

Ситуация религиозного обращения и пастырская власть в «Пути ко спасению» святителя Феофана Затворника

Евгений И. Лютко

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, e.i.lutjko@gmail.com*

Вячеслав А. Ячменик

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, yachmenik94@mail.ru*

Аннотация. В истории русского православия второй половины XIX в. наблюдается существенная трансформация, позволяющая говорить о возникновении принципиально новой ситуации, которую можно определить как «современную», т. е. характерную и для современной ситуации в религиозной сфере. Речь идет о ситуации «свободного религиозного выбора». Понятая не в качестве возможности публично высказывать несогласие с официальным церковным учением, но в качестве субъективной возможности «быть несогласным», эта ситуация тем не менее становится вызовом для церковного богословия и привлекает внимание основных авторов эпохи и, в частности, святителя Феофана Затворника. Анализ ключевых его произведений позволяет утверждать, что отправной точкой его нравственно-богословских рассуждений, которые еще при жизни автора удостоились как высокой оценки в среде церковных интеллектуалов, так и популярности в среде читающей публики, являлась ситуация изначальной неопределенности субъекта в отношении господствующего в Российской империи вероисповедания. Субъект его построений стоит перед необходимостью не просто следовать церковному учению, но сознательно и свободно признать себя христианином либо в результате соответствующего воспитания, либо в момент «благодатного возбуждения» – религиозного обращения. В результате этого признания начинается «духовная жизнь», которая заключается не только в следовании за церковным институтом, но, прежде всего, в индивидуальном опыте отторжения обыденного и восприятия «духовного». В этой ситуации представления о нормативных отношениях между христианином и религиозным наставником переживают существенную трансформацию: возможность свободного религиозного

выбора предполагает паритетные отношения в этом взаимодействии. Это обстоятельство, в свою очередь, трансформирует нормативное представления о самом наставнике (в рамках контекста Российской империи – о священнике), выдвигая на первый план не его способности руководить и наставлять, но способность выстраивать доверительные отношения и личным примером подводить человека к свободному самоопределению в качестве христианина.

Ключевые слова: религиозное обращение, религиозный выбор, пореформенная Россия, нравственное богословие, пастырское богословие, священник, свт. Феофан Затворник

Для цитирования: Лютко Е.И., Ячменник В.А. Ситуация обращения и пастырская власть в «Пути ко спасению» святителя Феофана Затворника // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2024. № 2. С. 96–120. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-96-120

The situation of religious conversion and pastoral power in *The Path to Salvation* by Theophan the Recluse

Evgenii I. Lyutko

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, e.i.lyutko@gmail.com

Vyacheslav A. Yachmenik

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, yachmenik94@mail.ru

Abstract. In the history of Russian Orthodoxy in the second half of the 19th century, a significant transformation can be observed, which allows us to talk about the emergence of a fundamentally new situation, which can be defined as “modern,” that is, characteristic of the contemporary situation in the religious sphere. We are talking about the situation of “free religious choice.” Understood not as an opportunity to publicly express disagreement with official church teaching, but as a subjective opportunity to “disagree,” this situation nevertheless becomes a challenge to church theology and attracts the attention of key authors of the era and, in particular, Theophan the Recluse. The analysis of his key works allows us to assert that the starting point of his moral and theological reasoning, which even during his lifetime was highly appreciated by church intellectuals and popular among the reading public, was the initial uncertainty of the subject in relation to the dominant religion in the Russian Empire. The subject of his constructions faces the need not just to follow church doctrine, but to consciously and freely recognize himself as a Christian, either as a result of an appropriate upbringing or at the moment of “gracious excitement” – religious conversion. As a result of this recognition,

a “spiritual life” begins, which consists not only in following the institution of the Church, but above all in the individual experience of rejecting the ordinary and perceiving the “spiritual.” In this situation, notions of the normative relationship between the Christian and the religious instructor undergo a significant transformation: the possibility of free religious choice implies a parity relationship in this interaction. This in turn transforms the normative view of the mentor himself (the priest in the context of the Russian Empire), bringing to the forefront not his ability to lead and mentor, but his ability to build trusting relationships and to lead by personal example to free self-determination as a Christian.

