



# Труды

по русской патрологии

Аскетика

Богословие

История

Филология и  
Источниковедение

Научный журнал  
Калужской  
духовной  
семинарии

ISSN:2658-5278

2024 №1 (21)

# ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ  
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 1 (21)



# WORKS ON RUSSIAN PATROLOGY

SCIENCE JOURNAL OF THE  
KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY



№ 1 (21)

ББК 86.372

УДК 271.2

По благословению  
Высокопреосвященнейшего Климента  
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р24-407-0185

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;  
иерей Димитрий Шатов, кандидат богословия

ISSN 2658-5278

© 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 R24-407-0185

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)

priest Dimitry Shatov, PhD (Theology)

ISSN 2658-5278

© Kaluga Theological Seminary

© Kaluga Diocesan Administration

# СОДЕРЖАНИЕ

## РАЗДЕЛ I. АСКЕТИКА

*Иерей Павел Карпенко*

Апология учения об умной молитве в трудах преподобного  
Паисия (Величковского)..... 9

*Исаков О. И.*

Значение поста для души и тела человека. Взгляд  
святителя Феофана Затворника ..... 16

## РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

*Иерей Александр Земцов*

Философские проблемы антропологии в трактовке  
прав. Иоанна Кронштадтского ..... 27

*Диакон Артемий Матвеев*

Учение о спасении в контексте экклесиологии:  
труды архиепископа Илариона (Троицкого)..... 33

*Диакон Максим Тихоцкий*

Экклесиологические воззрения А. С. Хомякова ..... 42

## РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ

*Иеромонах Пафнутий (Фокин)*

Святитель Феофан Затворник и Свято-Троицкая Лавра ..... 50

*Протоиерей Геннадий Перебейнос*

Оптинские ученики преподобного Паисия (Величковского)..... 58

*Иванов А. С.*

Жизненный подвиг епископа Иеремии (Соловьева) Затворника ..... 68

## РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ

*Иерей Константин Комаров*

Эстетизм К. Н. Леонтьева как элемент русской культуры ..... 81

*Гречишников Серафима Сергеевна*

Патристика как классика..... 87

## РАЗДЕЛ V. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*Иерей Питурич Золотов*

Святитель Феофан Затворник как переводчик  
святоотеческих трудов ..... 95

## CONTENT

### SECTION I. ASCETICISM

*Priest Pavel Karpenko*

The apology of the doctrine of intelligent prayer  
in the writings of st. Paisius (Velichkovsky) ..... 9

*Isakov O. I.*

The importance of fasting for the human soul and body.  
The view of St. Theophan the Recluse ..... 16

## SECTION II. THEOLOGY

*Priest Alexander Zemtsov*

Philosophical problems of anthropology in the interpretation of rights. John of Kronstadt.....27

*Deacon Artemiy Matveev*

The doctrine of salvation in the context of ecclesiology: works archbishop Hilarion (Troitsky) .....33

*Deacon Maxim Tikhotsky*

Ecclesiological views of A. S. Khomyakov .....42

## SECTION III. HISTORY

*Hieromonk Paphnutius (Fokin)*

St. Theophan the Recluse and the Holy Trinity Lavra..... 50

*Archpriest Gennady Perebeynos*

Optina disciples of st. Paisius (Velichkovsky) .....58

*Ivanov A. S.*

The life feat of bishop Jeremiah (Solovyov) the Recluse .....68

## SECTION IV. PHILOSOPHY

*Priest Konstantin Komarov*

K. N. Leontiev's aestheticism as an element of russian culture .... 81

*Grechishnikova Seraphima Sergeevna*

Patristics as a classic..... 87

## SECTION IV. PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

*Priest Pitirim Zolotov*

St. Theophan the Recluse as a translator of the patristic works....95

## РАЗДЕЛ I. АСКЕТИКА

УДК 243

**Иерей Павел Карпенко**  
магистрант 2 курса обучения  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: karpenkopavel9@gmail.com

**Priest Pavel Karpenko**  
2st year master's student  
of the Kaluga Theological Seminary  
E-mail: karpenkopavel9@gmail.com

### АПОЛОГИЯ УЧЕНИЯ ОБ УМНОЙ МОЛИТВЕ В ТРУДАХ ПРЕПОДОБНОГО ПАИСИЯ (ВЕЛИЧКОВСКОГО)

### THE APOLOGY OF THE DOCTRINE OF INTELLIGENT PRAYER IN THE WRITINGS OF ST. PAISIUS (VELICHKOVSKY)

**Аннотация.** В данной работе представлены рассуждения преподобного старца Паисия (Величковского) на тему умной молитвы, основанные на Священном Писании и подтвержденные опытом таких святых отцов, как святитель Иоанн Златоуст, святитель Григорий Палама, святитель Симеон Солунский, мнения которых мы находим в переводах святого Паисия. Проведенный анализ творений преподобного Паисия актуален для современного читателя, так как заинтересованность современности в духовной жизни очень низкая, а данная работа включает в себе основные мысли старца на тему умной молитвы, также содержит учение великих святых отцов, которые вместе с мнением преподобного основываются на Священном Писании и несут один спасительный смысл.

**Abstract.** This work presents the arguments of the Venerable Elder Paisius (Velichkovsky) on the topic of intelligent prayer, based on the Holy Scriptures, and confirmed by the experience of such holy fathers as St. John Chrysostom, St. Gregory Palamas, St. Simeon of Thessalonica, whose opinions we find in the translations of St. Paisius. The analysis of the works of St. Paisius is relevant for the modern reader, since the interest of modernity in spiritual life is very low, and this work contains the main thoughts of the elder on the topic of intelligent prayer, also contains the teachings of the great holy fathers, which, together with the opinion of the monk, are based on Holy Scripture and carry one saving meaning.

**Ключевые слова:** Иисус Христос, преподобный Паисий (Величковский), аскетика, молитва, умное делание.

**Key words:** Jesus Christ, Reverend Paisii Velichkovsky, asceticism, prayer, smart work.

Умная молитва была непрерывным деланием святых отцов. Внутренней молитвой, посредством которой они просветились любовью к Богу и ближним и сумели, с помощью Божией, очиститься от страстей и пороков, оскверняющих душу, занимались отцы в общежитиях, в пустынях, на Синайской, Афонской горах, в скитах и других местах, где подвизались святые.

Преподобный Паисий (Величковский) говорил о том, что за усердие и самоотверженный подвиг тех, кто решил отречься от этого мира и всецело посвятить себя служению Богу, Господь даровал своим подвижниками многочисленные дары Святого Духа. Одному был дарован дух прозорливости и исцелений, другому дар слова, третьему боговидение и дар молитвы и так далее, но все эти дары присутствовали в святых людях для того, чтобы помогать людям в трудных ситуациях и тем самым приводить их к Богу [5].

Преподобный Паисий писал о том, что по промыслу Божию для хранения отеческих преданий (и чтобы в последние времена это спасительное дело не было совершенно оставлено верующим в Истинного Бога народам, так как Господь предвидел повсеместное духовное падение христиан) богоносные отцы, исполнившись Святого Духа, написали книги об умной молитве, в которых они заключили опыт древних подвижников и учителей. Кто-то писал то, чему научил автора его старец, кто-то описал собственный духовный опыт, но все авторы духовной литературы, направленной на способы достижения молитвы Иисусовой, писали по научению Святого Духа для сохранения опыта отцов.

К сожалению, многие из них были утеряны, но монахи и отшельники, несмотря на скудное количество необходимых для совершенствования в молитве книг, с помощью Божией развивались в своей духовной жизни благодаря той части наследия, которая осталась цела. Тогда появились противники умной молитвы, которые разными способами пытались истребить ее из обихода христианской жизни.

Причины хулы и поношения священной молитвы по преподобному Паисию:

1. Неразумное чтение Священных Писаний.
2. Недоверие к учению святых отцов, которые писали об умном делании ради нас самих по Богоданной им мудрости.
3. Невежество хулителей, которые либо никогда не изучали творений святых отцов о молитве, либо просто не поняли написанного.

Старец Паисий переживал как за самих хулителей сердечной молитвы, так и за тех, кому может навредить эта хула. Он говорил, что если бы хулители спасительной умной молитвы прочитали с верой и с вниманием труды святых отцов, посвященные этой теме, то Господь, видя их усердие, не допустил бы им впасть в это духовное развращение, но наоборот, разжег бы в них неизреченную Свою любовь, даровал благодать, раскрыл окаменелое сердце к принятию этого делания.

Для того, чтобы изменить заблудших людей, направленных против непрерывного призывания имени Иисуса Христа, преподобный Паисий не видел иного способа, кроме собственного примера благочестивой жизни. Если ненавистники Иисусовой молитвы увидят ее плоды в подвижниках, которые живут по евангельским заветам и подражанию жизни святых отцов, то не нужно будет тратить время на споры и доказательства.

Благодаря трудам преподобного Паисия (Величковского) мы имеем множество переведенных святоотеческих творений, в которых содержатся ответы практически на все вопросы по достижению непрерывного делания и духовной жизни в целом.

Богоносный отец Нил Синайский говорил, что умная молитва была дана еще в раю первому человеку. Святой Нил, обучая молившихся хранить молитвенный плод, чтобы их труд не пропал напрасно, говорил так: «Помолившись как должно, ожидай того, чего не должно, и стань мужественно, храня плод свой. Ведь на это определен ты сначала: делать и хранить. Потому, сделав, не оставь труд нестергомым: в противном случае ты не получишь никакой пользы от молитвы» [1, с. 19].

Российское светило Нил Сорский объяснял эти слова так: «Писание говорит, что Бог, сотворив Адама, поместил его в раю делать и хранить рай. И здесь святой Нил Синайский делом райским назвал молитву, а хранением — соблюдение от злых помыслов по молитве» [1, с. 19]. Также и преподобный Дорофей в своем первом поучении писал, что первый человек, помещенный в раю, пребывал в молитве. Получается, что Бог, создав человека по образу и подобию Своему, ввел его в рай соделывать сады бессмертные — что и есть, по святому Григорию Богослову, мысли Божественные, чистейшие и высочайшие.

Мысли преподобного Паисия совпадают с мыслями этих святых отцов: он объяснял, что пребывание чистой душой

и чистым сердцем в постоянной зрительной, благодатной молитве и есть видение Бога, которое первозданный человек хранил как дело райское. Поэтому велика сила умной молитвы, которая имеет свое начало еще от пребывания людей в раю [2].

Яркий пример умной молитвы, по словам Григория Паламы, являет нам Сама Богородица, когда Ее ввели во Свята Святых, где Ее сердце исполнилось сожаления о падшем человеческом роде и там Она обрела умную молитву о помиловании человека.

Святитель Василий Великий объясняет слова пророка: *«Благословлю Господа на всякое время, выну хвала Его во устех моих»* (Пс. 33:2), которые учат нас об умных устах и умном действии, но при этом создается впечатление, что пророк говорит о невозможных вещах: *«...выну хвала Его во устех моих»* (Пс. 33:2). Как можно устами непрестанно славить Бога, ведь когда мы разговариваем о житейских делах, то не возносим славу Ему, или же когда спим, когда едим, пьем воду и так далее, но пророк говорил не о физических устах, но о мысленных, которые всегда могут иметь память о Боге, как сказано: *«...расшири уста твоя, и исполню я»* (Пс. 80:11). Утвердившаяся в душе память Божия может именоваться хвалой, которая непрестанно возносится, даже и во время сна. Такой человек, по апостолу Павлу, все делает во славу Божию: *«Аще бо яст праведный, аще ли пьет, аще иное что творит, вся во славу Божию творит»* (1 Кор. 10:31).

Преподобный авва Исаия-отшельник говорил об Иисусовой молитве, совершаемой мыслью, словами Писания: *«...согрея сердце мое во мне, и в поучении моем разгорится огонь»* (Пс. 38:4). Поучение и есть молитва Иисусова [3].

Данные примеры из творений святых отцов, которые мы имеем благодаря переводческой школе прп. Паисия, доказывают нам, что все учения святых отцов, касающиеся тайной молитвы, основаны на Священном Писании [4].

Можно сказать, что внутренняя молитва — это меч духовный, данный нам Богом для нашего спасения.

Старец Паисий на протяжении всего времени своего старчества в молдавских монастырях обучал братию умной молитве, приводя множества доказательств и свидетельств великого почитания святыми отцами внутренней молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя».

Разделяя различные виды молитвы, он давал советы и учил подвижников благочестия разных духовных уровней. Он говорил о том, что умно-сердечная молитва является сильной только преуспевающим в духовном деле; для тех, кто еще недостаточно укрепился, но уже имеет некий духовный опыт, характерно пение псалмов, а для тех, кто только начинает свой путь и стоит на самой первой ступени подвижнической лестницы, преподобный советовал добродетели, которые лежали в основе всех подвигов и без которых нельзя вступить и на самую первую ступень. Эти добродетели — послушание и труд.

Великие и трудные подвиги любимого многими старца самым прямым образом оказали влияние на множество российских монастырей, таких как Софрониевская, Глинская, и в особенности Оптиная пустынь, определившими во многом духовное возрождение русского народа в XIX веке. Все они были подражателями наследия преподобного старца Паисия.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ефимова П.* Издание третье Афонского Русского Пантелеимонова монастыря // Об умной или внутренней молитве. Москва, Типолиитография, Большая Якиманка, собств. дом, 1902. — 47 с.

2. *Иоанн Златоуст. свт.* Беседы на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-ioanna/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-ioanna/) (дата обращения 10.09.2023).

3. *Паусий (Величковский). прп.* Против хулителей умной молитвы. [Электронный ресурс] URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Paisij\\_Velichkovskij/molitva/1](https://azbyka.ru/otechnik/Paisij_Velichkovskij/molitva/1) (дата обращения 11.09.2023).

4. *Паусий (Величковский). прп.* О происхождении молитвы [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Paisij\\_Velichkovskij/molitva/2](https://azbyka.ru/otechnik/Paisij_Velichkovskij/molitva/2) (дата обращения 11.09.2023).

5. *Паусий (Величковский), прп.* Об умной или внутренней молитве. Издание третье. М.: типо-литография Большая Якиманка, 1902. — 48 с.

УДК 241.72

**Исаков О. И.**

магистр богословия,  
заведующий Кабинетом русской патрологии  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: oleg.isakov.92@internet.ru

**Isakov O. I.**

Master of Theology,  
head of the Office of Russian Patrology  
Kaluga Theological Seminary  
E-mail: oleg.isakov.92@internet.ru

## **ЗНАЧЕНИЕ ПОСТА ДЛЯ ДУШИ И ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА. ВЗГЛЯД СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

## **THE IMPORTANCE OF FASTING FOR THE HUMAN SOUL AND BODY. THE VIEW OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE**

**Аннотация.** В данной статье автор рассматривает аскетическое учение святителя Феофана Затворника в части понимания поста и его значения для души и тела человека. В своих письменных трудах, в особенности в эпистолярном наследии к мирским лицам, Вышенский святитель подробно рассматривает аспект поста применительно к различным условиям жизни мирских людей, что в настоящее время особо ценно и актуально для современного верующего человека, желающего в своей земной жизни положить начало борьбы с грехом и истребления терзающих его страстей.

**Abstract.** In this article, the author examines the ascetic teaching of St. Theophan the Recluse in terms of understanding fasting and its significance for the human soul and body. In his written works,

especially in the epistolary legacy to lay people, the Vyshensky saint examines in detail the aspect of fasting in relation to various living conditions of worldly people, which is currently especially valuable and relevant for a modern believer who wants to begin the struggle against sin and the extermination of the passions tormenting him in his earthly life.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, духовная жизнь, пост, покаяние, воздержание, грех.

**Key words:** St. Theophan the Recluse, spiritual life, fasting, repentance, abstinence, sin.

В настоящее время тема поста и его соблюдения особо актуальна для современного мирского человека. Накануне многодневных постов, в особенности — Великого и Рождественского, интернет-сайты пестрят множественными публикациями о правилах и традициях наступающего поста, а приходские священники сталкиваются с массой вопросов паствы о том, как именно поститься человеку, который живя в условиях мирской жизни, обременен различными как семейными, так и трудовыми заботами. К сожалению, можно констатировать, что современный человек далеко не всегда понимает истинный смысл и значение поста. Так, весьма часто период Великого поста некоторые люди, в особенности молодые женщины, воспринимают как «весеннюю диету», которая, по их мнению, способна восстановить фигуру и подготовить ее к летнему сезону. Указанное ложное понимание формируется у таких людей по причинам как банальной невоцерковленности (когда человек приходит в храм изредка, исключительно чтобы поставить свечу и отдать записки в большие праздники), так и под воздействием современного интернет-пространства, где часто содержится ложная и искаженная информация о Церкви и духовной жизни человека. Вместе с тем, даже среди во-

церковленных людей, чад Церкви Христовой можно встретить точку зрения о «неважности», второстепенности постного делания для мирского человека. «Я не пощусь, так как не вижу смысла отказываться от полезной для физического здоровья белковой пищи. Я не монашествующий», — говорит первый человек. «Я не пощусь, так как сильно устаю на работе и мне нужны силы», — говорит второй человек. «Я не пощусь, так как это неважно, а главное молитва и творение добра», — говорит третий человек. Такие и другие доводы священники слышат на исповеди регулярно. Все вышеуказанное говорит нам о том, что современный человек, даже и воцерковленный, мало осведомлен об учении Матери Церкви о посте и его благотворном значении на весь человеческий состав. По этой причине сегодня как никогда нам крайне необходимо изучать святоотеческое предание как в общем, так и в части учения о посте. Особое место в русской патрологии занимают аскетические воззрения святителя Феофана Затворника, который опытным путем познал благотворное значение поста не только для души, но и для тела человека.

Прежде всего, следует отметить, что в своей аскетической системе святитель Феофан Затворник предавал посту как аскетическому средству особую значимость. Так, в переписке с мирскими лицами Вышенский святитель часто приводил мысль о том, что пост — это одно из первых дел православного христианина как монашествующего, так и мирского человека. Обосновывая данную позицию, святитель Феофан отмечал, что пост помогает человеку победить в себе различные пороки и страсти [1, с. 188], а также, имеет способность удерживать в самом человеке его смиренные чувства [9, с. 207]. В вышеуказанных словах мы можем заметить, что Вышенский святитель стремится объединить монашествующих и мирян в аскетическом делании христианина. Вообще, излагая свое аскетическое учение, святитель Феофан, ссылаясь на древних отцов Церкви, нередко приводил мысль о единстве монашеского и мирского делания. Так, в своем эпистолярном наследии к мирским ли-

цам приводил мысль о том, что как монашествующие, так и миряне имеют объединение в самом главном, а именно — в желании каждого стать истинными христианами, а также в единстве духа и внутреннего расположения. В качестве доказательства данных идей святитель Феофан приводил в своих письмах слова апостола Павла к Ефесянам, в которых говорится о том, что мы имеем единого Господа, одно тело, один дух, одну веру, одно Крещение (Еф. 4:4–5) [3, с. 204–205]. Таким образом, по мысли святителя Феофана, аскетические наставления к монашествующим, в том числе о необходимости поста, также имеют прямое применение и к мирянам.

