

БОГОСЛОВИЕ

ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНОГО РУКОВОДСТВА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия, заслуженный профессор
заведующий кафедрой богословия Московской духовной академии
Московская область, Сергиев Посад, Академия
mashburo-mda@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С. Особенности духовного руководства святителя Феофана Затворника // Богословский вестник. 2021. № 2 (41). С. 61–76. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.003*

Аннотация

УДК 2-584 (271.2)

Статья посвящена специфике аскетической практики известного русского подвижника благочестия епископа Феофана (Говорова). В начале статьи даётся историческое обоснование диалектическому противостоянию между миром и монастырём, которое разрешается в одну из благодатных форм христианской жизни. Далее проводится различие между понятиями «мир Божий», как сотворённая Богом Вселенная, и «мир греха», как господство зла, вторгшегося в окружающий мир по вине человека. Это различие помогает снять распространённое заблуждение относительно монашеского отречения от мира и выявить подлинные отношения, которые рождает человек, ставший на монашеский путь духовного возрождения. Развивая эти отношения, монах входит в целостное, органическое, духовное и благодатное единство с миром Божиим, что позволяет ему установить основанное на любви ко всему божественному творению подлинное отношение ко всем обитателям тварного мира. На этом основополагающем принципе монашеской жизни, как пишет епископ Феофан, Затворник Вышенский, как раз и нужно строить архипастырское руководство всеми членами Церкви — не только монашеским братством, но и мирскими людьми, тем самым продолжая духовную традицию русского старчества.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, свт. Феофан (Говоров), аскетическая практика, духовное руководство, русское старчество.

Протоиерей Георгий Флоровский в своё время заметил: «Христианская история развёртывается в антиномическом напряжении между Империей и Пустыней»¹. Антиномизм этой истории выражается в том, что в ней постоянно осуществляется «динамическая связь, в которой взаимное отталкивание сочетается с взаимной нерасторжимостью, и бытие обоюдно раскрывается как бытие-для-другого»². Динамическая связь, о которой здесь идёт речь, — это связь между миром и монастырём. В истории монашества она всегда представляла собой одну из наиболее трудных проблем, поскольку решать её приходилось парадоксальным образом: совмещать индивидуальное (монашество) с социальным (обществом). Однако пути её решения стали намечаться уже с древних времён, когда в христианской письменности начали появляться такие изречения, как «монах молится за весь мир», «монах — это тот, кто, от всех отделившись, со всеми состоит в единении», «монах плачет за весь мир», «монах через любовь Христову воспринимает в себя жизнь всех людей»³ и т. п. Эти и подобные им афоризмы служили апологией подлинного монашества и одновременно выдвигались в противовес ошибочному пониманию природы монашества и его предназначения. Такое понимание имеет долгую историю. Во многих чертах оно сохранилось и сегодня, поэтому для анализа принципов духовного руководства, какое осуществлял в своей монашеской жизни свт. Феофан Вышенский, необходимо прежде всего остановиться на тех заблуждениях в отношении монашества, которые до сих пор бытуют в общественном сознании и против которых постоянно выступал сам святитель.

Наиболее распространённое заблуждение заключается в том, что отречение от мира, исповедуемое монахом при его пострижении, часто понимается в широких слоях не только светской, но и церковной общности как изоляция постригаемого от окружающего мира и отказ от него в силу якобы негативного к нему отношения. «Отрицаешься ли ты от мира..?» — звучит вопрос постригающего к будущему монаху. «Да, — отвечает постригаемый, — отрицаюсь». Если слушающий эти слова не знает, что в христианском лексиконе слово «мир», кроме широко известных значений (мир как Вселенная, как отсутствие войны, как внутреннее состояние души человека), имеет еще одно специфическое значение, выражаемое словосочетанием «мир зла», или «мир греха», то его

1 Флоровский Г. Византийские отцы V–VII вв. Париж, 1933. С. 141.

2 Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 183–184.

3 Там же. С. 184–185.

