесен в догматическую область для понимания содержания и смысла спасения.

Переживание Страстей Христовых, по словам владыки Антония, в жизни каждого христианина должно стать шагом к совершенствованию души, к преуспеянию в добродетелях [1]. Здесь нет места юридизму, юридической терминологии, так как человек воспринимает и переживает страдания Христа лично, применяя их в своей жизни, основным конфликтом которой является конфликт добра и зла. Невинный Христос терпит поругания и избиения, от Него отвернулись ученики, самый преданный Его ученик, Петр, трижды отрекся от своего Учителя, однако при этом Христос кротко и смиренно при-

нимает все, вплоть до мучительной смерти, — все это владыка Антоний предлагает транслировать в христианскую жизнь, чтобы показать два нравственных полюса: добро и зло. Таким образом, сотериология митрополита Антония становится этическим, нравственным, а не только догматическим учением.

Митрополит Антоний понимал спасение в его связи с внутренним опытом человека, необходимым как для самосовершенствования, так и для Богообщения [2, с. 83–84], то есть в центре его внимания находились скорее нравственные вопросы. Этику владыка ставит здесь на первое место, указывая, что Православие есть религия подвижничества, активной нравственности, чего нельзя сказать, в частности, о протестантизме, который предложил обрести нравственное «успокоение в Искупителе» [1], тем самым как бы отрицая идею самосовершенствования. Митрополит считал, что именно православное, истинное христианство представляет собой религию преобразования, чуждую понятию прогресса: это означает, что человеческая жизнь направлена на постепенное искоренение страстей, приобретение добродетелей, согласно святоотеческому учению [4].

Соответственно, митрополит Антоний не проводил границы между догматом об искуплении, спасении и христианской нравственностью: для него этика неотделима от догматики, а их разделение ведет только к удалению человека от Церкви. Таким образом, учение о спасении у митрополита приобретает этическую, нравственную направленность.

В контексте сотериологии необходимо упомянуть о своеобразном споре митрополита Антония и профессора Н. Н. Глубоковского, который высказывался о догматических построениях митрополита [2, с. 102]. В частности, Н. Н. Глубоковский высказывался о том, что в учении о спасении, которое сформулировал митрополит Антоний в своих трудах, содержится достаточно спорных моментов, представляющих собой скорее гипотезы или частное мнение автора, но при этом называет идеи владыки Антония «оригинальными» [2, с. 103]. Однако следует отметить, что доводы Н. Н. Глубоковского в богословском пла-

не здесь являются не вполне состоятельными и внятными для того, чтобы говорить о полноценной догматической полемике двух богословов. Более однозначно о воззрениях митрополита Антония на сотериологию отзывался, например, протоиерей Георгий Флоровский, говоря о том, что взгляды владыки на спасение недостаточно объективны и в них отмечается «чрезмерность морализма» [7, с. 679].

Таким образом, точку зрения митрополита Антония на спасение, искупление можно назвать нравственной, этической, так как он считал догматику неотделимой от этики. Эти взгляды нельзя назвать стройной богословской системой; кроме того, взгляды владыки Антония на спасение встретили достаточно много критики среди современных ему богословов. Однако невозможно не отметить оригинальность и актуальность подхода митрополита к вопросу о спасении, который до тех пор рассматривался в основном только с позиций догматических. В своем учении о спасении митрополит Антоний акцентировал этическую сторону, считая ее неотделимой от теоретических рассуждений: теория и практика, по его мнению, не должны разделяться, так как подобное разделение приведет к отделению человека от Церкви.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат искупления [Электронный ресурс]. URL: <https://www.xpa-spb.ru/libr/Antonij-Hrapovickij/dogmat-iskupleniya-8-9.html> (дата обращения — 16.05.2023).

2. *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Просветительский центр «Глагол», 2005. — 382 с.

3. *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. — 496 с.

4. *Горбачев А. А.* О сходствах и различиях в богословии митрополита Антония (Храповицкого) и архиепископа Илариона

(Троицкого) [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/3546585> (дата обращения — 04.04.2023).

5. Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. 2002. № 37. С. 5–127.

6. Огицкий Д., Козлов М., прот. Римско-католическое учение о спасении // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 532–547.

7. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ

УДК 371

Курицина В. А.

кандидат филологических наук,
исполнительный редактор
Издательского совета Русской
Православной Церкви

Kuritsyna V. A.

Candidate of Philological Sciences
executive editor
Publishing Council of the
Russian Orthodox Church

ПИСЬМО СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО, ОБ ОБУЧЕНИИ КРЕСТЬЯНСКИХ ДЕВОЧЕК ГРАМОТЕ И РАЗВИТИЕ ЖЕНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

A LETTER FROM ST. THEOPHAN, THE RECLUSE OF VYSHENSKY, ABOUT TEACHING PEASANT GIRLS TO READ AND WRITE AND THE DEVELOPMENT OF WOMEN'S EDUCATION

Аннотация. В статье рассматриваются аргументы святителя Феофана, Затворника Вышенского, о пользе обучения грамоте крестьянских девочек, которые для его времени можно назвать передовыми взглядами в педагогике. Приведены статистические данные, свидетельствующие о постепенном увеличении количества грамотных женщин и девочек, в том числе на территории уездов с традиционным крестьянским хозяйственным укладом.

Abstract. The article discusses the arguments of St. Theophan, the Recluse of Vyshensky, about the benefits of teaching literacy to peasant girls, which for his time can be called advanced views in pedagogy. Statistical data indicating a gradual increase in the number of literate women and girls, including on the territory of counties with a traditional peasant economic system, are presented.

Ключевые слова: святитель Феофан, Затворник Вышенский, учитель Иов Шумов, церковноприходская школа, обучение грамоте.

Key words: St. Theophan, the Recluse of Vyshensky, teacher Job Shumov, parish school, literacy training.

Письмо святителя Феофана, Затворника Вышенского, народному учителю, который и сам был крестьянином, Иову Ивановичу Шумову, содержит целый ряд аргументов, которые должны были убедить родителей крестьянских девочек отдать их обучаться грамоте. Когда Иов Шумов открыл свою школу, сначала там обучались только мальчики. Очень скоро учитель понял, что следовало бы пригласить учиться и девочек, но его готовность их обучать довольно холодно встретили их родители, которые не видели пока практической пользы от того, что дочери станут грамотными, зато находили причины, по которым это не имеет смысла или даже может привести к нежелательным последствиям.

Проблема обучения грамоте женщин, девочек тогда была по-настоящему актуальной. Например, в отдельных губерниях в 80-е годы позапрошлого века из 100 грамотных было 96 мужчин и 4 женщины [5, 196], при этом из 1000 детей школьного возраста (от 9 до 12 лет) учились 162; из 1000 учащихся детей — 930 мальчиков и 70 девочек [5, с. 202].

Позже грамотных женщин было примерно в четыре раза меньше, чем мужчин. Ситуация в целом была связана с тем, что традиционная крестьянская жизнь была построена так, что в

ней была вовсе не очевидна польза от того, что девочки и женщины станут грамотными. При этом на обучение должно было уйти время, которое воспринималось как оторванное от хозяйственных дел. Поэтому обучать девочек стремились те, кто потом собирался использовать их знания в торговом деле, или же те, кто имел в семье достаточно разных рабочих рук, поэтому время, потраченное девочкой на учебу, почти не отражалось на общем семейном труде и его производительности.

В описанных нами или в целом с ними схожих условиях, исчерпав свое собственное красноречие в спорах с родителями девочек, учитель Иов Шумов написал святителю Феофану письмо, в котором рассказал о своих затруднениях и попросил его совета. Письмо это не сохранилось (или пока не найдено), ответ же святителя Феофана известен. Самая ранняя или одна из самых ранних его публикаций — в книге священника Алексея Боброва о И. И. Шумове [2, с. 17–21].