В своих проповедях святитель Феофан Затворник приводит мысль о посте как важнейшем элементе «божественного дыхания» Церкви Христовой в целом и каждого христианина в частности. Так, в слове к Тамбовской пастве Вышенский святитель, доказывая важность поста, приводит для простых людей наглядный пример, определяющий и характеризующий пост как элемент «божественного дыхания». Он указывает, что человечество в день сошествия Духа Святого на апостолов вдохнуло Божественного Духа и с того дня оно (человечество) и Церковь Христова дышит Им непрерывно. В начавшемся «дыхательном» процессе святитель выделяет определенные элементы (органы) дыхания: легкие, каналы легких, движения (колебания) груди. Итак, по мысли святителя Феофана Затворника, Церковь Христова — это легкие. В них совершается само дыхание Духа Святого. Каналы легких — это освятельные действия Церкви, то есть установленные святыя таинства. Движение (колебание) груди — это годовое движение священнодействий Христовой Церкви, где особо выделяются многодневные и однодневные посты [6, с. 180–181]. Таким образом, в данном примере святитель Феофан позволяет нам наглядно увидеть важность поста, являющимся важнейшим элементом «божественного дыхания» Церкви Христовой и каждого его члена.

В эпистолярном наследии святителя Феофана Затворника к

мирским лицам мы можем увидеть, что он предлагает своим корреспондентам двойственный подход к определению поста и его сущности. Так, в письме некоей NN, датируемым 22 февраля 1890 года, святитель Феофан определяет пост в качестве «смотра» (то есть осмотра) человеком собственной души, и «бани», в которой человек оmyвает свою душу от грехов. Развивая данную точку зрения, Вышенский святитель приводит мысль, согласно которой Бог устанавливает для человека пост с той целью, чтобы тот, в период постного делания осмотрел свою душу, а именно — нашел в ней греховные расположения и наклонности. В свою очередь, раскрывая значение поста как «бани», святитель указывает, что через пост как «баню», человек очищается и оmyвается от «ветхого» — то есть греха [9, с. 24–25]. Таким образом, мы видим, что святитель Феофан Затворник предлагает нам рассматривать пост как определенный процесс, который приводит человека к изменению его души. Так, если на первом этапе человек, по мысли святителя, всматривается в себя, производит «смотр» души с целью поиска внутри себя греха, а на втором этапе происходит процесс очищения, оmyвания человеческой души от той греховной скверны, которая была ранее обнаружена человеком на первом этапе (смотра).

Обосновывая своим корреспондентам важную значимость поста для человека, святитель Феофан указывает, что пост — есть средство к возвращению человеком ранее утерянного рая. В данном аспекте Вышенский святитель проводит параллель между грехопадением прародителей и постным деланием человека. Так, он отмечает, что именно нарушение поста (вкусение запретного Богом плода) стало причиной того, что первый человек был изгнан из рая, пост же, по мысли святителя, призван помочь человеку вновь вернуть утерянный прародителями рай. Обосновывая свою позицию, святитель Феофан приводит мысль о том, что человек, приступивши к постному деланию, начинает проявлять заботу о своей душе. Эта забота, по мысли святителя, означает и заботу постящегося человека

о своем спасении, которая в свою очередь направляет человека к достижению Божиего Царствия [3, с. 219–220]. Таким образом, можно отметить, что пост — есть действенное средство к достижению человеком спасения во Христе.

Согласовываясь с общей святоотеческой мыслью, святитель Феофан Затворник разделяет пост на духовный и телесный. Сущность духовного поста по мысли святителя Феофана заключается в упорядочении человеком собственных мыслей и чувств [7, с. 73–74]. Таким образом, человек побуждается к проведению внутри себя кропотливой работы, в ходе которой он приводит в порядок и нормализует свои ощущения, помыслы и чувства. Такую работу, к которой побуждает постящегося святитель Феофан, можно охарактеризовать как

своеобразный внутренний контроль, в ходе которого человек особо следит за своими внутренними движениями, мыслями, ощущениями, и в случае нахождения внутри себя каких-либо греховных мыслей, такой человек призван отказаться от них и отбросить от своего ума. Наоборот, в случае обнаружения внутри себя добрых и угодных Богу мыслей и ощущений, человек призывается к стяжанию, «возгреванию» их в своем сердце и реализации оных во внешних — добрых делах. В указанном аспекте Вышенский святитель отмечает, что подобное возгревание добрых мыслей и ощущений возможно при наличии у человека чувства внутреннего сокрушения, покаяния и что самое главное — это наличие веры и возжелания Бога [9, с. 126].

Рассматривая в своих письмах аспекты поста телесного, святитель Феофан указывает корреспондентам на необходимости понуждения себя к воздержанию [7, с. 73–74]. По мысли Вышенского святителя, воздержание несет для человека пользу так как именно оно может дать такому человеку опыт в самообладании. Этот опыт в свою очередь, поможет человеку в его борьбе с греховными наклонностями так, вследствие чего, грехопадения будут совершаться этим человеком реже [9, с. 10].

Кроме того, святитель Феофан отмечает, что воздержание — это орудие, которое ограждает от страстей телесные органы

человека. Здесь следует отметить, что Вышенский святитель в своих творениях особо подробно остановился на вопросе взаимосвязи страстей с телом человека и его органами. Так, телесными органами человека святитель именуется верхние отделы пищеварительной системы: желудок, глотка и ротовая полость, а также органы вкусового восприятия (воспринимающие ощущения вкуса). Далее, развивая идею о влиянии страстей на данные органы, святитель Феофан выделяет страсти, которые воздействуют на данные органы. Такими страстями по святителю Феофану являются: обжорство, пьянство, многоядение, лакомство и роскошь [5, с. 103]. Таким образом, когда человек во время поста воздерживается, например, от излишнего потребления пищи, то он приучает себя к контролю за соответствующим телесным органом, а этот контроль в свою очередь помогает человеку приобрести своеобразный аскетический опыт и не впасть в более тяжелые согрешения.

Рассматривая практический аспект телесного воздержания во время поста, святитель Феофан Затворник указывает, что постящемуся человеку надобно оставлять себя после приема пищи немного голодным и «не есть досыта» [9, с. 67–68]. Для выполнения этой цели Вышенский святитель советует каждому постящемуся измерять для себя количество употребляемой пищи, необходимого для поддержания телесных (физических) сил. Кроме того, святитель Феофан говорит о необходимости ограничения себя постящимся не только в количестве и характере пищи, но и в естественном сне [4, с. 439].

Следует особо отметить, что святитель Феофан в письмах к мирским лицам особо подчеркивает на необходимость соблюдения человеком как духовного, так и телесного поста. Так, по мысли Вышенского святителя, ум и сердце человека во время поста должны прибывать в Боге, а сам человек без ропота и с любовью призван отсечь от себя все удобное и желаемое как в духовном, так и в телесном плане [2, с. 616–617]. Также в одном из своих писем, святитель Феофан приводит мысль о том, что человек должен исполнять (держать) пост по требовани-

ям своей внутренней (духовной) жизни [9, с. 204–205]. В свою очередь, данная мысль позволяет нам говорить о духовном посте — как первичном, относительно поста телесного, который не является автономным, но обязательно должен соблюдаться человеком сообразно с его внутренним деланием и требованиями духовной жизни.

На основании вышеизложенного можно определить, что, по мысли святителя Феофана, пост — это определенное самоограничение, содержанием которого является духовное бодрствование (работа над собой) и телесное воздержание, при котором второе (телесное воздержание) без какого-либо умаления ставится в зависимость и подчинение первому. Данные мысли святителя Феофана в настоящее время весьма актуальны и важны, так как они указывают на ложность воззрений некоторых современных людей, считающих телесный пост неважным и ненужным, а равно и тех людей, которые ограничивают свое постное делание исключительно «пищевой диетой» без акцента на внутренний (духовный) пост и работу над собой.

Переходя к практическим вопросам постного делания, необходимо отметить, что святитель Феофан Затворник советует родителям с ранних лет приучать своих детей к постному воздержанию. Так, он указывает, что каждый родитель с первых лет жизни своего ребенка должен остепенять его плоть и приучать к контролю за ней. В данном аспекте Вышенский святитель замечает, что такая работа родителей весьма полезна для будущего внутреннего становления ребенка, так как она помогает ему приобрести навыки по свободному управлению собственными душевными и телесными потребностями. Здесь святитель Феофан приводит мысль о том, что каждый родитель должен контролировать количество и качество пищи, употребляемой ребенком, так как неумеренная и неправильная «первая закваска» способна сформировать у ребенка и впоследствии развить такие страсти, как сластолюбие и чревоугодие [4, с. 55–56]. Таким образом, можно заключить,

что работа, к которой призывает родителей святитель Феофан Затворник, очень важна, так как она весьма полезна и плодотворна для души и тела ребенка, поскольку способна предупредить в нем развитие душевредных страстей.

В переписке с мирскими лицами святитель Феофан указывает на необходимость неуклонного соблюдения мирянами установленных Церковью четырех многодневных постов, а также всех постных дней (среду и пятницу). Вместе с тем Вышенский святитель замечает, что вне многодневных постных дней мирянину достаточно соблюдать среду и пятницу без возложения дополнительных постных дней [8, с. 156]. Также, видя заблуждения среди верующих людей об умалении некоторых многодневных постов относительно других постов, святитель Феофан Затворник приводит о мысль о том, что каждый человек должен наравне (одинаково) почитать и соблюдать все четыре многодневных поста. Так, например, он замечает, что, несмотря на особую важность и строгость Великого и Успенского постов, христианин призывается Церковью с таким же отношением и ревностью соблюдать и другие многодневные посты (Рождественский, Петров пост) [9, с. 58].

Упоминая благотворную роль постного делания на человеческую душу, святитель Феофан также особо останавливался на его влиянии (поста) и на телесный состав человека. Так, в одном из своих писем он отмечает, что постническая жизнь является для человека лучшим средством для его процветания и сохранения здоровья (как духовного, так и физического). Обосновывая указанную мысль, Вышенский святитель замечает, что слезы, чувство покаяния, сокрушенный дух, слезы, которые сопровождают человека во время постного делания, придают ему силы, а душе даруют состояние отрады. По мысли святителя, молитвенное делание (которое является частью постного делания) вводит дух человека в область Божию, где находится «корень жизни», от которого причащается весь трехсоставный (трихотомический) состав человека — дух,

душа, тело [9, с. 153–154]. Таким образом, пост представляет собой действенный способ для улучшения и сохранения здоровья человека, причем как духовного, так и физического.

На основании вышеизложенного мы видим, что святитель Феофан Затворник придает посту важнейшее место среди всех остальных аскетических средств и приемов. Пост важен не только монашествующим, но и мирянам. Обобщая мысли святителя Феофана по поводу поста, можно заключить, что пост представляет собой совокупность духовных и телесных ограничений, призванных помочь человеку объективно взглянуть в свою душу, увидеть в ней грех и начать борьбу с ним. При этом благодатные плоды постного делания распространяют свое воздействие не только на душу человека, но и на его тело, сохраняя и приумножая душевные и телесные силы.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Феофан Затворник. свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. Краткие поучения. М.: Правило веры, 2009. — 400 с.

2. *Феофан Затворник. свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М.: Лепта Книга, 2007. — 792 с.

3. *Феофан Затворник. свт.* Письма о христианской жизни. Поучения. Собрание писем. М.: Правило веры, 2007. — 448 с.

4. *Феофан Затворник. свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М.: Правило веры, 2008. — 608 с.

5. *Феофан Затворник. свт.* Слово в Неделю 27-ю по Пятидесятнице // Слова к владимирской пастве Преосвященного Феофана (Затворника). — Владимир: тип. Губ.правл., 1869. — С. 102–106.

6. *Феофан Затворник. свт.* Слово преосвященного Феофана в День Святой Троицы // Слова к тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. — Санкт-Петербург: тип. Штаба воен.-учеб. Заведений, 1861. — 326 с.

7. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Выпуск первый. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1898. — 269 с.

8. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Выпуск третий. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1898. — 267 с.

9. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Выпуск четвертый. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1899. — 265 с.

## РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

УДК 233

**Иерей Александр Земцов**  
магистрант 2 курса обучения  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: alex.zemtsov@yandex.ru

**Priest Alexander Zemtsov**  
2st year master's student  
of the Kaluga Theological Seminary  
F-mail: alex.zemtsov@yandex.ru

### ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АНТРОПОЛОГИИ В ТРАКТОВКЕ ПРАВ. ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

### PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF ANTHROPOLOGY IN THE INTERPRETATION OF RIGHTS. JOHN OF KRONSTADT

**Аннотация.** В литературном наследии св. прав. Иоанн Кронштадтского мы находим богословскую трактовку важнейших проблем антропологии: проблемы отношения души и тела, природы человека, понимания человека как микрокосма, роли нравственного и духовного начала в воспроизводстве человеческого бытия. Для философии здесь особенно важной представляется синтетическая взаимосвязь этих сторон антропологической сущности человека, которая в трактовке о. Иоанна задается через указание на значение Бога для жизни человека во времени и вечности.

**Abstract.** In the literary heritage of St. right Ioann of Kronstadt we find a theological interpretation of the most important problems of anthropology: the problem of the relationship between soul and

body, human nature, understanding of man as a microcosm, the role of moral and spiritual principles in the reproduction of human existence. For philosophy here, the synthetic relationship between these aspects of the anthropological essence of man, which in the interpretation of Fr. Ioann is given through an indication of the meaning of God for human life in time and eternity.

**Ключевые слова:** Бог, св. Иоанн Кронштадтский, человек, антропология, философия, душа, тело.

**Key words:** God, St. Ioann of Kronstadt, man, anthropology, philosophy, soul, body.

Св. прав. Иоанн Кронштадтский (1815–1894) является не только одним из наиболее почитаемых святых в современной России, но и глубоким мыслителем, имевшим как систематическое теологическое образование, так и основательную философскую подготовку [5, с. 157–159]. При этом все его обширные познания были всецело поставлены на службу пастырской деятельности и христианской аскетике [2, с. 315–318]. Поэтому традиционная проблематика классической философской антропологии, связанная преимущественно с вопросами отношения души и тела человека, интерпретировалась о. Иоанном в свете именно этих задач, с выявлением аспектов, относящихся к вопросам взаимосвязи антропологического и нравственного начала в человеке.

Отметим, что в чисто философском плане о. Иоанн был бесконечно далек от любых способов трактовки понятия души, которые хоть как-то соотносились с материалистическим подходом, получившим во второй половине XIX столетия новое дыхание: с представлением о вторичности идеальной составляющей человека, т. е. его чувств и его мышления, по отношению к телесности; с представлением о душе как об особой субстанции, которую мы можем представлять себе или даже

мыслить в пространственных категориях; с метафизическим противопоставлением нравственного мира души человека и его телесной природы.

Ни сама душа как целостность идеальных качеств и способностей человека, ни сами эти качества отнюдь не являются функцией тела. Душа дарована человеку Самим Богом, а потому, говоря философским языком, трансцендентна миру. Но эта трансцендентность означает лишь то, что человеческий разум имеет пределы в познании души, точно так же, как имеет пределы в познании ее Творца.

В онтологическом плане мы не должны отделять душу от тела, как не должны в гносеологическом плане моделировать способ познания души по образцу познания тела. Поэтому для о. Иоанна была особенно важна мысль о том, что именно тело является совершенной (оптимальной, если уместно такое словоупотребление в данном контексте) видимой оболочкой души для человека: «Тело — служебное орудие души» [3, с.254].

Следя за изложением о. Иоанна, мы видим, что телесность важна для понимания сущности человека как образа и подобия Бога: «Человек — малый мир. Как душа в теле, так и Бог в мире» [4, с. 32]. Как мир удерживается в целостности и в состоянии своей «сотворенности» Богом, так и тело удерживается в целостности душой. Высказывая эту мысль, о. Иоанн не просто воспроизводит основной принцип учения о душе как о внутренней форме тела, изложенной Аристотелем в его трактате «О душе», но и задает этому принципу более масштабное онтологическое основание, связывая его с природой тварного мира в целом. Тем самым о. Иоанн дает истинную форму древней античной модели человека как микрокосма [1, с. 18–20]: «Как реки текут в море, так души людей к Богу» [4, с. 34].

Онтологическая связь человека и Бога определяет исключительное положение человека в мире, делает его высшим творением во всей природе. Однако и это известное положение для о. Иоанна важно не только как основа православной антропологии, но прежде всего как источник побуждения к мо-

литвенному деланию. Для него исключительность человека проявляется преимущественно в том, что только сам человек может «отверзать уста свои перед Богом, вступать с ним в беседу...» Свое умозаключение о. Иоанн завершает пастырским призывом: «Будем же пользоваться этою высокою честью для того, чтобы заслужить от Господа еще большие почести — горнего звания. Там — на небе наша полная слава, а здесь только начатки ее, являемые верным христианам» [4, с. 34]. Таким образом, онтологический аспект антропологической идеи тем самым органично переходит в аспект этический, который в свою очередь оборачивается утверждением постулата о бессмертии души.

Следует особо заметить, что похожую логику мы можем найти в «Критике практического разума» И. Канта, который начинает с постулирования идеи абсолютной свободы человека, а завершает постулатом бессмертия души. Свобода, в учении отцов Церкви, составляет высший дар Бога человеку и в ней конкретно воплощена та связь человека и его Творца, о которой изначально говорит и о. Иоанн. Другое дело, что трансцендентальный философ принимает свободу как данность, оставляя вне своего внимания факт явленности в феномене свободы человека святой воли Господа, не связывает исключительность этой свободы человека с тем именно, что Бог поставил человека выше всего тварного мира.

Хотя нужно отметить следующий факт. Кант верно подмечает, что свободы нет в природе, автономия воли — исключительное достояние человека. Если бы Кант раскрыл в начале своей «Критики практического разума» смысл идеи свободы человека именно как высшего и исключительного дара Бога, а значит, и как конкретности связи человека и Бога, то он бы получил, во-первых, конкретность идеи свободы в исходном пункте и, во-вторых, конкретность понятия души и конкретность идеи Бога в завершении своей этики. В таком случае Кант не имел бы необходимости сводить высший нравственный закон к абстрактному долгу. Но в итоге сухое требование

повиноваться моральному долгу, исходящее от философа, ничего не говорит сердцу человека, в отличие от живого призыва к молитве, с которым обращается к человеку святой пастырь.

Рассматривая человека как органичное единство души и тела (плоти), о. Иоанн непосредственно переходит к вопросу о нравственном предназначении человека и к главному для человека вопросу — вопросу о бессмертии души. Здесь в едином синтезе выступают все важнейшие антропологические идеи кронштадтского пастыря: душа и тело образуют единство, которое существует от рождения человека и переходит в вечность по милости Божией [6, с. 181]. Эта развернутость единства во времени, несущем в себе образ вечности, позволяет обозначить в динамике основную мысль, которую мы можем почерпнуть в философском богословии о. Иоанна. А именно: мысль о том, что антропологическое единство человека, конкретно его душу и его тело, мы можем помыслить лишь через единство человека с его Творцом, поскольку Сам Бог «благоволил даровать твою жизнь и твое телесное и смертное тело облечь некогда в бессмертие» [4, с. 34].