понимание того, какой смысл заключается в произносимых постригаемым словах, будет неизбежно ошибочным. Таким же будет и его понимание встречающихся в Священном Писании запретов, например: «...не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15), хотя эти запреты вступают в прямое противоречие со словами Христа, сказавшего: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Борьба с миром и любовь к миру не вступают в противоречие в душе монаха, ибо он отчётливо понимает различие между миром греха и миром Божиим. Монах действительно борется с миром греха, но делает он это ради преобразования мира Божьего. Он вступает в такую борьбу, вдохновляемый любовью к сотворённому Богом окружающему миру. «Гнушение миром (Божиим. — М. И.), — заметил в этой связи протоиерей Г. Флоровский, — есть языческий соблазн»⁴. Пожалуй, наиболее сильное описание монашеского отношения к окружающему миру мы находим в известном тексте прп. Исаака Сирина, получившем наименование «Сердце милующее». «Что есть сердце милующее?» — вопрошает преподобный и отвечает: «(Это) возгорение сердца о всём творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари. При воспоминании о них, при воззрении на них очи слезятся от великого и сильного сострадания, объёмлющего сердце. И сердце смягчается, и не может оно стерпеть, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой даже печали, испытываемой тварью. А поэтому и о бессловесных, и о врагах истины, и о причиняющих ему вред ежечасно приносит моление, чтобы сохранились и очистились. И о естестве пресмыкающихся молится по великой жалости. Возбуждается (любовь. — М. И.) в сердце без меры по уподоблению в том Богу»⁵.

При наличии таких аскетических высказываний, казалось бы, уже невозможно иметь представление о монашеской жизни как о жизни отдельного индивидуума, эгоистически заботящегося только о личном спасении и с полным равнодушием относящегося к остальным людям и окружающему миру, до которых монаху нет никакого дела. Однако такое представление, как и ранее высказанное заблуждение относительно отречения монаха от мира и гнушения им, также имеет место в общественном сознании. Оно возникает от непонимания того, что происходит с монахом, вставшим на путь духовного возрождения.

4 Флоровский Г. Оправдание знания // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 344.

5 Цит. по: Флоровский Г. Восточные отцы V–VIII вв. Paris, 1990. С. 191.

Постороннему взгляду и наблюдению кажется, что такой человек замкнулся в себе, отгородился от окружающих и вообще изолировал себя от общения с кем бы то ни было. На самом же деле монашеское делание представляет собой не изоляцию от окружающей действительности и не уход из неё, а некое возвращение человека и вхождение его в свой внутренний мир, в котором в новом свете открывается мир окружающий как мир Божий. В мире греха происходит, по В. Лосскому, «рассеянность души, её блуждание вне самой себя. <...> Выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, (душа. — М. И.) подвергается страстям. Отказ [же] от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом»⁶. Своим высказыванием В. Лосский, по существу, выразил самую суть аскетической традиции, согласно которой единства с Богом «не иначе мы можем достигнуть, разве когда прежде, употребляя все усилия, — как замечает прп. Серафим Саровский, — возвратимся к себе, или, лучше, войдём в себя, устраняясь от коловращения мира и суетного попечения, а держась неослабно царствия внутри нас сущего»⁷. Таков «путь возвращения к себе, когда достигается состояние, в котором человек перестаёт действовать лишь в случае ответной реакции на внешнее воздействие, когда он перестаёт быть в “страдательном наклонении”, пассивным объектом воздействия, но становится центром своих действий»⁸. Путь обретения такого центра — долгий и сложный путь аскетического делания. Однако только он может привести к состоянию, когда, по замечанию митр. Антония (Блюма), человек «отпустит всё, к чему липнет душа наша: все предметы любопытства, жадности, страха и так далее, — чтобы войти внутрь себя и изнутри смотреть на мир»⁹.

Ещё одно заблуждение, имеющее место не только в общественных, но даже и в монашеских кругах, касается цели аскетического делания. В монашеской практике нередки случаи, когда подвижник совершает свои труды в формальном соблюдении требований, предъявляемых к монашеской аскезе и с полной уверенностью, что эти труды как раз и составляют суть его аскетического делания и как таковые являются

6 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 16–17.

7 Поучение прп. Серафима Саровского о молитве Иисусовой. М., 2007. С. 6.

8 Белов В. Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов, 2011. С. 15.

9 Антоний, митр. Сурожский. Созерцание и деятельность // Антоний, митр. Сурожский. Труды. М., 2002. С. 429.