Keywords: religious conversion, religious choice, post-reform Russia, moral theology, pastoral theology, priest, St. Theophan the Recluse

For citation: Lyutko, E.I., Yachmenik, V.A. (2024), “The situation of religious conversion and pastoral power in *The Path to Salvation* by Theophan the Recluse”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 96–120, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-96-120

Вопреки представлению о Православной Церкви как господствующем религиозном институте, репрессивном по отношению к всякому инакомыслию, в России первой половины XIX в. религия постепенно становится сферой множественных возможностей выбора. К примеру, факт ежегодного говения – гражданско-правовой кульминацией которого была исповедь и получение соответствующего документального подтверждения – ничего (или практически ничего) не говорил о личных убеждениях исповедника, свободного в своих религиозных исканиях [Ореханов 2011, с. 52–53]. Пожалуй, наиболее объективным показателем процесса релятивизации религиозного контроля были метаморфозы, происходившие в сфере «духовной цензуры». Этот институт был создан для регулирования текстов религиозного содержания и систематически не справлялся с этой задачей. Причем речь шла не только о чрезвычайной загруженности цензоров или бюрократических проволочках: за внешним единством религиозных убеждений тех, кто отвечал за циркуляцию религиозных идей, скрывалась совершенная рассогласованность публично-политических позиций по вопросу о пределах допустимого инакомыслия и соответствующей им мере толерантности к печатному слову, отклоняющемуся от катехизического учения [Горюнов 2021; Фриз 2022].

Развитие религиозного инакомыслия и появление свободы религиозного выбора¹ в Российской империи свидетельствовало

¹ Важно уточнить, что речь не идет о свободе публично заявлять о своем выборе или свободно делать выбор в рамках «религиозного рынка».

о том, что религиозная проблематика уже не могла быть предметом строгого политического контроля (законодательно это было подтверждено в 1905 г. в указе о веротерпимости), а это значит, что Православная Церковь впервые оказалась перед вызовом обоснования истинности своего учения перед субъектом, свободно определяющимся в приверженности той или иной конфессии, или по отношению к тем или иным элементам доктрины или религиозным практикам. Инакомыслие больше не может быть предметом полемики и неизбежно становится предметом дискуссии [Lyutko 2017, р. 393]². Именно в этом контексте может быть понято стремительное развитие духовно-академических институтов и богословских нарративов, которое происходит в первой половине XIX в. [Сухова 2010; Дружинин 2020], – помимо прочего, это была реструктуризация, призванная предложить новые основания церковной власти. Именно поэтому в это время развивается внеакадемическое богословие, в рамках которого предлагается альтернатива духовно-академическому образованию [Хондзинский 2016].

Ситуация внутренней свободы религиозного выбора стала точкой отсчета для богословских построений и, в частности, для дисциплины «нравственного богословия» – дисциплины, призванной стать моделью идеальной христианской жизни, в которой все религиозные решения человек производит самостоятельно, автономно от церковно-иерархических инстанций, в опоре на внутреннее чувство истины, находя опору в совести. Одним из наиболее ярких представителей этой «идеи интимной непостижимости христианской жизни»³ был свт. Феофан Затворник, в текстах которого

В этой статье под «ситуацией свободного религиозного выбора» понимается прежде всего субъективная возможность свободно отождествить себя с господствующим вероисповеданием или не делать этого; воспринять учение и практики господствующего вероисповедания как свои или не делать этого. Несмотря на то, что такая трактовка «свободы религиозного выбора» может показаться ограничительной, именно она является корневой для последующего развития этой ситуации через концепты «свободы совести», а затем в рамках ситуации отделения церкви от государства.

² См. обоснование различия между этими категориями М. Фуко: «Я считаю это очень важным [различие между полемикой и дискуссией]: ведь речь здесь идет о морали в полном смысле слова, и мораль эта касается поисков истины и отношений к другому. В серьезном взаимодействии вопросов и ответов, в работе по взаимному углублению в тему права каждого участника как бы имманентны дискуссии. Они проистекают из самой ситуации диалога» [Фуко 2006, с. 111].

³ *Тареев М.М.* Протопресвитер И.Л. Янышев как моралист // *Богословский вестник*. 1910. Т. 2. № 7/8. С. 510.

рассуждения о «христианской жизни» выходят далеко за пределы стен духовных академий, отражая распространяющуюся ситуацию религиозного выбора. В этой статье будет показано, каким образом свт. Феофан вводит проблематику свободного религиозного выбора в рамках православного нравственного богословия и – шире – так называемого духовного чтения, и какое место при этом занимает религиозный лидер, подчинение которому, с одной стороны, является частью аскетического наследия Церкви, а с другой – противоречит автономии, вмененной субъекту свободного религиозного выбора.

Необходимо заметить, что это исследование не посвящено проблемам веротерпимости в Российской империи, хотя и учитывает всю сложность этого вопроса. Нас интересует скорее ситуация, в которой субъективное несогласие с учением Православной Церкви постепенно становится предметом непубличного знания. Объективное исследование этого измерения религиозной жизни затруднено отсутствием достоверных источников – в лучшем случае речь может идти о частных упоминаниях, оценочных суждениях и т. п. В этой ситуации обращение к текстам свт. Феофана, которые были, с одной стороны, высоко оцениваемы современными ему церковными интеллектуалами, а с другой – востребованы читающей публикой, является попыткой найти «индикатор» указанных процессов в сфере религии, выявление которых затруднено в рамках традиционного исторического исследования⁴.