Однако следует особо заметить, что это единство телесного человека с Богом также осуществляется посредством телесности, но теперь это уже — телесность Самого Господа. Это взаимодействие двух телесностей — чисто человеческой и богочеловеческой — опосредует связь человека с вечностью. Другими словами, можно отметить, что именно такое взаимодействие двух телесностей вводит человека в пространство вечной жизни. Это становится возможным через очищение души и тела человека, в котором ограничивается греховное начало человека и возвышается начало нравственное, изначально заложенное Богом и в его душу, и в телесность.

Таким образом можно заключить, что духовное преображение человека, т. е. собственно его человеческое существование, достигается через причастие Плоти и Крови Христовой: «...тебе, плоти и крови, Господь Бог, Царь вечный, дает вкушать собственную Плоть и Кровь... чтобы сделать тебя вечно

живым» [4, с. 34]. При этом плоть человеческая не умалется, но наоборот, она более приближается к своему совершенству, когда больные чудесным образом исцеляются, а те, что были при смерти, встают на ноги. Именно на это указывает о. Иоанн, ссылаясь на свой богатый пастырский опыт.

На основании вышеизложенного можно заключить, что очерпнутое из этого опыта, а также и из богословского знания, понимание о. Иоанном природы человека является поучительным также и для философской антропологии, поскольку указывает разуму на глубокую внутреннюю связь тела и души человека, заложенную Самим Богом и постоянно Им воспроизводимую в нравственной жизни христианина.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний (Простихин), еп.*, Масленников Д. В. Проблема единства антропологической и нравственной сущности бытия человека в классической философии религии и теологии. — СПб: РХГА, 2022. — 192 с.

2. *Беленчук Л. Н.* Нравственное воспитание в общественно-педагогической деятельности о. Иоанна Кронштадтского // Историко-педагогические чтения. 2019. № 23. С. 315–319.

3. *Иоанн Кронштадтский.* Дневник. Том 3. 1859–1860. — Тверь: Булат, 2005. — 548 с.

4. *Иоанн Кронштадтский.* Мысли христианина. — Минск, 2002. — 319 с.

5. *Лазурченко С. А.* Экзегеза св. прав. Иоанна Кронштадтского на послание апостола Павла к галатам // Теология и образование 2022. Ежегодник Научно-образовательной теологической ассоциации. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2022. С. 157–162.

6. *Масленников Д. В.* Время и вечность в Царстве Отца, Царстве Сына и Царстве Святого Духа (богословский и философский аспект в гегелевской философии религии) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 4–1. С. 174–183.

УДК 234.4

**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

**УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В КОНТЕКСТЕ  
ЭККЛЕСИОЛОГИИ: ТРУДЫ АРХИЕПИСКОПА  
ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО)**

**THE DOCTRINE OF SALVATION IN THE CONTEXT OF  
ECCLESIOLOGY: WORKS ARCHBISHOP HILARION  
(TROITSKY)**

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению сотериологического аспекта учения архиепископа Илариона (Троицкого). Отличительной чертой его богословия является сосредоточение его размышлений вокруг учения о Церкви. Сотериология архиепископа также основывается на его эkkлесиологии: он рассуждает не в юридических терминах, а использует образы греха и покаяния, спасения как образы болезни и исцеления. Такое исцеление возможно только в Церкви, которая являет собой новый образ существования человека, как его явил основатель Церкви — Христос.

**Abstract.** The article researches soteriological aspect in the works of Archbishop Ilarion (Troitskiy). One of the features of his theology is the focus on the doctrine of the Church. Soteriology of Archbishop is

also based on his ecclesiology: he reflects using not juristic terms but the images of sin and repentance, salvation as the images of de cease and recovery. Such a recovery becomes possible only in the Church that shows a new image of human being in the way Christ has shown it as the Founder of the Church.

**Ключевые слова:** спасение, сотериология, архиепископ Иларион Троицкий, эkkлесиология, Церковь.

**Key words:** salvation, soteriology, archbishop Ilarion Troitskiy, ecclesiology, the Church.

Священномученик Иларион (Троицкий), архиепископ Верейский (1886–1929), развивал свои богословские идеи в непростое время: еще во время учебы в Московской духовной академии в начале XX века он отмечал распространение революционных взглядов, причем революционные, безбожные идеи захватили не только светское общество, но и церковные круги, — в частности, среди семинаристов наблюдались революционные настроения, циркулировали атеистические взгляды [2, с. 16–20]. Уже тогда, в свои студенческие годы, Владимир Алексеевич Троицкий, будущий архиепископ, отмечал оторванность общества от Церкви, разрыв и представителей высшего света, и других слоев русского общества с православной традицией [6, с. 5–6]. Одним из наиболее ярких примеров такого отхода от Церкви стал Лев Толстой, дошедший в своем неверии до ереси и отлучения. С другой стороны, все ярче и резче проявляется тенденция к стиранию границ Церкви, выражающаяся, в частности, в молитвенном сближении с инославыми, вплоть до признания их заблуждений допустимыми и не препятствующими Евхаристическому общению [13, с. 188]. Будущий священномученик, понесший мучения как раз за нежелание предать Церковь, видел, насколько опасной является такая лояльность, и в своих статьях рассматривал в

том числе догматические отличия учения Православной Церкви от учений других конфессий.

Даже такое краткое описание духовно-исторического контекста показывает, почему архиепископ Иларион еще в свои студенческие годы обратился к исследованию проблемы границ Церкви, а также к тому, чтобы отстаивать традиционные взгляды на Церковь в противовес модернистским течениям и учениям — отсюда берет свое начало эkkлесиология в работах, статьях архиепископа Илариона, имевшая в том числе и апологетические черты. Учение о Церкви в богословии архиепископа Илариона занимает центральное место и представляет собой тот контекст, в котором он рассматривает другие вопросы христианского богословия. При этом одним из аспектов православного вероучения, очень тесно связанным с эkkлесиологией, в трудах архиепископа Илариона является воплощение Христа и спасения человека.

Примечательно, что священномученик Иларион не оставил какого-либо фундаментального труда об искуплении или о православной сотериологии, однако во многих своих статьях он так или иначе возвращается к тематике и проблематике спасения [1, с. 217–218] (особенно примечательны его статьи «Без Церкви не спасения», «Вифлеем и Голгофа») [7]. Таким образом, даже если не рассматривать сотериологию как стройное, аргументированное учение в трудах архиепископа Илариона, все же необходимо указать, что размышления о спасении, грехе, покаянии, благодати очень часто появляются в статьях владыки, который рассматривает сотериологические аспекты эkkлесиологии.

Исследователи-специалисты по истории русского богословия и патрологии отмечают два момента в наследии архиепископа Илариона (Троицкого): во-первых, его богословие до сих пор не стало объектом глубокого научного осмысления и научной рефлексии [3]. Во-вторых, учение о спасении архиепископа Илариона напрямую связано с его эkkлесиологией [4, с. 175–189], поэтому для понимания сотериологии в трудах ар-

хиепископа необходимо хотя бы обзорно привести основные положения его учения о Церкви.

Выстраивая экклесиологию, архиепископ Иларион сразу обозначает, что является противником «юридического понимания» церковности, в том числе и догмата искупления, так как такое понимание происходит из западной схоластики и противоречит православному вероучению [1, с. 217–218]. Архиепископ образным языком высказывается о сильном влиянии схоластических умопостроений, отмечая их негативное воздействие и на богослужение, что важно: он указывает на противоречие между Церковью и духовными школами — «классная кафедра духовной школы и церковный амвон и клирос говорят на разных богословских языках» [1, с. 218]. Это одна из важных проблем, которые архиепископ Иларион видит в современной ему Церкви: разорванность традиции отечественного богословия, разрыв между теорией и практикой, параллельное существование богословского образования и богослужебной жизни, в то время как необходим духовный синтез молитвы и богословия. Следует сказать, что архиепископ Иларион, будучи преподавателем Московской духовной академии, на своих лекциях, равно как и в своих статьях, критиковал некоторые положения учебника митрополита Макария (Булгакова), в частности, те, которые касаются жизни человека в Церкви в двух аспектах — греха и покаяния, с юридическо-богословской точки зрения рассматривающиеся в контексте понятий удовлетворения Богу и заслуг [1, с. 218–219]. Именно эти моменты архиепископ предлагал раз и навсегда убрать из отечественных богословских учебников как не соответствующие духу и учению Православной Церкви.

Архиепископ Иларион решительнее других говорит о том, что и экклесиология, и сотериология основываются на воплощении Христовом [12, с. 98]. Так, в статье «Вифлеем и Голгофа» архиепископ указывает, что главнейшая мысль Церкви заключается в том, что для спасения человека необходимо воплощение Божиего Сына [8, с. 278]. При этом юридическая

сотериология как часть схоластического богословия сосредоточивается в деле спасения на Голгофе, то есть на Страстях Христовых, тем самым словно приуменьшая радость Рождества и Пасхи. При этом Рождество — это именно воспоминание о воплощении Христа, а Светлое Воскресение — великий праздник, показавший, что Христос есть истинный Бог и истинный Человек, что также важно, как для экклесиологии, так и для сотериологии, ведь Христос стал «Первенец из мертвых» (Кол. 1:18).

Согласно архиепископу Илариону, спасение — это «основной нерв церковной жизни» [9, с. 76]: такое понимание обосновывает все размышления автора о грехе, благодати, спасении и воплощении Христа. Обратим внимание на приведенное определение: и в нем архиепископ связывает спасение и церковную жизнь — эти два понятия для него оказываются неразделимы. Грех и спасение архиепископ рассматривает не в терминах юридической науки, и об этом он говорит напрямую: «Грех — не преступление, не оскорбление Бога. Это болезнь и несчастье человека. Созданный в нетление и блаженство, человек мог оставаться таким, лишь осуществляя волю Божию. А нарушение этого основного закона бытия имело непосредственным следствием извращение естества человеческого. Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию» [8, с 277–288]. Как видно из этой цитаты, архиепископ Иларион понимает грех не как преступление (что и является юридическим пониманием), а как болезнь («потеря духовного здоровья»), то есть использует, если можно так выразиться, природные, физиологические метафоры. Некоторые видят в этих рассуждениях архиепископа противоречие словам апостола и евангелиста Иоанна о том, что «грех есть беззаконие» (1 Ин. 3:4). Однако следует отметить, что такая интерпретация греха как одного из ключевых понятий сотериологии не вступает в противоречие с апостольским посланием: архиепископ Иларион и сам говорит, что грех представляет собой «нарушение основного закона бытия», то

есть он рассматривает беззаконие не как преступление в юридическом смысле этого слова, а как нарушение заповеди как вселенского закона, данного Самим Богом, и в этом смысле размышления архиепископа не противоречат, а наоборот, наследуют апостольскому учению. В контексте эkkлесиологии спасение есть также проявление той вселенскости, о которой владыка Иларион говорит в рассуждениях о нарушении заповеди: как переход греха Адама на все человечество объясняется единством всех людей, так и спасение всех людей во Христе можно объяснить этим же единством, которое достигается только в Церкви [1, с. 220].

В сотериологии архиепископа Илариона одно из ключевых мест отводится понятию покаяния: «...покаяние — сущность христианской жизни. Вся жизнь христианина есть покаяние...» [7]. Покаяние возможно только в Церкви, соответственно, и спасения вне Церкви не существует.

Развивая свою мысль о спасении, архиепископ приходит к теме и проблеме искупления, которое также понимается им не в юридическом смысле. Архиепископ продолжает метафору греха как болезни, видя в спасении излечение: «Спасение есть исцеление. Спасение есть освобождение от тления» [11, с. 399]. Таким образом, спасение понимается как преображение человека, как его обожение: такая мысль является ключевой в сотериологии архиепископа Илариона: «Итак, идеал Православия есть преображение, а не прогресс. Не в материальном, хотя бы и самом блестящем, прогрессе усматривает свое спасение православное сознание, но с Ареопагитом исповедует, что „спасение не иначе может быть совершено, как чрез обожение спасаемых“» [10, с. 320–331]. Обратим внимание на эту цитату, так как она важна при рассмотрении связи эkkлесиологии и сотериологии в работах архиепископа Илариона.

Некоторые аспекты сотериологии архиепископа Илариона подвергались критике, иногда вполне аргументированной. Так, митрополит Антоний (Храповицкий) указывал, что архиепископ Иларион (Троицкий) в своих размышлениях о Вопло-

щении Христа словно бы «преуменьшает значение Голгофы» [1, с. 221], уделяя больше внимания Воплощению и Рождеству. Митрополит Антоний говорит о том, что естество человека исцеляется от греха именно на Голгофе [Горбачев Храповицкий]. Согласно архиепископу Илариону, спасение есть «исцеление от воли греховной», и это отречение состоялось на Голгофе — в этом многие исследователи усматривают своеобразную уступку, а точнее, влияние богословия спасения митрополита Антония (Храповицкого) на рассуждения архиепископа Илариона [5]. Однако следует отметить, что, строго говоря, отречение от греховной воли произошло в Гефсимании, а не на Голгофе, и таким образом, гефсиманская молитва представляет собой ключевой момент в искуплении [1, с. 221–222]. Также не следует забывать, что архиепископ Иларион не исключал Страстей Христовых из «цепочки» событий, которые привели к спасению человечества от греха и смерти: напротив, он выстраивает свои рассуждения так, что видно, насколько все евангельские события включены в историю спасения и насколько они важны для основания Церкви Самим Христом [3].

Таким образом, сотериология архиепископа Илариона выстраивалась в тесной связи с его экклесиологией, что имело в том числе и апологетическое значение в современном архипастырском обществе. Владыка стремился дать богословское обоснование понятиям греха, вины, покаяния, благодати, спасения так, чтобы очистить их от юридического понимания, свойственного западной схоластике и проникшего в русскую религиозно-философскую мысль.

Дальнейшее рассмотрение сотериологии архиепископа Илариона (Троицкого) связано с аспектом единства искупления и последствий воплощения, а также с тем, как богослужebная жизнь Церкви связана с сотериологией и искуплением.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

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

2. *Горбачев А. А.* Жизнь и труды священномученика Илариона. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. — 208 с.

3. *Горбачев А. А.* Опыт систематического изложения богословия священномученика Илариона (Троицкого) (по различным аспектам экклезиологии) [Электронный ресурс].

URL: <https://pravoslavie.ru/69130.html> (дата обращения 13.12.2023).

4. *Горбачев А. А.* Сотериология священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского // Альфа и Омега. 2010. № 1(57). С. 175–189.

5. *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 14.12.2023).

6. *Дамаскин (Орловский), иеромонах.* Жизнеописание архиепископа Илариона (Троицкого) // Иларион (Троицкий), архиепископ. Церковь как союз любви. М., 1998. — 57 с.

7. *Иларион (Троицкий), архиепископ Верейский, сщмч.* Христианства нет без Церкви [Электронный ресурс].

URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Troitskij/khristianstva-net-bez-tserkvi/#source](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/khristianstva-net-bez-tserkvi/#source) (дата обращения 14.12.2023).

8. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу) // Творения. В 3-х томах. Т. 2: Богословские труды. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. — 392 с.

9. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письмо священномученика Илариона (Троицкого) Д. А. Хомякову // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 9. С. 75–78. С. 76.

10. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения. В 3-х томах. Т. 3: Церковно-публицистические труды. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. — С. 320–331.

11. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Церковь как союз любви. М.:

Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1998. — 454 с.

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

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

УДК 260.1

**Диакон Максим Тихоцкий**  
магистрант 1 курса обучения  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: maks.maksimilan.tankist@bk.ru

**Deacon Maxim Tikhotsky**  
1st year master's student  
of the Kaluga Theological Seminary  
E-mail: maks.maksimilan.tankist@bk.ru

## ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ А. С. ХОМЯКОВА

### ECCLESIOLOGICAL VIEWS OF A. S. KHOMYAKOV

**Аннотация.** Данная статья посвящена вопросу исследования вклада отечественного богослова-философа А. С. Хомякова в развитие русского богословия в части христианской экклесиологии — учения о Церкви. В своих письменных трудах, касаясь экклесиологических вопросов, А. С. Хомяков особо подчеркивает, что именно Православная Церковь в противовес католичеству и протестантизму способна объединить свободу и единство — понятия, которые кажутся противоречивыми и разнополярными. Кроме того, в своих философско-богословских трудах А. С. Хомяков является своим читателям не просто как верующий человек, но и как апологет — защитник православной веры, что особо ценно для русской богословской мысли.

**Abstract.** This article is devoted to the question of studying the contribution of the Russian theologian-philosopher A. S. Khomyakov in the development of Russian theology in terms of Christian ecclesiology — the doctrine of the Church. In his written works,

touching on ecclesiological issues, A. S. Khomyakov emphasizes that it is the Orthodox Church, as opposed to Catholicism and Protestantism, that is able to unite freedom and unity — concepts that seem contradictory and multipolar. In addition, in his philosophical and theological works, A. S. Khomyakov appears to his readers not only as a believer, but also as an apologist and defender of the Orthodox Faith, which is especially valuable for Russian theological thought.

**Ключевые слова:** А. С. Хомяков, экклесиология, Церковь, богословие, соборность, славянофилы.

**Key words:** A. S. Khomyakov, ecclesiology, church, theology, conciliarity, Slavophiles.

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) явил себя миру как великий ученый, философ, который внес огромный вклад в развитие как светской, так и богословской науки.

В своей научной деятельности А. С. Хомякова можно бесспорно назвать не просто философом, но и публицистом, поэтом, драматургом, и что особо ценно для развития русской богословской мысли — богословом. Действительно, изучать труды Алексея Степановича Хомякова так же интересно, как и непросто характеризовать его личность и деятельность. Кто он? Философ или изобретатель; народный врач или создатель славянофильской идеологии; экономист или поэт. При всех этих высоких достоинствах, в отличие от многих своих современников и оппонентов, он был еще глубоко верующим человеком. Из биографии А. С. Хомякова нам известно, что будущий русский философ и богослов с ранних лет своей жизни жил в семье с консервативным укладом, в которой свято чтись вековые традиции русского Православия. Мария Алексеевна Хомякова — мать Алексея Степановича, привила в нем любовь к исконному русскому духу, где центр и отправная точка всего — православная вера. С ранних лет А. С. Хомяков был

приучен родительницей к соблюдению традиций православной веры — посту, молитве, посещению храма Божия, чтению житийной (агиографической) литературы и делам христианского милосердия. Безусловно, именно строгое родительское воспитание А. С. Хомякова в духе православной веры способствовало будущему становлению его как религиозного философа и богослова, внесшего через свои письменные труды существенный вклад в развитие русской богословской мысли. В его судьбе не было религиозных сомнений и переворотов [4]. Так, Бердяев довольно лестно произнес о нем такие слова: «В восточно-православном богословии ему принадлежит одно из первых мест после старых учителей Церкви» [1].