конечной целью его христианской жизни. На первый план в таких случаях выходят количество молитвенных поклонов, количество употребляемой пищи, суровость поста, угрюмый внешний вид и т. п., то есть всё то, что составляет внешнюю сторону христианского подвижничества. Удовлетворяясь (а иногда и похваляясь) этим, такой «подвижник» даже не замечает, что у него происходит подмена понятий: перечисленные труды, которые он совершает и которые должны служить лишь средством спасения и совокупностью действий для достижения высшего состояния обожения, превращаются у него в самоцель. Такая подмена опасна не только тем, что на пути своего спасения монах создаёт практически непреодолимую преграду, но и тем, что при таком формализме в духовном делании он оказывается незастрахованным от губительной прелести.

С особой силой свт. Феофан выступал против существующего с древних времён превратного представления о монашестве, согласно которому монашество — это удел избранных, и только избранным необходимо вести предельно строгую духовную жизнь, которая по своей глубине, напряжённости и динамизму должна существенно отличаться от христианской жизни рядовых верующих. Что же касается последних, то им такая жизнь не предписана, она для них необязательна и даже небезопасна. В результате в народном сознании, как отмечает свт. Иларион (Троицкий), как бы рисуются два христианских идеала: один — для монахов, а другой — для остальных христиан. Опровергая такое представление, бытовавшее уже во времена свт. Иоанна Златоуста, верейский святитель приводит в своей статье «Единство идеала Христова» следующее замечательное высказывание свт. Иоанна:

«Ты очень заблуждаешься и обманываешься, если думаешь, что иное требуется от мирянина, а другое — от монаха; разность между ними в том, что один вступает в брак, а другой — нет; во всём же прочем они подлежат одинаковой ответственности. <...> Когда, например, Христос говорит: *“Блаженни нищие духом, плачущие, кротции, алчущии и жаждущие правды, милостивии, чистии сердцем, миротворцы, изгнани правды ради...”* (Мф. 5, 3–10), тогда такое различие привнесено умом человеческим. Писания же не знают этого, но желают, чтобы все жили жизнью монахов, хотя бы и имели жён. Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту. То именно и извратило всю Вселенную, что мы думаем, будто только монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно. Нет, нет, — восклицает святитель, — от всех нас требуется одинаковое

любомудрие. Это весьма хотел бы я внушить или, лучше, не я, но Сам Тот, Кто будет судить нас»¹⁰.

«Единство идеала Христова», таким образом, не выступает как некий феномен христианского модернизма. Своими корнями оно уходит в благовестие Иисуса Христа и как таковое начинает проследиваться фактически со времени основания христианства. Зная об этом и пытаясь переубедить тех, кто имеет превратное представление о жизни монахов и мирян, свт. Феофан в своих духовных наставлениях писал: «Монастырь — не единственное место для тех, которые не хотят связываться семейными узами. Сначала и совсем не было монастырей. Те, которые решались работать Господу, не связываясь житейскими хлопотами, в своём же доме устраивали себе уединённую каютку и в ней жили отчуждённо от всего, в постах, молитвах и поучении в Божественном Писании. Потом уже, довольно спустя <...> иные стали выходить за города и сёла и жили там: кто в натуральной пещере, кто в гробницах, кто в нарочно устроенной келии, вроде шалаша. <...> Некоторые вообще не вступали в монастырь, а обрекали себя на служение братьям и сёстрам в больницах, богадельнях и странноприимницах. Все эти роды жизни <...> уже не пресекались, а пребывали всегда и доселе пребывают»¹¹.

Свт. Феофан положительно относится не только к делам милосердия и благотворительности, которые совершали мирские христиане. Он вообще считает, что любая форма мирской жизни — и семейная, и частная, и общественная — «благословенна у Бога, поэтому не должно отрешаться от них или презирать, как и всё, принадлежащее к их существенному благоустроению»¹². При этом епископ Феофан предписывает проводить строгое различие между вышеперечисленными формами жизни, с одной стороны, и вторгающимися в эту жизнь греховными аномалиями, с другой, что как раз и называется «миром зла». «Под миром (в этом смысле. — *М. И.*) разумеется всё страстное, суетное, греховное, вошедшее в жизнь частную, семейную и общественную и ставшее там обычаем и правилом. Поэтому, — заключает святитель, — удалиться от мира не то значит, чтобы бежать от семейства или от общества, а [то, чтобы] оставить нравы, обычаи, правила,

10 *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. СПб., 1838. Т. I. Кн. 1. С. 101–110.