В ответ на причины для сомнений в пользе от обучения девочек, высказанные крестьянами и перечисленные в письме учителя, святитель Феофан приводит убедительные контраргументы. В рамках статьи их все мы перечислять не будем, остановимся на двух. Святитель Феофан считает, что мальчики и девочки как будущие мужья и жены должны быть примерно одинаково образованы — в случае с крестьянскими детьми одинаково грамотны: «Да ведь мальчики-то все уж умеют читать. Надо и невест им подготовить умеющих читать, чтобы ровнее были. Когда муж и жена умеют читать, то придет праздник, дома будут читать Евангелие, или житие святых, или другую хорошую книгу. То муж почитает, то жена. И время будет идти душеспасительно. И мужу охотнее в праздничное время дома сидеть, когда и жена грамотна». Взгляды святителя Феофана о равенстве образования мужа и жены для того времени можно назвать по-настоящему передовыми. Это становится особенно очевидно, если сравнить приведенные нами строки из его письма и фрагмент письма, полученного матерью ученицы из учебного заведения для девушек гораздо более высокого сословия и уровня образования.

Известный педагог Е. Н. Водовозова в своей книге «На заре жизни» приводит письмо, написанное начальницей пансиона, где обучалась ее старшая сестра, и адресованное матери девушки. Находя знания, успехи в разных дисциплинах, усердие, поведение, черты характера девушки безупречными, начальница все-таки отмечает в ней то, что считает серьезным недостатком: «Но на земле нет совершенств, и я не считаю возможным скрывать от вас и ее серьезных недостатков: несмотря на то что она сделала блестящие успехи в науках, музыке и иностранных языках <...> несмотря на то что она в совершенстве изучила, как я ей уж много раз говорила, все то, что при самых строгих запросах можно требовать от девушки дворянской семьи, она все еще недовольна всем этим и с непобедимым упорством стремится перейти границу знаний, дозволенных порядочной девушке дворянской семьи. С неослабным упрямством <...> доставала она в городе какие-то записки и книги, совсем ненужные для девушки, изучала их по ночам <...> Вот на эту-то страсть к наукам, похвальную в мужчине, но не в девушке благородной, дворянской семьи, а также на ее чрезмерную склонность к интересам и разговорам, несвойственным ее полу, за что девушка получает нелестное для себя прозвище «синего чулка», я нахожу необходимым, сударыня, и указать вам. Почтительнейше прошу вас обратить внимание на эту ее слабость, дабы она не помешала успехам дочери вашей в жизни и свете» [3, с. 291–292]. Подчеркнем еще раз: речь идет о девушке из дворянской семьи, при этом ее стремление получить образование примерно в том объеме, в котором получают его мужчины, начальницей учебного заведения всерьез названо слабостью, указывается, что это может помешать успехам в жизни и в свете. И это, снова подчеркнем, мнение педагога. Для гораздо более образованного сословия в это время даже речь не идет о том, что мужчины и женщины могут получать образование в одинаковом объеме. Начальница пансиона пишет матери своей ученицы, рекомендуя как-то бороться со стремлением дочери к образованию, равному тому, которое доступно мужчинам.

Святитель Феофан же рекомендует крестьянам отдать девочек учиться грамоте, чтобы они с мальчиками как потенциальными супругами в образовании «ровнее были». Он видит условие удачного брака в том числе и в том, что у супругов будет одинаковое образование, одинаковые знания. Скромные — речь о крестьянах, к которым хотя бы начальное образование только приходит, — но одинаковые. И старается помочь учителю Иову Шумову убедить в этом родителей девочек. Еще раз акцентируем внимание на этом важном отличии: в то время, как педагог из учебного заведения для девушек из дворянских семей утверждает, что стремление к объему знаний, примерно равному тому, который может получить мужчина, может помешать успехам девушки в жизни и свете, и стремление к научным знаниям называет похвальным в мужчине, но не в «девушке благородной», святитель Феофан считает правильным в равной степени обучать крестьянских мальчиков и девочек и поощрять тягу к овладению грамотой в тех и других.