Следует особо отметить, что большинство исследователей А. С. Хомякова первым и главным в его религиозно-философских изысканиях отмечают создание религиозно-философского движения славянофильства, но важнее не оно само, а то содержание Православия, на котором славянофильство зиждилось, строилось и давало основу русскому культурному пространству.

Размышления о роли Православия в общественной и культурной жизни, его истории наиболее полно и ярко стали доступны общественности уже в зрелом возрасте философа в начале 50-х годов XIX в. А. С. Хомяков издает несколько своих научных работ, объединив их в издание «Несколько слов православного христианина о западных верованиях» [7]. В этих письменных трудах автор выступает не просто как верующий человек, придерживающийся православного учения, но и как апологет — защитник Православия, мыслитель о судьбах человечества в его религиозных исканиях среди разнообразия путей поиска Истины.

Также следует особо отметить, что, опираясь на определение Церкви Христовой как Единой, Святой, Соборной и Апостольской особое внимание, А. С. Хомяков уделял именно соборности, так как считал, что, это важнейшее свойство делает «соборной» не только Церковь Христову, но непосредственно

саму русскую культуру. Для Хомякова соборность объединяет всех чад Церкви общей — единой духовной связью, в то же время оставляя место свободе: «Мы исповедуем Церковь единую и свободную» [6, с. 112]. И еще: «Всякое верование, всякая смыслящая вера, есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования» [6, с. 43].

В своих богословских, экклезиологических воззрениях А. С. Хомяков убежден, что только Православная Церковь способна объединить эти, кажущиеся противоречивыми, понятия: свободу и единство. Этот важнейший принцип нарушен в католической церкви, где единство существует в ущерб свободе как таковой, при этом в протестантизме свобода полностью растворила и уничтожила в себе соборные начала — как основополагающего принципа христианской экклесиологии.

Далее, развивая мысль философа о русской культуре, нельзя не отметить, что любую культуру, будь то в странах Азии или Европы, А. С. Хомяков связывал с религией. В то же время, говоря о восприимчивости русской культуры к другим традициям, не менялись ее самобытные основы. В этом отношении «главными идейными противниками славянофилов были западники во главе с атеистически настроенным В. Г. Белинским, который мечтал и жил идеей о максимальном сближении России с Европой. Идеинная борьба двух движений — славянофилов и западников — это самое значимое событие, важнейшая веха в истории русской философской мысли XIX века, не потерявшее своей идеологической актуальности и значимости до наших дней» [3].

На основе и богатого святоотеческого догматического и аскетического опыта Алексей Степанович сформулировал много смелых идей, легших в основу дальнейших размышлений о христианской Церкви и ее последователей.

Одна из таких идей заключается в том, что справедливо и точно о Церкви может говорить только тот, кто является реальным членом Тела Христова — христианской Церкви. В

этой связи следует констатировать очевидный факт: оценить то, что говорящий не представляет, по сути, из личного опыта жизни в Церкви, видя только внешнее административное или юридическое оформление, — нет никакой возможности. Все эти оценки будут либо враждебными (это мы часто видим на примере людей с атеистическими и антицерковными воззрениями), либо некомпетентными (здесь можно привести в пример раскольников, а также недостаточно воцерковленных христиан). Церковь для таких людей — не есть живой организм, а собрание людей, объединенных общей идеей — социальной, благотворительной организацией. С мистической точки зрения это будет «нечто непонятное, неприемлемое, что у боготворца неизменно вызывает злобу и яростную критику» [2].

В силу того, что, по определению Хомякова, Церковь — это живой организм, ее существо тем не менее не поддается формулам и определениям. Церковь — это единство любви и свободы, истина веры, не познаваемая рационалистически. Хомяков считал, что «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее: истина и любовь как организм» [1]. То есть можно заключить, что христианская Церковь — это не видимое общество христиан, но присутствие Бога между ее членами, а также начало обожения в земной реальности.

Подводя краткий итог основных идей Хомякова о Церкви в его сочинениях, можно констатировать факт, что своим богословским учением он внес существенный вклад в развитие экклезиологического богословия. Но в то же время следует сказать, что, все же его религиозные, экклезиологические идеи были весьма ограничены. Так, многие богословские понятия давались А. С. Хомяковым в форме критики западных религиозных убеждений. Он довольно редко говорил о будущем Церкви, ее развитии, отрицал возможность развития догматического. Для А. С. Хомякова вся полнота откровения Божиего уже совершилась. Нового откровения в христианстве в своем учении А. С. Хомяков не ждал и не допускал такой возможно-

сти. Православная Церковь была для него, прежде всего, охранением святости [1].

Следует отметить, что для А. С. Хомякова, как и для многих славянофилов, в православной вере важнее были практические проблемы, а именно любовь, добро, вера. Все это вместе должно и может способствовать установлению в мире гармонической и счастливой жизни. Хотя по мнению его исследователей, «славянофилы хотели навеки санкционировать православием безвластный, пассивный, неволевой характер русского народа. Церковь — свобода, Церковь — любовь, но Церковь — не власть. И русский народ не хочет власти, хочет лишь свободы и любви. Русский народ не хочет царства, хочет лишь Церкви» [1].

Также весьма интересным вопросом в экклесиологии А. Хомякова является непосредственная проблема границ Церкви, а именно вопрос об отношении Православной Церкви к отделившимся западным исповеданиям, а также иным мировым религиям. В данном аспекте следует отметить, что А. Хомяков при употреблении в своих письменных трудах слова «Церковь» всегда подразумевал под ней именно исключительно Церковь Православную, так как Церковь — это Тело Христово, которое, в свою очередь, неделимо и едино. Таким образом, Церковь представляет собой единый и неделимый организм. В этой связи А. Хомяков считал, что вне Христовой Церкви спасение невозможно. Между тем, несмотря на данную точку зрения, он допускает возможность причастности к Церкви тех людей, которые по некоторым причинам оказались вне ее ограды. Он указывает, что нам не открыты те связи сокровенные, которые соединяют Церковь земную со всем остальным миром (человечеством). Поэтому никто из людей не имеет права осуждать всех тех, кто пребывает вне видимой Церкви, к тому же такое осуждение (предположение) само по себе противоречит милосердию Божию [5, с. 172].

По мысли А. С. Хомякова, Церковь Христова, исповедуя Крещение во оставление грехов как предписанное Иисусом

Христом для вхождения в Новозаветную Церковь таинство, не осуждает тех людей, которые не сделали ей причастными через Святое Крещение. Многие из людей спаслись, не приняв таинство Святого Крещения водою, так как оно учреждено только для новозаветной Церкви [8, с. 13].

На основании вышеизложенного можно отметить, что А. С. Хомяков своими воззрениями приводит в опровержение формально-канонический взгляд на спасение, согласно которому все неправославные люди не спасутся, но погибнут. Он допускает возможность существования определенной причастности к Церкви лиц, формально к ней не принадлежащих.

Анализируя эkkлeзиологическое учение А. С. Хомякова, можно сказать, что, признавая возможность спасения человека вне видимой Церкви, А. С. Хомяков выступал в качестве противника теорий объединения Церквей. По его мнению, объединение Церквей может произойти в том случае, если оказавшиеся в лоне раскола западные вероисповедания принесут покаяние и войдут в общение с Православной Церковью. Таким образом, А. С. Хомяков видел возможность объединения Церквей только на основе православной веры, при этом все остальные вероисповедания должны признать свои ошибки, отказаться от заблуждений и через покаяние войти в лоно Православной Церкви.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков [Электронный ресурс]. URL: <http://homyakov.lit-info.ru/homyakov/kritika/berdyayev/homyakov-kak-bogoslov.htm> (дата обращения 12.12.2023).

2. Любомиров С. И все ж, что такое Церковь. Разберемся. А. Хомяков [Электронный ресурс]

URL: <https://proza.ru/2020/12/25/1331?ysclid=lq56js8jj8471259913> (дата обращения 12.12.2023).

3. Марков Г. А. Хомяков и Православие [Электронный ре-

сурс]. URL: <https://proza.ru/2016/04/11/410?ysclid=lppc8qd2e1945960905> (дата обращения 12.12.2023).

4. *Сомин Н.* Алексей Хомяков: семейное воспитание. Катенька [Электронный ресурс]. URL: <http://pereprava.org/trust/2945-aleksey-homyakov-semeynoe-vozpitanie-katenka.html?ysclid=lsbqa5ni5e851914477> (дата обращения 12.12.2023).

5. *Хомяков А. С.* Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры / Сочинения в двух томах. Т. II. — М.: Медиум, 1994. С. 129–195.

6. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. II. — М.: Университетская типография, 1886. — 450 с.

7. *Хомяков А. С.* Сочинения богословские [Предисл. Ю. Ф. Самарина, с. 5–35]. — СПб.: Наука: Санкт-Петербург. изд. фирма, 1995. — 479 с.

8. *Хомяков А. С.* Церковь. / Сочинения в двух томах. Т. II. — М.: Медиум, 1994. — С. 5–23.

## РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ

УДК 271

**Иеромонах Пафнутий (Фокин)**  
заместитель Заведующего библиотекой  
Свято-Троицкой Сергиевой Лавры  
E-mail: lavra141300@mail.ru

**Hieromonk Paphnutius (Fokin)**  
Deputy Head of the Library  
of the Holy Trinity St. Sergius Lavra  
E-mail: lavra141300@mail.ru

### СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК И СВЯТО-ТРОИЦКАЯ ЛАВРА

#### ST. THEOPHAN THE RECLUSE AND THE HOLY TRINITY LAVRA

**Аннотация.** В данной статье автор предлагает читателю проследить духовную связь между Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой и великим русским подвижником благочестия — святителем Феофаном Затворником Вышенским. Являясь духовной основой Русского Православия и культуры, Свято-Троицкая Сергиева Лавра веками была центром притяжения как духовных светильников и ученых-богословов, так и простых людей, ищущих в стенах обители преподобного Сергия духовной помощи и утешения. Одним из таких духовных светильников для Лавры был и остается святитель Феофан Затворник.

**Abstract.** In this article, the author suggests that the reader trace the spiritual connection between the Holy Trinity Sergius Lavra and the great Russian ascetic of piety, St. Theophan the Recluse of Vyshensk. Being the spiritual foundation of Russian Orthodoxy and culture,

the Holy Trinity Sergius Lavra has been the center of attraction for centuries for both spiritual luminaries and theologians, as well as ordinary people seeking spiritual help and consolation within the walls of the monastery of St. Sergius. St. Theophan the Recluse was and remains one of such spiritual lamps for the lavra.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, архимандрит Георгий (Тертышников), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Московская духовная академия, богословие.

**Key words:** St. Theophan the Recluse, Archimandrite George (Tertyshnikov), Holy Trinity Sergius Lavra, Moscow Theological Academy, theology.

Троице-Сергиеву Лавру по праву называют сердцем русского Православия, центром русской государственности, духовным оплотом нашего Отечества. Лавра также является центром духовного просвещения, колыбелью русского богословия, выпустившей из своих стен сонм выдающихся иерархов, пастырей и богословов. И неудивительно, что она веками являлась и является центром притяжения духовных светильников, носителей богословской мысли. Важно проследить особую духовную связь между обителем преподобного Сергия и подвижниками благочестия (вне Собора Радонежских святых). И одним из таких святых, на котором особенно хотелось бы остановиться — святитель Феофан Затворник.

Прежде всего, считаем необходимым остановиться на воспоминании о человеке, который практически стал ключевым связующим звеном между Вышенским подвижником и Сергиевой Лаврой.

В прошедшем 2023 году среди главных юбилейных в календаре Московской Патриархии было отмечено «25-летие со дня кончины архимандрита Георгия (Тертышникова) — богослова, выдающегося радетеля о канонизации русских святых».

Архимандрит Георгий (Тертышников; 22.06.1941–02.10.1998) — насельник Троице-Сергиевой Лавры, доцент Московской духовной академии, церковный историк и ученый-богослов, исследователь трудов святителя Феофана, подготовивший материалы к его канонизации.

Можно сказать, что архимандрит Георгий оказался первым человеком в новейшей истории, который популяризировал наследие святителя Феофана. Будучи человеком огромного трудолюбия, исполненным творческих сил, отец Георгий начал свое знакомство с личностью Вышенского подвижника, с его духовным наследием во время обучения в Московской духовной семинарии, по совету протоиерея Ростислава (Лозинского)<sup>1</sup> — папы игумена Марка (Лозинского), память которого отмечается буквально через несколько дней — 29 января. Отец Марк тогда усиленно занимался творениями епископа Игнатия (Брянчанинова), а будущему отцу Георгию благословили заняться трудами епископа Феофана. Эти два святителя для отца Георгия всегда были рядом.

Раскрытие отцом Георгием значения духовного опыта святителя Феофана впоследствии принесло великую пользу Русской Церкви. Труды архимандрита Георгия явились ценнейшим вкладом в подготовку канонизации святителя, которая состоялась в 1988 году на Поместном Соборе Русской Православной Церкви. В изучении творений святителя Феофана отец Георгий объединил не только преподавателей и студентов духовных школ, но и светских исследователей. По его инициативе в различных городах России начали проводиться Феофановские чтения, Феофановские научные конференции и форумы. Архимандрит Георгий стал участником «первого» (если можно так сказать) обретения мощей святителя Феофана в начале 1970-х годов — история их возвращения на Вышу тесно связана с Троице-Сергиевой обителью.

Епископ Феофан был погребен в 1894 году в северном Вла-

<sup>1</sup> Лозинский Ростислав, протоиерей, † 07.04.1994 года.

димирском приделе Казанского собора Вышенской обители, в которой он двадцать два года подвизался в затворе.

В начале 1970-х годов под руководством профессора МДА игумена Марка (Лозинского) иеромонах Георгий (Тертышников), иерей Георгий Глазунов (будущий протоиерей)<sup>2</sup> и Евгений Диденко (будущий архимандрит Елевферий) совершили поездку в Вышенскую обитель. По воспоминаниям отца Георгия Глазунова, отец Георгий (Тертышников) несколько раз приезжал на Вышу — сначала один, как паломник, а потом уже вместе с игуменом Марком и Евгением Диденко втроем. Вместе с иереем Георгием они отслужили панихиду над поруганной гробницей епископа Феофана и решили вывезти из полуразрушенного храма честные останки святителя.

Сразу обрести мощи не представлялось возможным, необходимо было все продумать. В соборе в то время располагался склад (здесь хранились колеса, бочки, трубы, гвозди и прочий металлолом). Иерею Георгию пришлось договориться с кладовщицей, что приедут гости, якобы исследователи, чтобы она открыла склад. Мощи были обреты, перенесены в Эммануиловку, а затем Лавру.

В Лавре архимандрит Георгий (Тертышников), имевший медицинское образование, омывал, систематизировал, подписывал мощи и приводил их в порядок. Таким образом, останки святителя Феофана некоторое время находились в келье отца Георгия. Это держалось в строжайшем секрете. Спустя годы, незадолго до кончины батюшки, когда кто-то из ближайших духовных чад пытался узнать какие-то подробности об этом, отец Георгий скромно ответил: «История об этом умалчивается». В Лавре хранится предание о том, что отцу Георгию в келье являлся святитель.

<sup>2</sup> Настоятель храма преподобного Сергия Радонежского села Эммануиловка Шацкого района Рязанской области, в трех километрах от Выши. Храм был построен и освящен по благословию самого святителя Феофана, а за год до его канонизации митрополит Рязанский Симон (Новиков) благословил пристроить к нему придел в честь святителя.

После того как останки святителя Феофана были приведены в порядок, их по благословению духовника Троице-Сергиевой обители архимандрита Кирилла (Павлова) сокрыли в храме Всех Святых, под Успенским собором Лавры. По воспоминаниям архимандрита Елевферия, их поместили с северной стороны (недалеко от места, где позже похоронят Патриарха Пимена). Мощи замуровали в стену, примерно на уровне груди. Долгое время об этом знали всего несколько человек.

В 1988 году мощи епископа Феофана в небольшом гробе переправили в Рязань и 5 июня, за день до общецерковного прославления, поместили в храме во имя Преподобного Сергия Радонежского села Эммануиловка.

29 июня 2002 года при участии Святейшего Патриарха Алексия состоялось перенесение мощей святителя из Сергиевского храма села Эммануиловка в возрожденную женскую Вышенскую пустынь.

Стараниями протоиерея Георгия Глазунова были также обреты останки архимандрита Аркадия (Честонова) — сподвижника святителя Феофана, бывшего при его жизни настоятелем Вышенской пустыни. «Когда перевозили надгробие святителя Феофана, в тот же день забрали и памятник архимандриту Аркадию. Тогда же пришла мысль забрать отсюда и его останки, — рассказывает отец Георгий. — Спустя приблизительно год после этого события рабочие красили в Эммануиловке храм. Я их уговорил: „Ребята, давайте заберем останки архимандрита Аркадия, а то он там в такой грязи лежит...“ Они согласились. Обретали останки ночью, тайно. Могила была между двумя сараями на территории бывшего Вышенского монастыря. От властей было распоряжение, чтобы никто ничего не видел. Когда я специально встречался с властями, они сначала попросили описать, что за человек был архимандрит Аркадий. Я написал на нескольких страницах все, что знал о нем: о настоятельстве, строительстве школ, просветительской и других видах деятельности. Последовало разрешение с оговоркой, что все должно быть совершено втайне. Так мы

и сделали. К семи утра уже перевезли останки к храму преподобного Сергия в Эммануиловку. Быстро вырыли могилку. Отслужили панихиду и захоронили. Удивительно, что, когда обретали тело, архимандрит Аркадий лежал в мантии, которая полностью сохранилась. Я еще, помню, попробовал материю на прочность, но она не поддалась. И уже не стал искушаться, проверять сохранность мощей. Его тело, обернутое по монашескому обычаю захоронения мантией, так и положили в новый гробик» [1]. Таким образом, в 1987 году честные останки архимандрита Аркадия были перенесены в село Эммануиловка и погребены у алтаря храма в честь преподобного Сергия Радонежского.

Известно, что архимандрит Аркадий говорил о желании святителя Феофана передать свою библиотеку в Московскую духовную академию. Отец Аркадий после кончины святителя пытался осуществить задуманное, но библиотека в результате в академию не попала, а была куплена у наследников московскими купцами Александром, Михаилом, Сергеем и Константином Лосевыми и пожертвована библиотеке-читальне храма во имя святителя Николая Чудотворца в Толмачах. Таким образом, наследие святителя Феофана чуть было не оказалось в стенах Лавры, как его честные мощи оказались здесь в начале 1970-х. Однако в итоге оно поступило в библиотеку храма во имя святителя Николая Чудотворца в Толмачах, а после революции — в Российскую государственную библиотеку.

Тем не менее Московские духовные школы все же оказались некоторым образом причастными к библиотеке Вышенского подвижника — в 1894 году библиотекарем Московской духовной семинарии Николаем Александровичем Колосовым было составлено подробное описание библиотеки святителя, опубликованное первоначально в журнале «Душеполезное чтение», а затем вышедшее отдельным изданием. Общее количество доходило до 3400 томов, не считая журналов и мелких брошюр. Это были книги по богословию, истории, медицине и другим областям знаний, показывающие широкий кругозор

Вышенского подвижника [2, с. 185–189].