11 *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. М., 2014. С. 272–273.

12 *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1908. С. 251.

привычки, требования, совершенно противоположные духу Христову»¹³. Если же, имея одно лишь намерение «жить по-христиански, по-прежнему держаться мира и светскости», то есть жить «как все», то это будет жизнь «пустая», а иногда и фарисейски окрашенная, поскольку живущий такой жизнью «во мнении своём будет христианин, на деле же — нет. <...> Он будет разорять одною рукою [то], что созидал другою, то есть что собрано в удалении от мира (страстей. — *М. И.*), опять расхитится при первом в него погружении»¹⁴.

Христианская жизнь мирян, таким образом, становится предметом главной озабоченности епископа Феофана, который при этом сам был монахом, аскетом и даже затворником. Здесь мы в очередной раз встречаемся с феноменом в русской духовной традиции, который получил название «русское старчество». Этот феномен — специальная тема для изучения. В данной статье мы коснёмся её лишь в контексте особенностей духовного руководства вышенского затворника.

«Наше старчество, — писал в своё время профессор В. И. Экземплярский, — едва ли не с первых дней своего появления в России вступило на самостоятельный <...> путь и явилось не столько монашеским, сколько народным»¹⁵. При этом профессор не отрицает того, что оно — «детище афонского монашества, которое, в свою очередь, получило старчество в наследие от древневосточной Церкви»¹⁶. Проследивая традиции русского старчества, В. И. Экземплярский отмечает его характерные черты и особенности. Так, говоря о прп. Паисии Величковском — старце «древневосточного типа»¹⁷, он отмечает, что преподобный осуществлял служение миру особым путём — переводом и изданием духовной литературы для христиан, живущих в миру. Эта литературная работа была продолжена и монахами Оптиной пустыни. Однако, наряду с книгоизданием, в Оптиной получает широкое развитие и личное общение её авторитетных насельников с мирскими христианами. Нельзя не отметить, что такое общение, как явление сравнительно новое, не всегда находило адекватное понимание и в отдельных случаях воспринималось критически. То есть происходило почти то же самое, что наблюдалось во времена свт. Григория Паламы, прп. Симеона

13 Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М., 1908. С. 250–251.

14 Там же. С. 253.

15 Экземплярский В. И. Старчество. Цит. по: URL: <https://azbyka.ru/otechnik/VasilijErzemplyarskij/starchestvo/>

16 Там же.

17 Там же.

Нового Богослова и других христианских подвижников, обращённость которых к миру и мирским людям с целью их духовного преображения вызывала иногда у окружающих чувство смущения. Несмотря на это русское старчество постоянно набирало силу, так что прп. Серафим Саровский, например, уже принимает повеление свыше открыть затвор и вступить в широкое общение с мирскими людьми для их духовного окормления, после чего нескончаемый людской поток двигался к келье преподобного до самой его кончины.

В случае с Феофаном Затворником мы наблюдаем третью разновидность русского старчества. С одной стороны, она имеет общие черты со старчеством прп. Паисия Величковского и старчеством Оптиной пустыни, поскольку свт. Феофан также занимался переводами и изданием для мирян духовной литературы. С другой стороны, общение святителя с теми, кто обращался к нему за духовной помощью и поддержкой, проходило, как правило, заочно, путём переписки с ними. Однако все виды общения вышенского затворника с христианами из окружающего мира всегда учитывали те специфические условия, в которых эти христиане находились.