В ответ на переживания крестьян, что на обучение дочерей потребуется много времени, которое будет отнято от работы по хозяйству, святитель пишет: «Времени же на обучение много не потребуется. Девочки сметливее мальчиков. Скоро перенимают и навыкают читать». Накопленный к нашему времени опыт педагогики и возрастной психологии, а также эмпирические наблюдения подтверждают правоту святителя Феофана: в начальной школе при овладении навыками чтения, письма и вообще в рамках начального обучения девочки в целом успешнее мальчиков. Для того времени это было точное и смелое наблюдение, для которого требовалось действительно знать процесс обучения детей не понаслышке. Вспомним повесть В. Г. Короленко «Слепой музыкант», процитируем небольшой фрагмент, где речь идет о совместных уроках для слепого мальчика и его зрячей соседки: «Совместное обучение оказалось очень полезным для обоих, Петрусь шел, конечно, впереди, но это не исключало некоторого соревнования. Кроме того, он помогал ей часто выучивать уроки, а она находила иногда очень удачные

приемы, чтобы объяснить мальчику что-либо трудно понятное для него, слепого». Дядя мальчика, как мы помним, выписывал специальную литературу, интересовался педагогикой, но все же не был профессионалом в обучении таких детей, и в целом об их обучении было гораздо меньше знаний, чем есть сейчас. И все-таки в повести у В. Г. Короленко: «Петрусь шел, конечно, впереди» и даже помогал девочке учить уроки.

По свидетельству биографа учителя Иова Шумова священника Алексея Боброва, письмо святителя Феофана убедило крестьян в необходимости отдать девочек обучаться грамоте: «По получении этого письма Иов Иванович не замедлил прочесть его тем из крестьян, которых он сам при всем желании не мог сговорить на отдачу в его школу для обучения девочек и результат оказался вполне удачным. Что можно было сказать против такого письма?! А кроме того, могли ли крестьяне оставаться при своих прежних если не убеждениях, то отговорах, когда они увидели, что сам Владыка немало скорбит об их косности в таком важном деле, как обучение детей грамоте и настолько серьезно отнесся к этому делу, что счел нужным собственноручно написать к их учителю-крестьянину большое письмо. Так, благодаря Владыке, желание Иова Ивановича было вполне достигнуто: скоро в его школу наряду с мальчиками стали поступать и девочки» [2, с. 21].

Статистика показывает, что ситуация с образованием девочек действительно стала постепенно меняться. И в тех губерниях, где крестьянские сельскохозяйственные заботы отнимали много времени, число учащихся девочек к 1915 году было примерно 40% от количества всех учащихся церковноприходских школ и школ грамоты [1, с. 19].

Не менее интересны статистические данные по церковным школам (одноклассным, двухклассным, школам грамоты и воскресным) Курской губернии, опубликованные в 1911 году [6, с. 17]. Эта губерния выбрана для примера как одна из тех, где сельскохозяйственным трудом занималась значительная часть населения и традиционный крестьянский уклад жизни сохра-

нялся во многих семьях. В самом городе Курске таких учебных заведений было 17. В них было 573 учащихся мужского пола и 658 женского. В уездных и заштатных городах было 60 церковных школ и 1584 и 2035 учащихся мужского и женского пола соответственно. В уездах таких учебных заведений — 834, 28622 учащихся мужского пола и 14801 — женского. Всего же по всей губернии получалось 30779 учащихся мужского пола и 17504 — женского. Если смотреть статистические данные по всей губернии, получается, что число учащихся девочек и женщин (ученицами воскресных школ могли быть они) составляет еще менее 40% к этому времени. Но нельзя не отметить, что в самом Курске и других городах число учащихся женского пола выше, чем мужского, и это заметная разница. В уездах же, вероятно, дольше сохранялось непонимание пользы от обучения грамоте девочек из семей, в которых по-прежнему существовал традиционный крестьянский жизненный уклад.