Святитель Феофан сыграл также важную роль в жизни Гефсиманского и Черниговского скитов Троице-Сергиевой Лавры. Когда преподобный Герман (Гомзин) Радонежский, чье имя было недавно включено в Собор Радонежских святых, принял монашество, то в поисках духовного окормления он вступил в переписку с валаамскими старцами и святителем Феофаном. Именно по совету святителя он стал духовником иноков Черниговского и Гефсиманского скитов. Через переписку с преподобным Германом Вышенский подвижник явился помощником в окормлении братии лаврских скитов.

Говоря о связи святителя Феофана с Лаврой, хочется отдельно упомянуть архимандрита Феодора (Андрющенко) — одноклассника по семинарии архимандритов Кирилла (Павлова) и Тихона (Агрикова). В 1954 году отец Феодор написал курсовое сочинение «Епископ Феофан (Вышенский) как пастырь-душепопечитель». А за работу, посвященную пастырскому служению святителя Феофана, он получил степень кандидата богословия. Благодаря любви к святителю Феофану отец Феодор и отец Георгий (Тертышников) стали духовно близкими людьми. Оба исследователя жизни и трудов Вышенского подвижника много претерпели от властей. Троицкая обитель, академия с ее учеными монахами, богословами и профессурой представляла наибольшую опасность безбожному режиму, который постепенно приходил в упадок. Совет по делам религий, учрежденный в 1965 году, неустанно контролировал Русскую Православную Церковь. Он имел полное право самостоятельно принимать решения о регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений и постоянно вести наблюдение за ними. Архимандрита Георгия на несколько лет выдворили из обители, архимандрита Феодора несколько раз отправляли на принудительное лечение в психиатрическую больницу. К моменту последнего возвращения архимандрита Феодора из больницы отцу Георгию уже позволили вернуться в монастырь, и отец Феодор во избежание каких-то скандалов по своему глубокому смирению передал своих духовных чад

на окормление отцу Георгию.

По творениям святителя было написано немало научных работ, многие из которых подготовлены братией Лавры.

Кроме исследований архимандритов Георгия и Феодора можно отметить работы иеромонаха Варлаама (Черепя) по учению святителя о пастырстве, иеромонаха Мисаила (Сарафанова) — о непрестанной памяти Божией в духовном опыте святителя Феофана, иеромонаха Поликарпа (Тибанова) — по экклесиологии святителя, иеродиакона Вонифатия (Вельмякина) — исследование учения святителя о монашестве, иеродиакона Иоасафа (Устюжанинова) — о христианском воздержании, и мн. др.

Таким образом, святитель Феофан, Затворник Вышенский, оставивший нам великую сокровищницу своих трудов, в которых простым и доступным языком изложил учение о спасении, по своей кончине явил сокровенную связь с Троице-Сергиевой обителью, взрастившей огромное количество ученых монахов и подвижников благочестия. И сегодня «современное русское монашество, имея перед своим взором примеры преподобного Сергия Радонежского, Феофана Затворника и многих других великих подвижников, никогда не замыкается в своем узком кругу, а стремится нести свет Христова учения тем, кто хочет познать его» [3, с. 194].

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Георгий Глазунов, прот.* Обретение мощей двух угодников Божиих // Покров [Электронный ресурс]. URL: <https://pokrov.pro/obretenie-moshhej-dvухugodnikovbozhiix/> (дата обращения 15.01.2024).

2. *Каширина В. В.* Библиотека Феофана Затворника // Библиотекосведение. 2016. Т. 1. № 2. С. 183–187.

3. *Пафнутий (Фокин), иерод.* Драгоценный Божий дар. Время земной жизни архимандрита Георгия (Тертышников). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. — 320 с.

УДК 271

**Протоиерей Геннадий Перебейнос**  
магистрант 1 курса обучения  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: pgvpop@mail.ru

**Archpriest Gennady Perebeynos**  
1st year undergraduate student  
Kaluga Theological Seminary  
E-mail: pgvpop@mail.ru

## **ОПТИНСКИЕ УЧЕНИКИ ПРЕПОДОБНОГО ПАИСИЯ (ВЕЛИЧКОВСКОГО)**

### **OPTINA DISCIPLES OF ST. PAISIUS (VELICHKOVSKY)**

**Аннотация.** Данная статья посвящена вопросу исследования и оценки духовной деятельности учеников и последователей преподобного Паисия (Величковского), подвизавшихся в Оптиной пустыни, и их вклада в развитие русской монашеской традиции. Преподобный старец Паисий является создателем школы духовной жизни, причем ее основой являются древние монашеские традиции Святой Горы Афон, в монастырях которой некоторое время жил будущий старец. Ученики преподобного Паисия после смерти старца распространились по многим монастырям России, тем самым принося в них духовную традицию, усвоенную ими от своего учителя. Оптина пустынь не стала в этом вопросе исключением. Благодаря ученикам старца Паисия, которые жили в этом монастыре и привнесли усвоенные духовные традиции, Оптина пустынь на многие годы стала центром русского старчества, куда для духовного утешения и получения мудрого совета начало стекаться множество людей как простого, так и привилегированного сословия.

**Abstract.** This article is devoted to the issue of research and evaluation of the spiritual activities of the disciples and followers of St. Paisius (Velichkovsky) who labored in the Optina Desert, and their contribution to the development of the Russian monastic tradition. The Venerable elder Paisius is the creator of the school of spiritual life, and its main one is the ancient monastic traditions of Mount Athos, in the monasteries of which the future elder lived for some time. The disciples of St. Paisius, after the death of the elder, spread to many monasteries in Russia, thereby bringing to them the spiritual tradition they had learned from their teacher. Optina deserts was no exception in this matter. Thanks to the disciples of Elder Paisius, who lived in this monastery and brought the learned spiritual traditions, Optina Pustyn became for many years the center of the Russian elders, where many people of both the simple and privileged classes began to flock for spiritual comfort and wise advice.

**Ключевые слова:** преподобный Паисий Величковский, Оптина пустынь, духовная традиция, ученик, старчество, монашество, учение.

**Key words:** Venerable Paisii Velichkovsky, Optina of deserts, spiritual tradition, disciple, eldership, monasticism, teaching.

Для исследователей русской патрологии синодального периода личность преподобного Паисия (Величковского) представляет особый исторический и богословский интерес. С исторического ракурса можно отметить, что старец Паисий являет себя Церкви Христовой как устроитель и духовный руководитель монашеской традиции Молдавии. Через свой духовный опыт, полученный в годы послушничества, а также благодаря годам жизни, проведенным в обителях Святой Горы Афон, преподобный Паисий показал себя как мудрый наставник братии и вверенных ему обителей. Важнейшей его заслугой также является то, что именно старец Паисий развил

в Молдавском монашестве общежительную традицию. Также, как отмечает И. К. Смолич, преподобному Паисию (Величковскому) принадлежит заслуга в возрождении старчества в жизни монахов и мирян [12, с. 101]. Кроме того, он создал устав монашеской жизни, в котором ясно прослеживается духовная традиция Восточной Церкви, заключающаяся в сочетании созерцания, молитвы и духовного делания [6, с. 26].

С богословской точки зрения следует отметить, что преподобный Паисий Величковский являет себя миру и Церкви Христовой не только как духовный наставник и старец, но и как богослов, прекрасно разбирающийся в богословских системах авторитетных отцов Церкви, прежде всего — святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Одним из первых старец Паисий перенес учение Фессалоникийского святителя в свои богословские воззрения, которые позже были рецепированы в русскую монашескую традицию и русское богословие [6, с. 29]. При этом свои богословские воззрения относительно традиции исихазма преподобный Паисий в своих сочинениях подкрепляет приведением различных примеров из деяний соборов, посвященных исихастским спорам.

В своей земной жизни преподобный Паисий Величковский приобрел множество учеников и последователей, которые после его блаженной кончины (1794 год) продолжили благое дело своего учителя в части распространения его душеполезного учения и монашеской традиции молдавских обителей. Школа духовной жизни старца Паисия была распространена его учениками и последователями далеко за пределами Молдавии. Известно, что через учеников старца многие русские монастыри стали продолжателями его духовной традиции, приняв в свои порядки методы духовного делания и учение молдавского старца [3]. Одним из таких русских монастырей стала Оптина пустынь — великая обитель, чье духовное возрождение связано именно с деятельностью последователей преподобного Паисия Величковского в XIX веке [4, с. 141].

Началом влияния духовной традиции преподобного Паисия Величковского на монашество Оптиной пустыни принято считать 1796 год. Именно в этом году митрополит Московский и Коломенский Платон (Левшин) назначает настоятелем Оптиной пустыни насельника Пешношского монастыря — иеромонаха Авраамия. Прежде всего следует отметить, что сам митрополит Платон (Левшин) был почитателем молдавского старца Паисия. Известно, что еще при жизни старца Паисия митрополит Платон присылал в библиотеку Нямецкого монастыря книгу бесед преподобного Макария Великого. На обложке данной книги митрополит Платон оставил записи старцу Паисию, в которых спрашивает у него святых молитв и благословения Божия [3].

Назначенный настоятелем Оптиной пустыни иеромонах Авраамий был из мещанского рода. Монашеский постриг принял в Пешношском монастыре в 1791 году. Исторические данные об иеромонахе Авраамии указывают, что он стал настоятелем и строителем Оптиной пустыни в возрасте 40–41 года [8]. Следует отметить, что учителем и духовным наставником иеромонаха Авраамия был Пешношский архимандрит Макарий, который был почитателем старца Паисия (Величковского) и ревностным хранителем его духовной и монашеской традиции [3]. Этот факт говорит нам о том, что иеромонах Авраамий, как духовное чадо отца Макария будучи настоятелем Оптиной пустыни, впервые внес в ее устои традиции и предания молдавского старца Паисия. Также можно предположить, что митрополит Платон (Левшин) — как почитатель преподобного Паисия (Величковского), назначая на должность настоятеля Оптиной пустыни Пешношского иеромонаха Авраамия, имел большое желание, чтобы через него (отца Авраамия) Оптинская обитель переняла духовный и монашеский опыт великого молдавского старца.

Спустя чуть более двадцати лет с момента назначения иеромонаха Авраамия настоятелем Оптиной пустыни преосвя-

щенный Филарет (Амфитеатров), пребывавший в период с 1819 по 1825 года на Калужской кафедре [5], продолжил дело отца Авраамия по рецепции в монастырские устои Оптиной духовного опыта братства преподобного Паисия (Величковского). По мысли архимандрита Леонида (Кавелина) Оптина пустынь нашла в преосвященном Филарете «на веки для нее незабвенного благодетеля» [7]. И действительно, преосвященный Филарет, имея в своем сердце особую любовь к иноческой жизни, а также ревнуя о процветании монашеской жизни в Оптинской обители, принимает решение основать в данном монастыре Иоанно-Предтеченский скит, положив в основу данного скита, а затем и всей обители традиции древнего старчества и умной молитвы [5]. Именно эти традиции мы и находим в духовной школе преподобного Паисия (Величковского). Для развития в скиту и монастыре этих духовных традиций, в Оптину пустынь были приглашены двое братьев — учеников старца Паисия, жившие ранее в рославльских лесах Смоленщины. Этими учениками были преподобные Моисей и Антоний (Путиловы) [3]. Также в Оптинский скит прибыли и другие подвижники благочестия и последователи братства преподобного Паисия (Величковского).

Преосвященный Филарет (Амфитеатров) был очень обрадован тому, что в Оптину приезжают и поселяются для монашеского подвига ученики и последователи преподобного Паисия (Величковского). Известно, что он сам желал духовного общения с учениками молдавского старца. Так, в одном из своих писем к прибывшим братьям учрежденного Иоанно-Предтеченского скита Оптиной пустыни епископ Филарет пишет, что он будет весьма рад пребывать с ними в духовном собеседовании. Также преосвященный владыка особо подчеркивал прибывшим рославльским братьям, что он позволяет им привезти с собой и многих других подвижников-пустынножителей, поселиться в любом месте в пределах Оптиной пустыни (скита) с одной важнейшей целью, коей является от-

шельническое и безмолвное житие, совершаемое по примеру древних отцов-пустынножителей [3]. При епископе Филарете в скиту Оптиной пустыни и самом монастыре был принят новый устав, основанный на началах общежития. Вышеуказанные факты позволяют нам сделать вывод о том, что преосвященный епископ Филарет, в будущем митрополит Киевский и Галицкий, так же, как и митрополит Платон (Левшин) был последователем и ревностным читателем молдавского старца Паисия (Величковского) и его духовного предания, основанного на древней монашеской традиции.

Итак, ученик преподобного Паисия (Величковского) отец Моисей (Путилов) вначале становится строителем, настоятелем скита, а позже настоятелем — игуменом Оптиной пустыни. Из исторических данных нам известно, что будущий преподобный старец Оптинский — архимандрит Моисей (Путилов) до переезда в Оптину пустынь долгое время был отшельником в рославльских лесах, в которых поселились ученики и последователи старца Паисия. Настоятелем Оптиной пустыни отец Моисей был весьма долгое время (с 1825 по 1862 года). В период управления обителью отец Моисей должно благочиние в монастырском церковном богослужении. Число братии при нем превысило 100 человек [11, с. 9]. Также им был обустроен сам монастырь, а именно, был расширен центральный храм Оптиной пустыни — Введенский собор, были построены новые храмы, монастырская библиотека, а также отремонтированы и расширены братские корпуса. Кроме того, при архимандрите Моисее была зарождена и учреждена традиция старчества [3], которая впоследствии развивалась и находила свое выражение в многочисленном сонме преподобных отцов Оптиной пустыни. В основе учения старцев Оптиной пустыни было заложено именно учение молдавского старца — преподобного Паисия (Величковского). При этом следует особо отметить, что сам архимандрит Моисей в силу своей внешней загруженности не мог нести бремя старческого

служения, поэтому он как настоятель монастыря поручает нести служение старца другому опытному монаху — иеромонаху Леониду (иеросхимонаху Льву (Наголкину)), который стал первым Оптинским старцем [2].

Ученик и последователь преподобного Паисия (Величковского) — преподобный Антоний (Путилов), как было указано ранее, был младшим братом настоятеля Оптиной пустыни — преподобного Моисея (Путилова). Как и старший брат, преподобный Антоний до прибытия в Оптину пустынь был пустынноником рославльских лесов. Через некоторое время после прибытия в Оптину пустынь в 1825 году преподобный Антоний (Путилов) назначается настоятелем Иоанно-Предтеченского скита. Усвоив в рославльских лесах душеполезное учение старца Паисия (Величковского), отец Антоний проявил себя в должности скитоначальника как смиренный послушник, который не делал никакого послушания либо важного дела без благословения настоятеля монастыря. Ввиду малочисленности братий скита отец Антоний не гнушался выполнения общих послушаний, не свойственных статусу скитоначальника. В скитском храме он установил непрерывное чтение Псалтири, при этом весьма часто сам выполнял это послушание. В должности скитоначальника преподобный Антоний был около четырнадцати лет. Его духовные дарования привлекали множество людей, которые часто приходили к нему за духовным советом и помощью. В 1839 году он был переведен в Малоярославецкий Никольский монастырь на должность настоятеля, однако 1853 году по состоянию здоровья был возвращен в Оптину пустынь. Находясь на покое, преподобный Антоний продолжал принимать людей и вести многочисленную переписку [9].

В 1834 году в Оптину пустынь прибывает очередной ревностный последователь старца Паисия (Величковского) — преподобный Макарий (Иванов). До приезда в Оптину пустынь отец Макарий уже сложился как опытный подвижник.

Из жизнеописания преподобного Макария (Иванова) известно, что он более двадцати лет подвизался в Площанской пустыни, где исполнял ответственное послушание благочинного монастыря. Также он был духовником Севского женского монастыря [1, с. 7]. На духовное становление будущего старца Оптиной пустыни повлияла его духовная связь с насельником Площанской пустыни — иеросхимонахом Афанасием (Захаровым), который ранее жил в Нямецком монастыре, принял монашеский постриг от старца Паисия и был его учеником. Отец Макарий около десяти лет окормлялся у иеросхимонаха Афанасия [10], тем самым перенимая духовный опыт братства преподобного Паисия.

В Оптиной пустыни отец Макарий был в послушании у иеромонаха Леонида (иеросхимонаха Льва). За духовной помощью к ним стекалось множество людей. Их духовные подвиги особо широко распространили славу Оптиной пустыни [3]. Следует отметить, что особая заслуга преподобного Макария (Иванова) заключается в том, что именно при нем в монастыре началась активная деятельность по изданию аскетической и духовно-нравственной литературы. Отец Макарий организовал при монастыре издание аскетических творений отцов Церкви, важное место в которых занимали переводы преподобного Паисия (Величковского). Так, в 1847 года Оптина пустынь выпускает книгу «Житие и писание молдавского старца Паисия (Величковского)». Чуть позже были изданы такие книги (переводы), как «Руководство к духовной жизни» преподобного Варсонофия Великого, «Творения» Симеона Нового Богослова, «Оглашение» преподобного Феодора Студита, «Слова подвижнические» преподобного Исаака Сирина и другие. Всего стараниями старца Макария и его помощников в Оптиной пустыни было выпущено шестнадцать изданий [3]. Таким образом, преподобный Макарий (Иванов) через издательскую деятельность внес в Оптину пустынь и русское монашество существенный вклад в части распространения

духовной традиции и переводческих трудов великого молдавского старца.

На основании вышеизложенного можно смело констатировать, что через учеников и последователей преподобного Паисия (Величковского), поселившихся в Оптиной пустыни, данная обитель по праву стала одной из лучших продолжательниц благого дела великого молдавского старца. И сегодня Свято-Введенская Оптина пустынь стремится сохранить в своих устоях те духовные традиции, которые были внесены два века назад ревностными учениками и почитателями преподобного Паисия (Величковского).

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Агапит (Беловидов), схиархимандрит.* Житие оптинского старца Макария. — Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2017. — 512 с.

2. Благословенная Оптина [Электронный ресурс]. URL: <https://www.optina.ru/history/optina/> (дата обращения 04.02.2024).

3. *Ведерников А. В.* Религиозные судьбы великих людей русской национальной культуры [Электронный ресурс]. URL: <https://biography.wikireading.ru/50054?ysclid=isis9zi57t916348642> (дата обращения 05.02.2024).

4. *Голиков А., иерей.* Оптина пустынь в истории русского монашества XIX века // Христианское чтение. 1999. № 17. С. 140–146.

5. *Головкин Н.* По благословию святителя (К дню памяти святителя Филарета (Амфитеатрова), митрополита Киевского и Галицкого, основателя Иоанно-Предтеченского скита Оптиной пустыни) [Электронный ресурс]. URL: [https://www.optina.ru/19\\_po\\_blagosloveniju\\_svjatitelja/](https://www.optina.ru/19_po_blagosloveniju_svjatitelja/) (дата обращения 05.02.2024).

6. *Карасев Н. протоиерей.* Преподобный Паисий (Величков-

ский) и возрождение духовной традиции // Христианское чтение. № 5. 2018. С. 24–37.