Пожалуй, самой неожиданной и в определённом смысле новаторской была переводческая работа свт. Феофана, включавшая переводы святоотеческих аскетических творений, которые в итоге составили 5-ти томное собрание «Добротолюбия». Новаторство этой работы заключалось в том, что переводческие принципы Феофана Затворника не всегда соответствовали формировавшейся в то время теории научного перевода. Причём происходило это отнюдь не из-за недостатка опыта или профессионализма переводчика. Дело было в том, что свою основную цель святитель видел в том, чтобы сделать перевод «Добротолюбия» понятным и доступным для широкого круга читателей — не только для монашествующих, но и для мирян. Являясь преемником переводческой работы над «Добротолюбием», начатой прп. Паисием Величковским и продолженной в Оптиной пустыни (а также свт. Игнатием (Брянчаниновым), Феофан Затворник прежде всего обращает внимание на язык и состав переводимого свода, поэтому его перевод, по замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), иногда превращается в «пересказ пересказа»¹⁸. Свт. Феофан поступает таким образом тогда, когда находит некоторые святоотеческие тексты труднодоступными для малоопытного в духовной жизни читателя.

18 *Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород, 1996. С. 7.*

В исключительных случаях он вообще оставляет некоторые тексты без перевода. «К сожалению, епископ Феофан, — как отмечает архиепископ Василий, — отказался перевести на русский язык “Гимны” прп. Симеона (Нового Богослова. — *М. И.*), изданные в подлиннике, хотя с большими пропусками, Дионисием (Загорейским. — *М. И.*), ибо находил их слишком возвышенными и тем самым опасными для рядового читателя»¹⁹. Опасение Феофана Затворника нетрудно понять, если учесть другое замечание епископа Василия: «Это осторожное и даже сдержанное отношение к творениям прп. Симеона, — пишет епископ Брюссельский, — проявившееся даже у такого духовного писателя, как епископ Феофан, отказавшегося переводить “Гимны”, ещё более характерен для многих иерархов и тем более для профессорской богословской среды и в наше время. Так, профессор Трембелас квалифицировал видения прп. Симеона как простое напряжение нервов!»²⁰ У епископа Василия к переводам Феофана Затворника наблюдается двойственное отношение. С одной стороны, он слегка критикует их, а с другой — признаёт их несомненные достоинства. Так, по поводу перевода «Гимнов» он замечает:

«Я старался прежде всего переводить по возможности точно и близко к подлиннику, поэтому мой текст часто, но не всегда отличается от перевода епископа Феофана, и я готов признать, что его перевод иногда глаже и даже понятнее...»²¹

От этой оценки, сделанной епископом Василием, незначительно отличается оценка перевода вышенского затворника профессором Московской духовной академии, еп. Вениамином (Миловым). На примере перевода епископом Феофаном творений прп. Григория Синаита еп. Вениамин указывает на «несовершенства рассматриваемого феофановского перевода»²². «У епископа Феофана, — отмечает он, — в силу резко выраженной тенденции возможно упростить текст часто пренебрегаются <...> текстуальные детали. Благодаря этому перевод епископа Феофана, полезный в качестве руководства ко спасению, мало приспособлен к потребностям объективной науки»²³. «Великий святитель, Затворник, — пишет еп. Вениамин в другом месте, — своей

19 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 8.

20 Там же. С. 8–9.

21 Там же. С. 11.

22 *Вениамин (Миллов), еп.* Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. [Машинопись. Б. м., б. г.]. С. 249.

23 Там же.

переводческой работой <...> преследовал не строго научные интересы, а удовлетворение нравственных запросов широкой массы верующих различного уровня <...> развития»²⁴. В переписке с лицами, занимавшими различное общественное положение и находившимися под духовным руководством вышенского затворника, свт. Феофан постоянно комментировал те или иные места из «Добротолюбия» с целью их применения в семейной, общественной и гражданской жизни. При этом он делал важное замечание: не сами эти виды жизни являются препятствием к исполнению предписаний «Добротолюбия», «не дела и занятия, а <...> пустая многозаботливость, точащая сердце, между тем дело даже на волос вперёд подвигнуть не могущая. <...> От этого выходит всегда толкотня, а дело нисколько не спеется»²⁵.