Отметим, что существовали как школы для обучения мальчиков и девочек, так и мужские и женские церковноприходские школы. Наличие последних тоже свидетельствует о том, что число учащихся девочек возросло. В Санкт-Петербурге в 1909 году проходила Всероссийская церковно-школьная выставка. Среди ее участниц была, например, Селинская женская церковноприходская школа, которая представила на выставке историческую записку о школе с планом, три тетради письменных работ, три фотографии, одни «вязенки» шерстяные, одни чулки бумажные, два кружева по полотенцу и два полотенца вышитых [4, с. 78]. Список привезенных на выставку предметов дает общее представление об основных направлениях работы школы в обучении и воспитании ее учениц.

Святитель Феофан в своем письме совершенно справедливо указывал, что грамотные родители не захотят оставить своих детей неграмотными, поэтому, если обучить «всех мальчиков — и, о если б и девочек! — закваска будет положена, и грамота уже не переведется на селе». Все большее количество грамотных людей в селах и деревнях в начале XX века и все больший процент среди них девочек и женщин подтверждают его мысли.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ануфриев В. В.* Становление и развитие системы образования в Российской провинции во второй половине XIX — начале XX века: на материалах Курской губернии: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.02. — Курск: 2007. — 26 с.
2. *Бобров Алексей, свящ.* Крестьянин Иов Иванович Шумов и его просветительская деятельность в кругу своих поселян (Биографический очерк) / Сост. свящ. Алексей Бобров. — Владимир: тип. П. О. Новгородского, 1882. — 50 с.
3. *Водовозова Е. Н.* На заре жизни: в 2 т. Т. 1. — М.: Книжный Клуб Книговек, 2018. — 480 с.
4. Каталог Всероссийской церковно-школьной выставки (11 мая — 20 июня 1909 г.). — Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1909. — [2], 154, 374 с.
5. Курская губерния: итоги статистического исследования. — Курск: Типография губернского земства, 1887. — 488 с.
6. Учебные заведения Курской губернии / Сост. Н. И. Златоверховников. — Курск: Кур. губ. стат. ком., 1911. — 25 с.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В СБОРНИКЕ «ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ»

В начале статьи с выравнением по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК); УДК определяется (см. справочник УДК: <http://teacode.com/online/udc/>)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (500–800 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- описание материалов и методов исследования
- результаты исследования
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке.

I.1. Публикуемые материалы должны быть результатом самостоятельного исследования. Не допускается цитирование без ссылок на источник (плагиат), а также использование слишком длинных цитат из чужих работ. Статьи или их фрагменты, публикуемые в Журнале, не должны быть ранее нигде опубликованы. В конечном библиографическом списке должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

I.2. Формат файла: для MSOffice (doc). В случае использования нестандартных шрифтов (греческого, древнееврейского и пр.) должны быть дополнительно представлены как файлы этих шрифтов, так и файл текста статьи в формате pdf.

I.3. Шрифт — Times New Roman, кегль 14. Междустрочный интервал — одинарный; отступ абзаца — 1,25 см. верхнее и

нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое – 1,5 см; выравнивание по ширине. Страницы не нумеруются. Сноски оформляются в тексте, в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке.

1.4. При оформлении списка источников и литературы в конце статьи руководствоваться требованиями ГОСТ Р7.05-2008.

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое – 1,5 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	одинарный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

ББК 86.372
УДК 271.2

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

Компьютерная верстка Крупина М. В.
корректор Шаибова Т. К.

Учредитель – Централизованная Православная Религиозная
Организация – Калужская епархия Русской Православной Церкви
(Московский Патриархат)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых
коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС77-83049 от 07 апреля 2022 г.

Адрес редакции, издательства:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: trp@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: Капалин Г. М.
(митрополит Калужский и Боровский Климент)

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул. Подъёмная, д. 12 стр. 1, оф. 414.
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер №307
Дата выхода в свет 20.11.2023
Распространяется бесплатно

ISSN 2658-5278

12+

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