7. Леонид (Кавелин). архимандрит. Историческое описание скита во имя Св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни [Электронный ресурс]. URL:[https://www.optina.ru/history/skete/history\\_skete\\_1/](https://www.optina.ru/history/skete/history_skete_1/) (дата обращения 04.02.2024).

8. НИОР РГБ ф. 213 к. 1 д. 1 л. 99.

9. Полное житие преподобного Антония, старца Оптинского [Электронный ресурс]. URL: [https://www.optina.ru/starets/antoniya\\_life\\_full/](https://www.optina.ru/starets/antoniya_life_full/) (дата обращения 05.02.2024).

10. Полное житие преподобного Макария, старца Оптинского [Электронный ресурс]. URL: [https://www.optina.ru/starets/makariya\\_life\\_full/](https://www.optina.ru/starets/makariya_life_full/) (дата обращения 05.02.2024).

11. Святитель Филарет Киевский и Оптинский скит: сборник / Сост. и авт. вступ. статьи еп. Леонид (Толмачев). — Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2022. — 336 с.

12. Смолич И. К. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. № 31, 1992. С. 97–174.

УДК 271.2

**Иванов А. С.**  
магистрант 1 курса обучения  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: pravoslavie00@mail.ru

**Ivanov A. S.**  
1st year master's student  
of the Kaluga Theological Seminary  
E-mail: pravoslavie00@mail.ru

**ЖИЗНЕННЫЙ ПОДВИГ ЕПИСКОПА  
ИЕРЕМИИ (СОЛОВЬЕВА) ЗАТВОРНИКА**

**THE LIFE FEAT OF BISHOP JEREMIAH (SOLOVYOV)  
THE RECLUSE**

**Аннотация.** В данной статье будет рассказано о значительной фигуре своего времени, духовном отце, наставнике и корреспонденте святителя Феофана Затворника, неутомимом церковном строителе и писателе — преосвященнейшем Иеремии, епископе Нижегородском, к сожалению, совершенно забытом в наше время.

**Abstract.** This article will tell about the significant figure of his time, the spiritual father, mentor and correspondent of St. Theophanes the Recluse, the tireless church builder and writer — His Grace Jeremiah, Bishop of Nizhny Novgorod, unfortunately, completely forgotten in our time.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, митрополит Макарий (Булгаков), святитель Тихон (Задонский), епископ Иеремия (Соловьев), духовная преемственность, литературное наследие, переписка, подвиг, затвор.

**Key words:** Saint Theophanes the Recluse, Metropolitan Macarius (Bulgakov), Saint Tikhon (Zadonsky), Bishop Jeremiah (Soloviev), spiritual continuity, pastoral, literary heritage, correspondence, feat, shutter.

## Введение

Вот уже более ста лет, наполненных бурными и непредсказуемыми событиями в истории нашей Родины, минуло, вытесняя память о замечательных христианских иерархах, подвижниках XIX века. Безусловно, некоторые из них, такие как святитель Филарет Московский, святитель Игнатий Кавказский, святитель Феофан Затворник, являясь фигурами первого плана, много потрудившись на ниве духовного просвещения своего Отечества, оставили после себя многотомное письменное наследие, сохранившееся и весьма подробно освященное в отечественной богословской и исторической науке. Но они являются лишь частью всего обширного литературного святоотеческого наследия Русской Православной Церкви XIX века.

Среди всего сонма подвижников благочестия XIX века примечательным является епископ Иеремия (Соловьев) — образцовый представитель академического монашества, являвшийся как исследователем и популяризатором трудов святителя Тихона Задонского, так и сочинителем богослужебных молитвословий. Примечательно, что в 1841 году епископ Иеремия совершил монашеский постриг святителя Феофана Затворника и митрополита Макария (Булгакова), будучи ректором Киевской духовной академии. Таким образом, епископ Иеремия станет духовным отцом для своих постриженников, поддерживая с ними деятельную переписку и, возможно, оказывая определенное влияние на становление их аскетических взглядов.

Несмотря на то, что жизнь и труды преосвященного Иереми

получили высокую оценку многих современников, до нынешнего времени они пребывают под спудом в различных архивах страны. В настоящее время интерес к личности этого подвижника начинает расти и появляются отдельные исследования его жизненного пути и литературного наследия, из которых следует выделить работы старшего научного сотрудника РНБ Татьяны Александровны Богдановой — «Весь путь жития моего в вечность»: Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, «Материалы преосвященного Иеремии (Соловьева) в фондах Отдела рукописей РНБ»; работы диакона Дьяконова А. В., Немешкалова П. Г., Сидневой М. В., отдельный интерес представляют две следующие работы: дореволюционная выпускная кандидатская работа Ф. Давидова (студента МДА выпуска 1916 г.) «Епископ Иеремия Нижегородский. Его личность и богословские (нравственно-аскетические) труды» и магистерская диссертация (студента 2 курса магистратуры МДА 2023 г.) диакона Александра Полякова «Епископ Иеремия (Соловьев) Отшельник: жизнь, творческое наследие и аскетические взгляды».

Таким образом, почти все вышеприведенные авторы более подробно раскрывают жизнеописание епископа Иеремии, отчасти рассматривая как аскетические воззрения владыки, так и его гимнографическое наследие. Работ же, анализирующих письменное наследие владыки, на данный момент не существует. В данной же статье хотелось бы еще более подробно осветить жизнь и труды епископа Иеремии на основе вновь открытых документов, хранящихся в Ф. 573. СПбДА Отдела рукописей Российской национальной библиотеки г. Санкт-Петербурга.

### **Жизненный путь епископа Иеремии (Соловьева)**

Иродион Иванович Соловьев родился 10 апреля 1799 г. — в семье причетника села Георгиевское Ливенского уезда Орловской губернии. С благодарностью вспоминал семью, особенно деда и мать, Марию Феоктистовну. «Родители мои, —

пишет преосвященный в своих воспоминаниях, — содержали и блюли меня с каким-то особым вниманием. Для меня установлена была общая семейная молитва. Поставив меня на прилавок у святых икон, заставляли читать почасту акафист Сладчайшему Иисусу и святителю Николаю. У матери моей не было иного наставления, иной материнской слезной мольбы к нежно любимому дитяти: „Молись, молись, сын мой, молись втайне, молись ночью, молись пред всяким уроком своим и всяким делом“» [10, с. 292–295].

В 11 лет был отдан в 4-й класс Севской духовной семинарии. После четырех лет обучения на 15-м году жизни «склонился было исключиться из семинарии для поступления на гражданскую службу». Семь раз начинал писать прошение на имя ректора, но каждый раз делал ошибку в своей фамилии. После чего остался в семинарии и окончил ее в числе лучших учеников, вторым по разрядному списку. Здесь он познакомился со своим земляком Иваном Борисовым, будущим архиепископом Херсонским и Одесским Иннокентием. По окончании Севской духовной семинарии 25 сентября 1819 г. состоял учителем греческого языка и одновременно инспектором Севского духовного училища. На этом послушании он трудился четыре года.

Примерно к этому времени относится выбор дальнейшего жизненного пути Иродиона, который он обсуждал со своим товарищем Иоанном Борисовым. Иродион хотел поступить в Харьковский университет, но Иоанн отговаривал его, предлагая остаться в духовном звании, в итоге они решили стать монахами. Но родители Иродиона хотели, чтобы их сын был священником. Находясь в таком неустроенном состоянии, он оставляет должность учителя и неожиданно получает предложение от Орловского епископа Гавриила (Розанова) стать священником в Покровской церкви города Болхова. Но, побывав в Болхове и познакомившись с невестой, он решает дать свое согласие не раньше, чем отслужат молебен Божией Матери в Болховском соборе, после

чего удалившись помолиться в местный монастырь и увидев обитель зеленеющую, он пленился ею более, нежели невестой, отказался от служения на приходе и вернул епископу Гавриилу «брачный билет».

После чего он подает прошение о принятии послушником в Площанскую пустынь, но по благословению архиепископа Орловского Гавриила (Городкова) он был назначен в Брянский Свенский монастырь, куда отправился пешком за 200 верст, по распутице, в марте 1824 г. Он вспоминал впоследствии, как чуть не погиб при переправе через Двину. Вступив в Свенский монастырь, он совершенно отказался от своей воли, оказывая послушание своему старцу — игумену монастыря Смарагду. Тут он проходил различные послушания от самого низшего — чернорабочего, истопника, скотника, до самого высшего — пономаря, думая в этом деле оставаться хоть бы до смерти. Но в монастыре он пробыл недолго и через два года старец скажет послушнику: «Иди в академию; иди за послушание».

По рекомендации архимандрита Иннокентия (Борисова), Иродион вызван осенью 1824 г. в число студентов Санкт-Петербургской духовной академии и принят сразу на второй курс, в этом же году пострижен и рукоположен во диаконы, а через три года в иеромонахи.

В списке выпускников СПбДА от 1827 г. Иеремия стоит последним, без указания какого-либо звания: магистра или кандидата богословия и даже студента. Мечтающий по окончании академии вновь удалиться в монастырь, он просил академическое начальство не удостоивать его никакой ученой степени. 14 августа 1827 г. архиепископом Рязанским Филаретом (Амфитеатовым) рукоположен в иеромонаха, затем митрополитом С.-Петербургским Серафимом (Глаголевским) назначен законоучителем Второго кадетского корпуса, где преподавал около двух лет.

Затем состоял бакалавром Санкт-Петербургской духовной академии (1829), ректором Киевской духовной семинарии (1834–1839), инспектором, профессором (1830–1834) и

ректором (1839–1841) Киевской духовной академии. 15 февраля 1841 года с разрешения академического и высшего духовного начальства ректором Киевской духовной академии архимандритом Иеремией (Соловьевым) совершается чин пострижения в монашество студентов X курса (1837–1841) Георгия Васильевича Говорова с именем Феофан в честь преподобного Феофана Исповедника и Михаила Петровича Булгакова с именем Макарий в честь святителя Киевского Макария. 6 апреля 1841 г. в Киево-Печерской Лавре хиротонисан в епископа Чигиринского, викария Киевской митрополии.

Однажды в сонном видении епископу Иеремии увиделось, что надлежит «зажечь свечку» в темном храме; таким образом января 1843 г. он был назначен в новоучрежденную Кавказскую кафедру — епископом Кавказским и Черноморским. За семь лет своего служения на Кавказе он устроил 12 храмов, учредил Ставропольскую духовную семинарию, открыл две женские обители — Иоанно-Мариинскую близ Ставрополя и Марие-Магдалинскую в Черномории.

В 1845 г. начальник Кавказской области генерал-лейтенант В. И. Гурко в письме обер-прокурору Синода называл владыку Иеремию «пастырем, достойным всякой похвалы». Однако когда епископ решил искоренить старообрядческий раскол в восточной части Кавказской епархии, возник конфликт с терскими казаками-старообрядцами, с атаманом Кавказского линейного войска С. С. Николаевым. Владыка крайне болезненно воспринял эту ситуацию и в 1848–1849 гг. неоднократно обращался в Синод с прошением об увольнении на покой в Киево-Печерскую Лавру.

Вскоре ему приснился сон, в котором он увидел черный архиерейский жезл. 20 ноября 1849 года он был назначен епископом Полтавским и Переяславским. Епископ Иеремия тяготился этим назначением, т. к. конфликтовал с привыкшим к роскоши, превознесенным и разукрашенным отличиями полтавским духовенством. Современники отмечали, что

владыка в общении с подчиненными был прост, открыт, но иногда резок и горяч и даже не скупился на выговоры и обличения. 28 июля 1850 года он вновь подал в Синод прошение об увольнении на покой в Киев; в своем дневнике 29 июля написал: «Лучше с черкесами воевать, нежели иметь прю с своими».

24 декабря 1850 г. епископ Иеремия видит во сне новый архиерейский жезл, о чем напишет в своем дневнике: «Видел (во сне) новый жезл архиерейский в руках своих? — Не страннический ли? Жезл виденный очень мне был приятен. Буди воля Твоя Боже» [2, Л. 9, об.]. 2 января 1851 г. он был назначен на Нижегородскую кафедру. 11 января 1851 г. преосвященный Иеремия выехал, простившись со священством и паствой, из Полтавы.

По дороге он посетил Киев, Севск, Орел, Болхов, Калугу. Об этом есть запись в его дневнике: «1851. Месяц Февраль. 1. Прибыл в Калугу благополучно. 2. Купно с местным преосвященным Николаем совершал Божественную Литургию и сотворил молитву о благодетелях моих Архипастырях zde родившихся и zde послуживших Святой Церкви: О Митрополите С. Серафиме, о митрополитах Киевских Евгении и Филарете ныне здравствующем и мене в путь благословившем. О митрополите Никаноре, мое недостоинство в Архимандриты в Санк. П. Б. викариатство свое посвятивший об Архиепископе Рязанском Гаврииле и о других. Господи молитвами их помилуй мене!» [2, Л. 11, об.] Затем владыка посетил Москву, Троице-Сергиеву Лавру и 14 февраля, в среду Сырной седмицы, прибыл в Нижний Новгород.

В Нижнем Новгороде был Спасский Староярмарочный собор, доходы, имущество и даже порядок богослужений которого контролировались непосредственно губернатором. В 1851–1852 гг. епископ Иеремия добивался полного подчинения Староярмарочного собора епархиальному начальству. Он написал в Синод, и дело решилось в пользу епархии. Также он выступил против строительства театра напротив ворот архи-

ерейского дома, особенно в праздничные и воскресные дни, но театр был открыт, работал, а через год сторел. Другой заботой епископа были ежегодные народные гуляния в близлежащей роще — с винными откупами, которые устраивались на праздник Пятидесятницы. Чтобы разрешить эту проблему и прекратить гуляния, владыка на принадлежащей епархии земле построил храм в честь основателя Нижнего Новгорода святого мученика благоверного великого князя Георгия Всеволодовича, после чего гуляния прекратились [4, с. 67–68].

Отдельного внимания заслуживает переписка святителя Феофана Затворника с епископом Иеремией. Так, в 1855 г. 1 ноября святитель Феофан писал владыке: «Благословите! Прежде всего покаянно прошу, простите меня, что со времени отъезда из Петербурга в 1854 г. ни однажды не извещал Ваше Преосвященство о себе, хотя всегда уверен был и есть, что Ваше Преосвященство благоволит принимать во мне отеческое участие.

Благословите меня — на новой должности труды и ответственность на коей немалы. В сентябре определен ректором Олонецкой семинарии и с 3 октября исправляю сию должность. Благословите! С верою поручаю себя молитвам Вашего Преосвященства» [7, с. 539–540].

Немного погодя, уже 6 декабря, святитель Феофан напишет Преосвященному вновь: «Несказанно обрадован и премного утешен писанием Вашего Преосвященства, прощающим и благословляющим меня. Я и не сомневался, что Ваше Преосвященство не отвергнете меня, по доброте своей, хотя я и стоил бы того. Ваши благословения, доспевшие в минуты несколько тяжелые по обстоятельствам, довольно подкрепили меня.

Предостерегаете меня от прыткости. Не знаю, куда она девалась. Так все завяло. Сердце неподвижно, мысль ослабела, а прежнее умничанье — даже неприятно. Труд по учености теперь состоит в изучении раскола, где не до парений. В нашей епархии множество раскольников — и ученики особенно подготавливаются к борьбе с ними.

Благословите меня, Преосвященный Владыко, и помолитесь о мне многогрешном. Вашего Преосвященства нижайший послушник, семинарии ректор архимандрит Феофан» [7, с.566–567].

В 1857 году епископ Иеремия в возрасте 58 лет подает очередное прошение в Синод об увольнении его на покой, его одобряют, и он отправляется в Нижегородский Печерский монастырь. Со своей Нижегородской паствой владыка попрощался письменно. В 1860 г. епископа Иеремию назначают начальником Алтайской миссии, но из-за нездоровья он уже не поехал. По этому поводу 10 августа 1864 г. святитель Феофан напишет:

«Преискреннюю приношу благодарность Вашему Преосвященству за отеческую молитвенную память о мне, многогрешном. Вашему Преосвященству не дается в руки Алтай. Скорбеть ли об этом, не знаю. По моему желанию — укрыться поскорее от многотрудного и многомятежного и многоответственного служения, покой предпочитаю. Мое горе то, что, кому ни скажи, закричит чуть не с бранью. И замолчишь. Укрылся бы в пустынь какую, вот был бы раюшка растворенный!» [8, с. 449]. В 1860 г. Иеремия тайно принял схиму с именем Иоанн в память своего родителя — чтеца Иоанна, от духовника Нижегородского Печерского монастыря схимника Мардария. Таким образом, уже из Печерского уединения в 1866 году владыка Иеремия, памятуя про Алтайскую миссию, составит «Письма на Алтай», в которых даст краткие поучения о молитве и духовной жизни, а также «Краткое пояснение некоторых псалмов Псалтири Давида и Царя для новоокрещенных Кавказских и Алтайских». Так он писал: «Что есть миссионер? Он есть и кормчий, и врач, и учитель» [1, Л. 31]. Вскоре он переехал в Городецкий Феодоровский монастырь Балахнинского уезда, с 1869 г. проживал в Нижегородском Благовещенском монастыре. Редко выходил из кельи, почти ежедневно служил в своей домово́й церкви.

3 декабря 1884 г. после исповеди и причащения со словами: «Пора мне домой», — владыка Иеремия скончался. Имеется запись епископа Иеремии с распоряжениями относительно своего погребения: *«Крест кипарисный Киевский и четки Киевские янтарные в руку мою; на лице швейный крест; вместо саккоса мантию иноческую, в пещере преподобного Феодосия освященную, с эпитрахилью швейною»* [3, Л. 31]. Погребен 9 декабря епископом Нижегородским Макарием (Миролюбовым) в Алексеевской церкви Нижегородского Благовещенского монастыря. Таким образом, мечтающий с юности о монастырском уединении, он тринадцать лет отдал духовно-педагогической деятельности, четырнадцать лет состоял правящим архиереем, 27 лет провел на покое.

### **Литературное наследие епископа Иеремии (Соловьева)**

Всюжизнь владыка тщательно изучал творения преподобного Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Антония Великого, святителя Иоанна Златоуста, из русских святителей — Дмитрия Ростовского и особенно любимого им **Тихона Задонского**, которые использовал в сочинениях «Изложение христианского учения...» (1869), «Врачевство духовное...» (1897), «Иноческий катехизис». Епископ Иеремия излагает и перелагает святоотеческое наследие простым народным языком, что, можно предположить, делает его народным христианским писателем, продолжателем традиции святителя Тихона Задонского, писавшего для мирян. Интересно, что Оптинские старцы, а именно преподобные Макарий и Амвросий, тоже очень почитали и часто цитировали труды святителей Дмитрия Ростовского и Тихона Задонского в своих письмах. Святитель Феофан также любил труды святителя Тихона Задонского. Думается, что именно в этом усматривается святоотеческая преемственность в богословствовании того времени. Важно отметить, что практически каждая законченная мысль или отрывок текста заканчивается молитвенным воззванием ко Господу, Божией Матери, святым.