К «пустой многозаботливости» и «толкотне» в миру вышенский затворник возвращается неоднократно. Опасность «диавольского поспешения», о которой говорится в утреннем молитвенном правиле христианина, вызвала у него крайнее беспокойство. Он почти пророчески предсказывал то необратимое ускорение, с которым мир движется в своём развитии и которое мы наблюдаем сегодня. «Движения тут много, а жизни нет, — писал он в своих наставлениях, — все впопыхах спешат, гонятся за чем-то, чтоб уловить, и никто ничего не успевает поймать. Как пшеница в решете (здесь святитель ссылается на текст прп. Макария Великого, находящийся в «Добротолюбии». — М. И.) у просеивающего бьётся и, вбрасываемая непрестанно, в нём переворачивается, так князь лукавства земными делами занимает всех людей, колеблет, приводит в смятение и тревогу»²⁶.

Чтобы противостоять этому тяжёлому искушению, постигающему мирских христиан, Феофан Затворник в основу духовного поведения мирян полагает упоминаемое ранее «возвращение в себя» и создание внутреннего духовного центра, который в качестве недремлющего ока наблюдал бы за поведением человека и координировал все его действия. На жалобу одной из мирских послушниц святителя: «Всё идёт вразброд, и привести (дела. — М. И.) в какой-либо порядок сил нет» — Затворник отвечал: «Почему это так? (Потому что. — М. И.) центра нет»²⁷.

24 Вениамин (Миров), еп. Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. С. 229–230.

25 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь. С. 237–238.

26 Там же. С. 9–12.

27 Там же. С. 104.

В своей духовной практике свт. Феофан постоянно встречался с широко распространённым представлением о невозможности в мирских условиях вести внимательную и сосредоточенную духовную жизнь. Одно из своих наставлений святитель как раз с этого и начинается:

«Есть у нас поверье, и чуть ли не всеобщее, что коль скоро займёшься чем-либо по дому или вне его, то уже выступаешь из области дел Божиих и Богу угодных. Оттого, когда породится желание жить богоугодно или зайдёт речь о том, то обыкновенно с этим сопрягают мысль, что уж коли так, то беги из общества, беги из дома — в пустыню, в лес. Между тем и то, и другое — не так. Дела житейские и общественные, от которых зависит стояние домов и обществ, суть Богом определённые дела и исполнение их не есть отбегание в область небогоугодную, а есть хождение в делах Божеских»²⁸. Такое «хождение», по мысли Затворника, и возможно, и необходимо, но при единственном условии: оно должно быть проникнуто «духовным содержанием». Учитывая жизненные обстоятельства, в которых находилась одна из его заочных послушниц, святитель писал ей: «Вам нельзя совсем устраниваться от общества. Но от Вас зависит (находиться. — *М. И.*) более в таком (обществе. — *М. И.*), в котором менее развлечений. <...> Пусть всё мимо Вас идёт и проходит, не входя в сердце. <...> Не бегайте однако же людей и не угрюмничайте»²⁹.

«Духовное содержание», какое вышенский затворник настоятельно рекомендует приобрести, согласно его же совету, затронет не столько, как он выражается, «внешние порядки», касающиеся общественной жизни, сколько внутренний духовный мир христианина. В этом святитель видит определённую «выгоду», поскольку новая духовная ориентация, называемая им «перестройкой», «никому не будет бросаться в глаза»³⁰. Здесь, как видим, отчётливо прослеживается аллюзия на евангельские слова Христа о том, что духовная жизнь христианина должна быть сокрыта от внешнего взора. Хотя содержание этой жизни для мирянина первично, а его внешнее поведение — вторично, епископ Феофан постоянно обращает внимание на то, что, как он выражается, «внешние отношения» не должны находиться в пренебрежении. Их нужно созидать и поддерживать на высоком (по выражению святителя, «на достодолжном») культурном уровне. К «общению

28 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь. С. 187.

29 Там же. С. 176–177.

30 Там же. С. 151.

человеческому» следует относиться со всей серьёзностью. «Это — долг» и прямая обязанность мирских христиан³¹.

Что касается круга обязанностей и занятий в домашней и семейной обстановке, то их епископ Феофан не ограничивает одним лишь повседневным бытом. И чтение, и музыка, и художественное творчество — всё это не противопоказано христианам. Им должны быть присущи и наблюдательность, и рассудительность. «Обсуждать окружающие нас вещи, чтоб добыть определённые о них понятия, всем и можно, и должно»³². При этом нужно всячески избегать «блуждания и рассеянности мыслей», в чём святитель видит одно из главных препятствий к стяжанию внутреннего мира и молитвенной сосредоточенности.