На данный момент издана одна единственная книга с трудами епископа Иеремии [5], в которую вошли следующие произведения святителя:

- Врачевство духовное от мира собираемое;
- Народная сокровищница духовная;
- Иноческий катехизис;
- Иноческие письма;
- Мысли по алфавиту.

Вышеперечисленные сочинения епископа Иеремии составлены по принципу так называемого флорилегия, или систематизированного сборника выдержек из святых отцов, по форме и содержанию подобного различным цветникам и маргаритам.

Сочинения посвящены деятельному богословию, умному деланию, непрестанному памятованию о Боге, стяжанию добродетелей и путям их обретения, в них он излагает истины веры, приводя свидетельства непостижимости Божия существа, сначала из Священного Писания, затем из литургического предания, после из святых отцов.

Некоторые творения владыки оцифрованы и выложены в электронном виде — Поучения к Нижегородской пастве [9]; Изложение христианского учения Православной Кафолической Церкви в письмах, извлеченное из творений св. отцов и учителей церкви, преимущественно святителя Тихона Задонского [6]; Преосвященнейший Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о преосвященнейшем Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом [11].

Таким образом, на данный момент в открытом доступе имеются лишь 7 трудов епископа Иеремии, когда большинство современных исследователей насчитывает около 60 сочинений, ориентируясь на различные библиографические списки сочинений преосвященного Иеремии. Почему так? Потому что многое не было издано по желанию самого владыки или попросту раздарено им самим неравнодушным духовным чадам, а после его смерти разослано в различные архивы

и большей мерой сохранено трудами и тщанием святителя Феофана Затворника.

На данный момент несколько сочинений владыки хранится в фондах РГБ, большое собрание обретается в фондах Отдела рукописей РНБ, где хранятся три переплета писем Иеремии к разным людям и пять переплетов писем к Иеремии от разных лиц, еще больший архив сочинений владыки находится в фондах РГИА г. Санкт Петербурга.

### **Заключение**

Преосвященный Иеремия (Соловьев) Затворник — выдающийся представитель академического монашества Русской Православной Церкви XIX века, ревностный молитвенник и неутомимый церковный труженик, с богатейшим литературным наследием, требующим пристального внимания современных исследователей, как сокровищница живой святоотеческой традиции.

В этом и заключен подвиг епископа Иеремии, в его неотступном желании блага и спасения для окружающих его людей посредством создания множества доступных для народа аскетических сочинений, посредством обширного храмостроительства, посредством благоустройства духовного просвещения. Верится, что следующей темой для изучения станет сравнительный анализ жизни и трудов епископа Иеремии (Соловьева) и святителя Феофана Затворника.

### **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. ОР РНБ. Ф. 573. Оп.1. СПбДА. А I/277.
2. ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 1. СПбДА. А I/278.
3. ОР РНБ. Ф. 573. Оп.1. СПбДА. А II/350.
4. *Виноградов И. З., прот.* Описание кончины и погребения преосвященнейшего Иеремии, бывшего Нижегородского епископа, с его краткою биографией. Нижний Новгород, 1886.
5. Господи, дай мне очи видеть Тебя: Основы духовной жизни в вопросах и ответах / Еп. Иеремия Затворник

(Соловьев). — Москва: Изд-во Сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2006.

6. Изложение христианского учения Православной Кафолической Церкви в письмах, извлеченное из творений св. отцов и учителей церкви, преимущественно святителя Тихона Задонского / [Сост. и изд. Н. Елагин]. — Санкт-Петербург: тип. Деп. уделов, 1869.

7. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894. В 6 т. [подг. Научно-редакционный совет при Издательском совете Русской Православной Церкви, пред.: митрополит Калужский и Боровский Климент и др.]. Т. I: 1815–1859. — М.: Изд-во Московской патриархии, 2016.

8. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894. В 6 т. [подг. Научно-редакционный совет при Издательском совете Русской Православной Церкви, пред.: митрополит Калужский и Боровский Климент и др.]. Т. II: 1859–1863. — М.: Изд-во Московской патриархии, 2019.

9. Поучения преосвященного Иеремии, епископа Нижегородского и Арзамасского, говоренные к нижегородской пастве, с присовокуплением келейных его записок, 1851–1853 года. — Н. Новгород: Изд. свящ. Доримедонта Покровского, 1890.

10. Православная энциклопедия. Иеремия. Т. XXI. Иверская икона Божией Матери — Икиматарий. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009.

11. Преосвященнейший Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о преосвященнейшем Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом / [И. З. Виноградов]. — Нижний Новгород: Тип. Нижегород. губ. правл., 1886.

## РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ

УДК 7.01

**Иерей Константин Комаров**  
магистрант 2 курса обучения  
Калужской духовной семинарии  
E-mail: d2konkom@mail.ru

**Priest Konstantin Komarov**  
2st year master's student  
of the Kaluga Theological Seminary  
E-mail: d2konkom@mail.ru

### ЭСТЕТИЗМ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА КАК ЭЛЕМЕНТ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

#### K. N. LEONTIEV'S AESTHETICISM AS AN ELEMENT OF RUSSIAN CULTURE

**Аннотация.** В данной статье автор рассматривает эстетические воззрения русского мыслителя и философа К. Н. Леонтьева, ставших впоследствии важнейшим элементом и частью русской культуры. Будучи мыслителем религиозно-консервативного направления, К. Н. Леонтьев вместе с тем не принадлежал ни к одному определенному течению в русской философской мысли. В своих эстетических воззрениях К. Н. Леонтьев пришел к выводу, что поиск эстетики должен осуществляться не в искусстве, но в самой жизни, так как эстетика жизни намного важнее эстетики в искусстве, и от жизненной эстетики зависит развитие и благополучие всего остального.

**Abstract.** The author of this article discusses the aesthetic views of a Russian thinker and philosopher K. N. Leontiev that consequently became an important element and a part of the Russian culture.

Being a thinker of a religiously conservative trend, K. N. Leontiev, at the same time, did not belong to any particular trend in Russian philosophical thought. In his aesthetic views, K. N. Leontiev came to the conclusion that the search for aesthetics should be carried out not in art, but in life itself, since the aesthetics of life is much more important than aesthetics in art, and the development and well-being of everything else depends on the aesthetics of life.

**Ключевые слова:** К. Н. Леонтьев, философия, русская культура, эстетика, искусство, жизнь.

**Key words:** K. N. Leontiev, philosophy, Russian culture, aesthetics, art, life.

К. Н. Леонтьев — это уникальное и неповторимое явление русской культуры. Н. А. Бердяев писал, что нужен «особый вкус, чтобы полюбить и оценить его» [1, с. 3]. Его невозможно отнести к какому-то одному течению русской философской мысли, он точно так же, как и В. С. Соловьев, оставался независимым умом, рыцарем-монахом, верно несущим свою службу. Сам философ про себя писал своему близкому другу и ученику о. И. Фуделю: «Я ни к какой партии, ни к какому учению прямо сам не принадлежу — у меня свое [и последовательное] учение» [7]. Его связь с восточной религиозной культурой, восточным образом монашества и русской его трансформацией неоспорима. Заметной видится его любовь к Калужской земле, Оптиной пустыни, старцам как продолжателям аскетического подвига, в том числе киево-печерским отшельникам и монахам.

Говоря о Леонтьеве, нельзя не согласиться со словами Н. А. Бердяева: «...трудно отыскать К. Н. Леонтьева на большой дороге, на основной магистрали русской общественной мысли. Он много писал на политические злобы дня, страстно относился к самым жизненным историческим задачам сво-

его времени, но не имел влияния, несмотря на признанный огромный дар свой, и остался одиноким, непонятым, никому не пригодившимся, интимным мыслителем и художником. В почти злободневные, политические статьи свои К. Н. Леонтьев вложил самые интимные свои мысли, предчувствия и прозрения. Леонтьевский поход к вечным темам через слишком временные остался чуждым и непонятым «правому» лагерю, к которому он был формально и официально близок, и ненавистен и отвратителен лагерю «левому» [1, с. 3]. Существовало два Леонтьева, первый был человеком, чрезвычайно одаренным от Бога, страстным и самолюбивым, он любил успех и деятельность, второй же был глубоко несчастен от несправедливости реальной жизни, он, будучи человеком уникальным, не имел того, что имеют другие менее достойные люди, он был никем не оценен, за исключением небольшого круга учеников и единомышленников.

Это был особенный человек для своего времени, «одинокий мыслитель», одинокий поэт-мечтатель, который посвятил свою жизнь реализации одной единственной мечты, мечты о призвании России — восстановить единство христианского человечества. По справедливому замечанию современного исследователя, Леонтьев наряду с Достоевским, Соловьевым был одним из величайших людей девятнадцатого века, «все-речь принявших христианство и переживших это принятие на глубинном личностном уровне» [3, с. 111].

С точки зрения Леонтьева, эстетический критерий — самый широкий, он применим ко всему на свете. Он рассуждал так: религиозная мистика может быть критерием для оценки происходящего только в глазах единоверцев («ибо нельзя христианина судить по-мусульмански и наоборот»), этика и политика срабатывают только для оценки человеческих поступков, биология применима лишь к живому, но физика и эстетика — наиболее общие критерии, они работают «для всего» [2, с. 102]. Леонтьев писал об этом: «Нам есть указание в природе, которая обожает разнообразие, пышность форм;

наша жизнь по ее примеру должна быть сложна и богата» [4, с. 152]. Для него самой точной и правильной оценкой всего происходящего в мире может быть только эстетическая оценка. По мнению Леонтьева, каждый сложный и многогранный элемент, каждое такое существо и каждый такой человек имеют свою ценность с эстетической точки зрения, так прекрасны и Алкивиад, и тигр, и алмаз. Нравственность, в свою очередь, есть только уголок прекрасного, одна из полос его. Главный эталон — это прекрасное, а красота есть единство в многообразии и сложности, поэтому Нерон предпочтительнее Акакия Акакиевича, хотя и гораздо безнравственнее его. Жизнь прекрасна, сложна, многообразна, она противна любой схеме, поэтому подлинный реализм обязывает показывать пышное цветение полутонов. На его взгляд, если в творении нет истины прекрасного, которое само по себе есть факт, есть самое высшее из явлений природы, то творение падает ниже всякой посредственной научной вещи, всяких поверхностных мемуаров.

Начало 60-х годов ознаменовано умственным переломом для Леонтьева. Его либеральные взгляды составляли всего лишь надстройку его эстетического базиса. Либерализм им не был воспринят серьезно. Эстетической основе философа гораздо в большей степени соответствовали идеи консервативные.

Эстетику Леонтьев искал не в искусстве, а в самой жизни — «картины жизни» для него были неравноценны «картинам для удовольствия зрителя»: «Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства. Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна, придут и гениальные отражения в искусстве» [6, с. 36–37].

Для Леонтьева эстетический критерий соответствовал самому корню развития жизни и принципу естественного отбора и борьбы. Прекрасно же только то существо, тот человек, который удерживает в поединке победу, другими словами, прекрасно только то, что сильно. Через борьбу проявляется торжество жизни и свободы человека от сковывающего его обыденного

уклада, норм и условностей. Философ писал об этом: «Образование естественных органических групп и надавливающих взаимно друг на друга слоев или классов и действие друг на друга реальных этих, вышепоименованных сил — неизбежно; оно было всегда и теперь. Но, во-первых, распределение групп и слоев, род их соотношений были и суть весьма различны в различных государствах и в разные эпохи; а во-вторых, степень их обособленности природой, бытом и законом не всегда и не везде одинаково резка; подвижность этих групп и сила может быть слишком мала, или слишком велика, или в меру сообразна со свойствами социального организма» [5, с. 153].

После работы Леонтьева секретарем консульства на острове Крит начинается самый плодотворный и цветущий период его жизни в миру. На Востоке Европы он пишет прекрасные и красочные повести из жизни христиан в Турции («Очерки Крита», «Хризо», «Дитя Души», «Египетский голубь»). И. Фудель писал об этом периоде жизни Леонтьева: «За время пребывания в Турции у Леонтьева совершенно сложились взгляды политические, культурно-исторические и социальные. С этим багажом он и приехал в Россию» [8]. Леонтьев все больше утверждался в своих убеждениях, что эстетика самой жизни, эстетика единства в разнообразии будет сохранена именно на Востоке, когда же Запад в свою очередь пойдет по пути «эстетики отражений», да и та вскоре там погаснет и исчезнет.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: Париж: YMCA-Press, 1926.
2. Волкогонова О. К. Леонтьев // Серия жизнь замечательных людей. М.: Молодая гвардия. 2013.
3. Кантор В. К. Константин Леонтьев: христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия // Кантор В. К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов М.: РОССПЭН, 2011.
4. Леонтьев К. Н. В своем краю // Леонтьев К. Н. Полное со-

брание сочинений и писем: В 12 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2000.

5. *Леонтьев К. Н.* Избранное. М.: Радогъ, 1993.

6. *Леонтьев К. Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М.: Творческая мысль, 1912.

7. *Леонтьев К. Н.* Письмо свящ. Иосифу Фуделю от 19.01–1.02.1891 г. // РГАЛИ. Ф.290. Оп. 1. Е.х. 16.

8. РГАЛИ. Ф.2980. Оп.1. Ед. хр. 1046. Л. 44 об.

УДК 124.5

**Гречишникова Серафима Сергеевна**  
студентка 4 курса Национального  
исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»,  
Санкт-Петербургская школа социальных  
наук и востоковедения  
E-mail: serafimagrecisnikova@gmail.com

**Grechishnikova Seraphima Sergeevna**  
4th year student of the  
Higher School of Economics,  
St. Petersburg School of Social  
Sciences and Oriental Studies  
E-mail: serafimagrecisnikova@gmail.com

## ПАТРИСТИКА КАК КЛАССИКА

### PATRISTICS AS A CLASSIC

**Аннотация.** В статье обосновывается подход к патристике как к классическому периоду в развитии богословской мысли. Автор проводит анализ апологетической традиции на социальном, гносеологическом и семиотическом уровнях. Вводится понятие «христианский дискурсивный ландшафт». В работе прослеживается связь между учением отцов Церкви и современностью. Автор подчеркивает общечеловеческую значимость патристики.

**Abstract.** The article substantiates the approach to patristics as a classical period in the development of theological thought. The author analyzes the apologetic tradition at the social, epistemological and semiotic levels. The concept of «Christian discursive landscape» is introduced. The work traces the connection between the teachings

of the Church fathers and modernity. The author emphasizes the universal importance of patristics.

**Ключевые слова:** патристика, борьба с ересями, дискурс, раннее христианство, Церковь.

**Key words:** patristics, the fight against heresies, discourse, early Christianity, the Church.

Классика вечна. С этой непреложной истиной мы подходим к оценке значимости этапов в развитии разных видов искусства и мировой философии. Но разве не может быть классического богословия? Может! И в нашей работе мы попытаемся доказать это, исходя из факторов, предопределивших классическую сущность патристики. Таких факторов всего три:

— Фактор «естественного отбора». Победа в конкурентной борьбе с оппозиционными духовными течениями на стадии своего становления.

— Фактор парадигмальной устойчивости. Создание общепризнанной модели того, как на данном этапе стоит подходить к решению назревших проблем в сфере общественного мировоззрения.

— Фактор смысловой интерсубъективности. Формирование понятийного аппарата, способного обеспечить интерсубъективность — внутрицеховое взаимопонимание на основе общего тезауруса.

Эти критериальные особенности в совокупности обеспечивают непреходящую прикладную актуальность основных находок авторов классического периода и возможность оставаться образцом для подражания на протяжении всей последующей истории человечества. А образцовое и есть классическое.

Теперь посмотрим, как указанные критерии коррелируют с патристикой. Под «патристикой» мы понимаем религиоз-

но-философскую традицию, заложенную христианскими апологетами в эпоху поздней античности.

Итак, первое. Что же обеспечило успех апологетов в их борьбе как с ересями, так и с внехристианскими культами? И что из наработанного отцами Церкви позволяет удерживать авторитет христианства до сих пор?

Безусловно, главным фактором стала бескомпромиссная личная вера христианских подвижников первых веков. Кроме этого, апологеты оказались весьма высокообразованными людьми. Отцы Церкви по факту стали первыми из христианских мыслителей, которым посчастливилось получить классическое философское образование. В Римской империи оно было доступно для любого желающего. Если, конечно, он был выходцем из небедной семьи и обладал должными способностями.

К концу II века н. э. начинается взрывное развитие христианской литературной и философской культуры. Христианский дискурс становится не только устным, но и письменным. Это дало дополнительный мощный толчок новой религии в ее пропагандистской деятельности. Повсеместным становится обращение в христианство просвещенных граждан из язычников. Так, стали христианами Иустин Философ (100–165), Афинагор (133–190), Феофил Антиохийский (ум. около 180), Пантен (ум. между 200 и 202), Климент Александрийский (150–215) и другие мыслители.

Нужно сказать, что в первые века существования христианства Церковь могла количественно прирастать только за счет иудеев и язычников. Конечно же, они не могли решиться на то, чтобы одномоментно отринуть свое прежнее мировоззрение. Надо еще не забывать и о неприятии христианства со стороны светских властей и вообще о социальной инерции. Человечество в этой связи было обречено на некоторый переходный период в своем восхождении по духовной вертикали. Этот период затянулся примерно на 300 лет.

Еретические заблуждения стали вполне закономерными

приметами того времени. В борьбе с ересями раннехристианские философы наработали целый арсенал действенных аргументов в защиту христианской веры. Надо сказать, что эти аргументы вполне применимы и сегодня в противостоянии с ересями и сектами. Тем более что последние используют при вербовке новых адептов те же самые манипулятивные техники, которые применялись и две тысячи лет назад.

Бывшие язычники, начиная со II века н. э., нередко впадали в гностицизм, соблазнявший посвященных в тайные знания потенциальной персональной исключительностью. Чуть позже появилось манихейство. Оно покоряло тем, что стремилось соединить проповеди Христа, восточный мистицизм и античную философию в одном религиозном вероучении. Большинство образованных людей, начиная с эллинистической эпохи, понимали наивность веры в олимпийских богов, но не все еще были готовы воспринять христианство в его чистоте.

Действительно, недоступность тайного знания для непосвященных и наоборот, открытость такового только для избранных и поныне добавляют мотивации для тех, кто хочет вкусить вождеденных эзотерических плодов и утолить жажду собственного тщеславия. Тварь ли я дрожащая или право имею...

Что касается гностицизма, то для него характерна жесткая сегрегация людей, своего рода духовный расизм. Обязательным в гностических общинах также было проявление безоговорочной лояльности по отношению к духовному лидеру. Собственно, эти две черты являются атрибутивными и для любой современной секты.

Из плевел, разбросанных две тысячи лет назад, до сих пор продолжают вырастать сорняки антихристианских культов. Тот же нынешний экуменизм не является чем-то принципиально новым. Истоки его — в III веке н. э. Манихейство как раз является чистым примером религиозного синкретизма, под которым следует понимать эклектическое объединение разрозненных верований.

Синкретические эксперименты проводили и светские власти. Император Антонин Гелиогабал (218–222) добивался объединения всех религий под патронажем сирийского бога солнца Эль-Габала. Император Александр Север (222–235) приказал изваять статуи Христа и Авраама [2, с. 160], пытаясь втиснуть их в ряд языческих богов.

Кроме этого, уже в первые века своего существования Церковь боролась и с оккультизмом, суть которого в возможности прямого познания сверхъестественного с помощью некой мистической проничательности. Современные мистики обозначают это термином «трансфизическое видение».

Таким образом, борьба шла на нескольких фронтах одновременно. Христианство в конечном итоге победило. Общими усилиями апологетов и их многочисленных последователей дискурсивный ландшафт III, IV и V вв. приобретает отчетливые христианские очертания.

Христианский дискурсивный ландшафт есть понятийно оформленная и тематически заданная публичная полемика, призванная побуждать воспринимающую аудиторию к позитивному восприятию христианского вероучения. Причем этот ландшафт не был чем-то статичным. Он постоянно изменялся.

Именно христианские мыслители вбрасывали самые резонансные темы для публичной полемики. Именно в ходе этой полемики христианство, будучи изначально одной из многочисленных сект в теле иудаизма, выросло в мировую религию, определившую на тысячелетия будущее всего мира.

Теперь перейдем ко второму фактору, продвигаясь от социального к гносеологическому. Для нас очевидна парадигмальная сущность гносеологических предпосылок, то есть упрощений, огрублений и идеализаций, закладываемых апологетами в методологический базис христианской картины мира. Любовь, знание и вера: — эта триада легла в основу христианской парадигмы, ставшей моделью для разрешения веками назревавших проблем по обретению смысла человеческого бытия.

Каждый из апологетов так или иначе вносил свой вклад в

построение и христианской онтологии — учения о бытии — и христианской теории познания. Так, Ориген Александрийский (185–253) считал, что знание и вера неразделимы. Он ввел в качестве обязательной нормы необходимость научного доказательства. Истинная вера для него шла рука об руку с твердым знанием.

Кстати, практически все критики Оригена отмечают несравненную глубину его теории. Философия Платона в трудах Оригена сливается с Библейской истиной. Ориген обессмертил свое имя уже тем, что первым высказал мнение о вечном рождении Сына Божия: «Не было времени, когда Сына не было» [1, с. 170].

Да, в гносеологии представители патристики не шли по целине. Влияние аристотелизма, неоплатонизма и других античных школ очевидно. Однако именно поэтому им удалось впервые в истории на неслучайных основаниях выстроить сложнейшую систему целостного знания, где этика была органично связана с онтологией.

И наконец, третий фактор — создание понятийного ряда. Лингвистической базой, естественно, стал греческий язык — самый разработанный, самый совершенный для того времени, наиболее приспособленный для обсуждения философских вопросов. Хотя что-то вошло в новый тезаурус из латыни, а что-то из арамейского.

Внутрицерковная терминология была выстроена во времена патристики. Ипостась, ересь, инок, Евхаристия, клир, епархия и сотни других понятий, вошедших и в русский язык, создавались во многом за счет заданного отцами Церкви дискурсивного режима.

Для нас важнее в данном случае термины общесоциального характера. Христианские мыслители относились к определению понятий настолько серьезно, что под некоторые новые смыслы создавали специальные теории. Так, Августин Блаженный (354–430) разработал учение о грехе, которое заметно отличалось от бытовавших в то время интерпретаций того,

что есть грех. Августин объяснил людям, почему грех есть не только зло, но и погибель для человека. Согласно Августину, грех является не только нарушением Божиих законов, но и поражает душу. Грех не просто приводит к отпадению человека от Бога, но разрушает человеческую личность. Человек перестает принадлежать себе... «Справедливое наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не захотел хорошо пользоваться...» [3, с. 498].

Христианскую интерпретацию получили наиболее знаковые светские понятия. Одним из вопросов политического характера, затронутых тем же Августином, была проблема взаимоотношений Церкви и государства. Он утверждал, что Церковь должна быть отделена от государства и не должна вмешиваться в политические дела. В то же время государство должно подчиняться Божиим законам и жить по христианским моральным принципам.

Августин, затрагивая социальные вопросы, по-новому, в частности, проинтерпретировал термин «неравенство». Он полагал, что неравенство в мире неизбежно. Люди равны пред Богом во грехе, но дальше все идет каждый своим путем. И тут равенства уже быть не может. И вот здесь есть весьма интересный момент, когда мыслитель из сциентистской позиции переходит в религиозную. Августин пишет, что люди должны быть щедрыми и справедливыми в своих отношениях друг с другом. Ведь бедность не является грехом и бедные должны получать поддержку от богатых. А как побудить богатых помогать бедным? Только вера побеждает убогий пещерный эгоизм.

Итак, благодаря трудам и подвижнической деятельности отцов Церкви возник язык, доступный для понимания любому христианину независимо от его этнического происхождения. И это были не просто слова, это были великие смыслы. Классика сохраняется в языке именно потому, что этот язык совершенен.

Таким образом, в обосновании классического характера па-

тристики выделяются три уровня: социальный, гносеологический и семиотический. Мы попытались рассмотреть каждый из них.

И в завершении нашего краткого исследования, следует еще раз подчеркнуть, что классическим учение отцов Церкви должно оставаться не только для верующих христиан, но и для всего человечества в целом.

### **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. *Акимов В. В.* История Христианской Церкви в доникейский период. — Минск: Ковчег, 2012. — 266 с.

2. *Грант М.* Римские императоры: Биографический справочник правителей Римской империи 31 г. до н. э. — 476 г. н. э. / Пер. с англ. М. Гитт. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 1998. — 400 с.

3. *Таранов П. С.* 150 мудрецов и философов. — Симферополь-Запорожье: «Нарус-М», 2000. — 824 с.

**РАЗДЕЛ V.  
ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ**

**УДК 276**

**Иерей Питирим Золотов**  
кандидат педагогических наук,  
доцент кафедры библеистики,  
богословия и церковной истории  
Тамбовской духовной семинарии  
E-mail: pitirim93@gmail.com

**Priest Pitirim Zolotov**  
Candidate of pedagogy,  
Associate Professor of the Department  
of Biblical Studies, Theology and Church History  
of Tambov Theological Seminary  
E-mail: pitirim93@gmail.com

**СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК КАК ПЕРЕВОДЧИК  
СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТРУДОВ**

**ST. THEOPHAN THE RECLUSE AS A TRANSLATOR OF THE  
PATRISTIC WORKS**

**Аннотация.** В данной статье исследуется роль святителя Феофана Затворника как переводчика святоотеческих трудов. Автор рассматривает вклад святителя Феофана в перевод древних текстов церковных отцов на русский язык, а также анализирует методы и подходы, использованные им при этом. Особый акцент в исследовании делается на изучении таких важных про-

изведений, как «Добротолюбие», «Невидимая брань» и «Митерикон». Автором статьи выделяются характерные подходы к работе с текстом оригинала святителя Феофана, Затворника Вышенского. Настоящее исследование позволяет лучше понять значимость переводческих трудов святителя Феофана для православной культуры и духовного становления верующих.

**Abstract.** This article examines the role of St. Theophan the Recluse as a translator of patristic works. The author examines the contribution of Saint Theophan to the translation of the ancient texts of the church fathers into Russian, and also analyzes the methods and approaches he used in doing so. Particular emphasis in the study is placed on the study of such important works as «Philokalia», «Invisible Warfare» and «Miterikon». The author of the article highlights characteristic approaches to working with the original text of St. Theophan, the Recluse of Vyshensk, among which This study allows us to better understand the significance of the translation works of St. Theophan for Orthodox culture and the spiritual development of believers.

**Ключевые слова:** свт. Феофан Затворник, святоотеческое духовное наследие, переводы святоотеческих трудов, патрология, переводоведение.

**Key words:** St. Theophan the Recluse, patristic spiritual heritage, translations of patristic works, patrology, translation studies.

Духовное литературное наследие святителя Феофана является многогранным и объемным. Среди его творений есть толкования как на тексты Нового, так и Ветхого Заветов. Кроме того, святитель является автором нескольких богословских трактатов, нравственно-аскетических трудов, например, «Начертание христианского нравоучения» или «Краткое учение о Богопочитании». Авторству святителя Феофана принадлежат многочисленные проповеди и письма. В данной статье хотелось бы особо выделить и исследовать переводческие труды Вышенского Затворника.

Целью статьи является изучение и анализ роли святителя Феофана в качестве переводчика святоотеческих трудов. Объектом исследования является деятельность святителя Феофана Затворника как переводчика святоотеческих трудов. Предметом исследования является анализ переводов святителя Феофана Затворника работ святых отцов Церкви, а также его методы перевода, толкования и интерпретации этих текстов с целью понимания его вклада в распространение православной веры и духовное становление верующих.

Прежде всего, необходимо перечислить основные переводческие труды святителя. Среди них отметим «Добротолубие», «Древние иноческие уставы», «Древний патерик», «Митерикон», «Невидимая брань», сборник «Святые отцы о молитве и трезвении» и некоторые другие. Примечательным является тот факт, что среди переводов святителя Феофана встречаются также избранные песнопения из Октоиха.

Среди переводов святителя Феофана, пожалуй, наиболее объемным и монументальным является перевод «Добротолубия». Филокалия (по-гречески Добротолубие) — сборник православных святоотеческих текстов периода с IV по XV век. Оригинал произведения написан на греческом языке, а его авторами-составителями явились святитель Макарий, митрополит Коринфский и преподобный Никодим Святогорец. Впервые текст сборника был опубликован в Венеции в 1782 году. Уже в 1793 году выходит первый славянский перевод томов «Добротолубия», который совершил преподобный Паисий (Величковский) [4, с. 48]. Стоит сказать, что его перевод был с некоторыми сокращениями и главным образом имел в качестве целевой аудитории монашествующих. Ведь одна из основных тем «Добротолубия» — это умное делание, исихазм.

Святитель Феофан Затворник в 1877 году представляет свою версию перевода первого тома сборника, или по мнению многих исследователей это было скорее переложение текста оригинала на русский язык, а не перевод с технической точки зрения [2, с. 168]. При этом свои первые переводы текста

«Добротолубия» преосвященный Феофан публиковал в «Тамбовских епархиальных ведомостях» еще в 1873–74 гг., которые затем вошли в первый том полного сборника [10, с. 161]. Этот том, в частности, посвящен таким великим подвижникам, как преподобный Антоний Великий и Макарий Великий. Святитель часто прибегал к советам афонских иноков во время составления перевода сборника. Святитель Феофан добавлял или убирал некоторые «наставления святых отцов по своему усмотрению, чтобы представить читателям наиболее полезные и удобопонятные выборки». Позднее в течение нескольких лет выходят остальные четыре тома «Добротолубия» на русском языке.

Для того, чтобы в целом проанализировать перевод этого сборника, осуществленный святителем, нужно в первую очередь ответить на вопрос: на кого он был ориентирован. Если более ранний перевод преподобного Паисия (Величковского) был создан для монашеской братии, для их руководства, то перевод святителя Феофана предназначен для широкой аудитории, включая как монашествующих, так и мирян. Преосвященный Феофан желал, чтоб каждому верующему были доступны ценные святоотеческие наставления. Именно исходя из этой предпосылки он и делал свой, как отмечается, вольный перевод сборника.

Можно выделить несколько особенностей работы с текстом во время перевода у святителя Феофана Затворника. Во-первых, он прибегал к опущению или сокращению текста. Причины этого были разного характера. Иногда святителю Феофану приходилось опускать различные места текста, связанные с богословской тематикой. Также Вышенский Затворник избегал места, содержащие с его точки зрения бесполезные мысли и сравнения. Такие места могли ввести в заблуждение. Подвергались также опущению описания высоких духовных состояний. Например, в V томе «Добротолубия» у преподобного Никиты Стифата в так называемой третьей «Сотнице» можно встретить примеры подобных состояний [1]. Святитель

Феофан объясняет опущение глав с 53 по 68 оригинала тем, что для нас они сложно применимы в духовном плане. Несомненно, что помимо непосредственного опущения преосвященный Феофан прибегает также и к переводческой трансформации — генерализации, то есть переходу к обобщению в переводном тексте.

Другой особенностью переводов «Добротолюбия» святителя Феофана является наличие лексической замены, добавлений или пояснений. Например, дословный перевод «превращают... ядовитое естество змей в тельца» [12, с. 130] в интерпретации святителя звучит следующим образом: «превращают... ядовитое естество змей в безвредную пищу» [12, с. 130]. А, к примеру, фразу «потoki покаяния» [12, с. 131] пояснительно расширял до «потoki покаянных слез» [12, с. 131].

В составе «Добротолюбия» также внимания заслуживает перевод глав преподобного Максима Исповедника святителем Феофаном. Из 700 оригинальных глав опубликованными в переведенном виде остаются 236. Судя по сохранившимся черновикам святителя, всего была переведена 471 глава [3, с. 73]. При этом исследователи отмечают, что в переводах святитель Феофан в сравнении с современными переводчиками использует более богатую лексику. При этом присутствует отхождение в некоторых местах от буквального перевода, что объясняется передачей внутренней интуиции автора и сохранением поэтического слога.

Обратимся теперь к переводу книги преподобного Никодима Святогорца «Невидимая брань». Очевидным является тот факт, что этот труд являлся православной интерпретацией более раннего произведения католического автора — монаха Лоренцо Скуполи, который носил название «Combattimento spirituale», опубликованной в 1589 году [11, с. 1]. В 1796 году выходит труд преподобного Никодима под названием «Невидимая война».

Перевод на русский язык, осуществленный святителем Феофаном, выходит в печать в 1888 году [7, с. 178]. Его содержание

более значительно отличается от текста преподобного Никодима, чем текст самого преподобного от итальянского первоисточника.

В «Невидимой брани» святитель Феофан полностью удаляет все фрагменты, не соответствующие православному учению. Цитирование святых отцов (особенно латинских) значительно снижено, а цитирование Священного Писания, наоборот, увеличено более чем вдвое.

Серьезные изменения внесены святителем в главах, содержащих учение о молитве (главы с 46 по 53) [5, с. 38]. Например, опущению подвергаются все моменты, где говорится о медитации при молитве. Преосвященный Феофан в свою очередь называет три вида молитвы — словесную, мысленную и сердечную. Особым образом выделяется также Иисусова молитва [6, с. 135].

Еще один литературный памятник христианской письменности, который был переведен на русский язык святителем Феофаном, — это «Митерикон». Он состоит из наставлений и изречений монаха Исаии о монашеской жизни, которые адресованы блаженной Феодоре. Большинство исследователей сходятся во мнении, что Феодора жила в конце XII — начале XIII вв. Кроме того, в него входят некоторые изречения святых жен-подвижниц [8, с. 127]. Зарубежные исследователи в своих работах, посвященных анализу этого произведения, пользовались именно переводом святителя Феофана, который является единственным русскоязычным переводом текста оригинала [9, с. 65]. Очевидно, текст перевода имеет отличия от оригинала.

В частности, исследователями отмечаются следующие характеристики работы святителя Феофана над текстом «Митерикона»: замена слов (бедствие — страдание), замена морфем (познает — познал), вставка слова, перестановка, вставка нескольких словосочетаний.

Среди переводов святителя есть и другие произведения, такие как «Древний патерик» и «Древние иноческие уставы» и некоторые другие переводные тексты, также заслуживающие внимания и детального анализа.

Таким образом, святитель Феофан Затворник явился выдающимся переводчиком древнего святоотеческого наследия. Главной целью перевода для него являлось создание понятного, не вводящего в заблуждение текста для любого читателя. Иногда для достижения этой цели требовалось много усилий для обработки оригинального текста. В некоторых случаях святителю приходилось опускать фрагменты или целые главы, иногда уточнять значение. В некоторых местах святитель добавлял свой оригинальный текст с опорой на душеполезное святоотеческое учение (как в случае с «Невидимой бранью»). Подводя итог, нужно сказать, что не всегда можно считать святителя Феофана за классического буквального переводчика в современном понимании, однако его труд гораздо более ценный, потому что он понимал, для чего и для кого он делает переложение святоотеческой духовной мысли на русский язык и для русского читателя. Следует заключить, что требуется еще более детальное и глубокое изучение переводных трудов святителя Феофана Затворника.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Дионисий (Шленов), игумен*. Переводческие принципы свт. Феофана на примере трех «Сотниц» прп. Никиты Стифата [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/1426302> (Дата обращения 15.01.2024).

2. *Зуйков, А. А.* История составления и издания «Добротолубия» в русском переводе святителя Феофана Затворника // Труды по русской патрологии. 2019. № 1(1). С. 166–171.

3. *Иннокентий (Глазистов), иеродиакон*. Перевод «Богословских и домостроительных глав» («сотниц») прп. Максима Исповедника свт. Феофаном Затворником // Труды по русской патрологии. 2019. № 2(2). С. 71–80.

4. *Иоасаф (Устюжанинов), иеродиакон*. Сотрудничество святителя Феофана Затворника с иноками Афонской горы в деле издания перевода «Добротолубия» на русский язык // Труды по русской патрологии. 2022. № 2(14). С. 46–56.

5. *Петров, В. протоиерей.* Ἀόρατος πόλεμος и «Невидимая брань»: некоторые аспекты перевода святителя Феофана Затворника // Труды по русской патрологии. 2019. № 1(1). С. 36–45.

6. *Петров, В., протоиерей.* «Неизвестная» глава из «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца в переводе свт. Феофана Затворника // Богословский вестник. 2023. № 2(49). С. 131–145.

7. *Сорвачев, С.* Перевод книги «Невидимая брань» преподобного Никодима Святогорца святителем Феофаном Затворником // Рязанский богословский вестник. 2019. № 1(19). С. 177–180.

8. *Старостенко, С.* «Митерикон» как перевод святителя Феофана: исследования и перспективы // Труды по русской патрологии. 2022. № 3(15). С. 125–132.

9. *Старостенко, С.* Анализ писем монаха Исаяи к Феодоре в переводе святителя Феофана Затворника по черновикам и их изданиям // Труды по русской патрологии. 2022. № 1(13). С. 63–71.

10. *Феодосий (Васнев), митр.* Публикации трудов святителя Феофана Затворника в «Тамбовских епархиальных ведомостях» // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2020. № 1(10). С. 156–172.

11. *Феоктист (Игумнов), епископ.* Л. Работа святителя Феофана Затворника над переводом «Невидимой брани» по его письмам к святогорским отцам // Феофановские чтения: Сборник научных статей / Министерство образования и науки Российской Федерации, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина», Рязанская митрополия Скопинская епархия Успенский Вышенский монастырь. Том II, Выпуск X. — Рязань: Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина, 2017. С. 22–27.

12. *Феофан Затворник, свт.* Добротолубие дополненное

святителя Феофана Затворника в пяти книгах с цитатами из Священного Писания на русском языке в Синодальном переводе. Книга 2. — М.: Новое небо, 2018. — 626 с.

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

В начале статьи с выравниванием 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 Шайбова 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 №327  
Дата выхода в свет 07.06.2024  
Распространяется бесплатно

ISSN 2658-5278

© Калужская духовная семинария  
© Калужское епархиальное управление