Молитва христиан, живущих в обстановке мирской жизни, — предмет главной озабоченности вышенского затворника. Как и во всех остальных своих наставлениях, он обращает внимание не столько на внешнюю сторону молитвенного делания, не столько на характер и содержание молитвенного правила, сколько на результат, достигаемый с помощью молитвы, поэтому его предписания о молитве отличаются большим разнообразием. Можно, советует святитель, молиться в разное время, читать разные молитвы, чаще прибегать к молитвам краткого содержания, не совершать молитвенное правило ради формального прочтения всех молитв. Для молитвы он советует отводить определённое количество времени, а не определённое количество молитвословий. Специальные наставления епископ Феофан посвящает особенностям совмещения труда и молитвы. Вспоминая о древней практике плетения корзин, которая существовала в восточных монастырях и которая приводится в «Добротолубии» как иллюстрация молитвенного делания подвижников, осуществляемого в специфических условиях их трудовой деятельности, святитель даёт подробное объяснение того, как аналогичная практика может присутствовать у мирских христиан. При этом его внимание обращено не столько на виды занятий, какие необходимо выполнять в житейской обстановке, сколько на духовную установку молитвенного делания, необходимую во всех трудах и занятиях мирянина. При наличии такой установки мирской христианин может осуществлять любую работу и одновременно молиться в тайне своего сердца. Распространённое представление о невозможности молитвы в таких условиях Затворник решительно и лаконично

31 Феофан Затворник, *свт.* Что есть духовная жизнь. С. 187.

32 Там же. С. 23–24.

опровергает с помощью слов апостола Павла: «*Непрестанно молитесь*» (1 Фес. 5, 17). Говоря о принципах такой установки, он замечает:

«Внешне действуйте, как все, но сердце своё берегите от увлечений. <...> В этом — главное: сердце берегите — и будете там (на работе. — М. И.) только телом, а не душою»³³.

Аналогичные наставления епископ Феофан делает не только тогда, когда он говорит о молитве.

«По естественному назначению человек всегда должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать всё душевное, а тем паче телесное, а за ними и всё внешнее, т. е. жизнь семейную и общественную. Се — норма!»³⁴.

Особое значение в общественной жизни христианина святитель придаёт краткой, называемой им «краткословной» молитве. Она помогает «поддерживать молитвенное внимание к Богу»³⁵. Чтобы избежать обвинения в некоем «нововведении», он ссылается на «древнейший обычай христиан, замеченный и введённый <...> ещё св. Пахомием и св. Антонием»³⁶, согласно которому такие молитвы (прежде всего молитва Иисусова) получили уже тогда широкое распространение. Здесь епископ Феофан выступает как продолжатель вековой духовной традиции Церкви, что является одной из характерных черт его духовного наследия, обращённого к мирским христианам. В этой связи нельзя не вспомнить замечательное выражение этой традиции, находящееся в творениях свт. Григория Богослова:

«Любомудрие состоит не в угрюмости, но в твёрдости души, в чистоте ума и в искренней наклонности к добру, — пишет святитель. — А при этом можно иметь и наружность какую угодно, и обращение с кем угодно, и оставаться одному с самим собою, укрывая ум от чувств, и жить в кругу людей и знакомых, уединяясь в самом обществе, любомудрствуя среди нелюбомудрых»³⁷.

Такова одна из разновидностей монашеского служения миру, осуществлённая в аскетической практике свт. Феофана (Говорова) и ставшая ещё одной формой проявления русского старчества. Последующая

33 Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь. С. 16.

34 Там же. С. 49.

35 Там же. С. 180.

36 Там же.

37 Цит. по: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. I. С. 84.

история Русской Церкви показала, что эта разновидность не оказалась в церковной жизни «инородным телом». Постоянно возрастающий духовный авторитет и недавняя канонизация вышенского святителя убедительно свидетельствуют, что духовное предание Православной Церкви, являющееся всегда жизненным и животворным, было весьма плодотворно и благодатно актуализировано им не только в его личной затворнической жизни, но и в жизни христиан, населяющих окружающий мир.

Источники

- Антоний, митр. Сурожский.* Созерцание и деятельность // *Антоний, митр. Сурожский.* Труды. М.: Практика, 2002. С. 417–446.
- Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. СПб.: СПбДА, 1838. Т. I. Кн. 1.
- Поучение прп. Серафима Саровского о молитве Иисусовой. М.: Локид-Пресс, 2007.
- Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1908.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Данилов мужской мон-рь, 2014.

Литература

- Белов В. Н.* Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд. Саратов. ун-та, 2011.
- Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород: Изд. Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996.
- Вениамин (Милов), еп.* Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. [Машинопись. Б. и., б. г.].
- Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб.: Типо-лит. С.-Петербург. тюрьмы, 1907.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
- Флоровский Г.* Оправдание знания [1928. V.29–VI.12] // *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступит. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГА, 2005. С. 343–349.
- Флоровский Г.* Византийские отцы V–VII вв. Париж: [Б. и.], 1933.
- Флоровский Г.* Восточные отцы V–VII вв. Paris: YMCA-Press, 1990.
- Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.
- Экземплярский В. И.* Старчество // Православная община. 1992. № 2. С. 54–68; № 3. С. 44–58. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/VasilijErzempljarskij/starchestvo/> (дата обращения 24. 03. 2021).

Special Features of the Spiritual Leadership of St. Theofan the Recluse

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theologie

Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

mashburo-mda@yandex.ru

For citation: Ivanov, Mikhail S. "Special Features of the Spiritual Leadership of St. Theofan the Recluse". *Theological Herald*, no. 2 (41), 2021, pp. 61–76. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.003

Abstract. The article is devoted to the specifics of the ascetic practice of the famous Russian devotee of piety, Bishop Theofan (Govorov). At the beginning of the article, a historical basis is given for the dialectical confrontation between the world and the monastery, which is resolved into one of the blessed forms of Christian life. Further, a distinction is made between the concepts of «the world of God», as the universe created by God, and the «world of sin», as the rule of evil that invaded the surrounding world through the fault of man. This distinction helps to remove the common misconception about monastic renunciation of the world and to reveal the true relationship that a person gives birth to when he embarks on the monastic path of spiritual rebirth. Developing these relationships, the monk enters into an integral, organic, spiritual and grace-filled unity with the world of God, which allows him to establish a genuine relationship based on love for the entire divine creation with all the inhabitants of the created world. On this fundamental principle of monastic life, as Bishop Theofan, the Recluse of Vyshensky writes, it is precisely necessary to build the archpastoral leadership of all members of the Church – not only the monastic brotherhood, but also the secular people, thereby continuing the spiritual tradition of the Russian eldership.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, St. Theofan (Govorov), ascetic practice, spiritual guidance, Russian eldership.

References

- Belov V. N. (2011) *Asketika v russkoy dukhovnoy traditsii [Asceticism in the Russian Spiritual Tradition]*. Saratov: Saratov University (in Russian).
- Ekzemplarskiy V. I. (1992) "Starchestvo" ["Elderly"]. *Pravoslavnaya obshchina*, no. 2, pp. 54–68; no. 3, pp. 44–58 (in Russian). Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/VasilijErzemplyarskiy/starchestvo/> (Date of Access 03. 24. 2021).
- Evlampiev I. I., Seliverstov V. L. (eds.) (2005) *Florovskiy G. Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannyye trudy po bogosloviyu i filosofii [Florovsky G. Christianity and Civilization. Selected Works on Theology and Philosophy]*. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy (in Russian).
- Horuzhy S. S. (2000) *O starom i novom [On the Old and the New]*. St. Petersburg: Aleteya (in Russian).

- Krivoshein V. (1996) *Prepodobnyy Simeon Novyy Bogoslov (949–1022)* [*The Monk Simeon the New Theologian (949–1022)*]. Nizhny Novgorod: Brotherhood in the Name of Saint Prince Alexander Nevsky (in Russian).
- Lossky V. N. (1991) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoye bogosloviye* [*Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology*]. Moscow: Center «SEI» (in Russian).
- Maidanovich E. L. (ed.) (2002) *Mitropolit Surozhskiy Antoniyy. Trudy* [*Metropolitan Anthony of Sourozh. Works*]. Moscow: Praktika (in Russian).