Нравственное богословие

Представление о том, что субъект религиозной жизни свободен в своих исканиях, «автономен» по отношению к каким бы то ни было властным инстанциям, являлось постулатом авторов Нового времени [Воронцов 2017]. Представлявшие собой до второй четверти XIX в. адаптацию западных католических или протестантских пособий русскоязычные нарративы о нравственном богословии также исходили из свободы совести субъекта [Ершов 1997]. Вместе с тем на уровне академических курсов нравственное богословие долгое время существовало не отделенным от богословия пастырского (под названием «нравственного и пастырского богословия»). Учитывая, что речь шла о курсах духовных семинарий и академий,

⁴ В этом смысле ценными оказываются исследования, посвященные частным, но репрезентативным ситуациям, см., например, 2-ю главу в работе И. Меджибовской, посвященной Толстому и религиозной культуре его времени [Medzhibovskaya 2008, pp. 35–56].

то есть курсах, которые проходили те, кто впоследствии становились представителями церковного клира или учителями духовных учебных заведений, сочетание «пастырского и нравственного» можно было интерпретировать следующим образом: то, что нужно требовать от себя и прихожан (нравственное), и то, что должен делать пастырь, чтобы эти требования прихожанами выполнялись «не за страх, а за совесть» (пастырское)⁵. Единство дисциплины свидетельствовало прежде всего о том, что обращение происходило к единому субъекту – субъекту церковного пастыря.

Разделение дисциплин, происходящее в 1840–1850-х гг., свидетельствовало о том, что вопрошание, каким должен быть христианин, замещалось более сложным: какая динамика должна осуществляться в рамках того, что стало называться «христианской (или духовной) жизнью». Обособление пастырского богословия дало возможность систематически говорить о нравственном богословии как о личностном нарративе⁶. И свт. Феофан был тем, кто преобразовал нравственное богословие из нарратива о том, что некто должен «делать то-то и то-то, <...> чувствовать то-то и то-то»⁷ в систематически выстроенную «полную систему христианского нравоучения»⁸.

⁵ Свт. Филарет, оказавший большое влияние на становление духовно-академического богословия в XIX в., предложил структуру, в которой нравственное и пастырское богословие были неразрывно связаны как *theologia practica*, частью которой была *theologia pastoralis* (*Филарет [Дроздов], иером.*). Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов. СПб., 1885. Т. 1. С. 123–151, 141–144) [Сухова 2009, с. 31].

⁶ *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1901. С. 95. И, напротив, развитие пастырского богословия, особенно в том «моралистическом» виде, какой образцы этой дисциплины приобретают в конце XIX в. [Olszewski 1984, pp. 85–107], невозможно без нравственно-этической субъектности: субъект пастыря и христианина формируются в богословии взаимообуславливающим образом.

⁷ *Бронзов А.А.* Указ. соч. С. 8.

⁸ *Бронзов А.А.* Указ. соч. С. 260. Константин Добронравин, впоследствии епископ Гермоген, бывший ученик свт. Феофана, свидетельствовал о курсе нравственного богословия последнего: «Он оживил эту науку, которая доселе в кругу богословских наук считалась второстепенной, показав, что нравственное учение есть то же вероучение, только осуществленное в жизни и деятельности» (*Крутиков И.А.* Святитель Феофан Затворник и подвижник Вышенской пустыни. М., 1899. С. 57).

Обращение в христианскую жизнь

«Путь ко спасению» (первое издание 1867 г.) – одно из наиболее известных произведений свт. Феофана – знает два способа начать христианскую (или духовную) жизнь: «через Крещение» и «через Покаяние». Несмотря на отсылки к церковным таинствам, аргументация свт. Феофана обусловлена не сакраментологией, а скорее антропологией, так как речь идет о путях к свободному (т. е. не инициированному внешним авторитетом) христианскому самоопределению. Первая часть книги посвящена христианскому воспитанию, цель – чтобы человек «пришедши в полное сознание себя самого» «вследствие этого сказал бы себе, что он христианин»⁹. Говоря об этом самопризнании христианином, свт. Феофан обращается к понятиям «своеличное», «самостоятельное», «разумное». Отправной точкой рассуждений святителя является то, что субъект такого самоопределения является «свободно-разумным», а цель воспитания – осознание им своего обязательства Богу¹⁰. Как указывают исследователи, первая часть «Пути ко спасению» является автобиографическим нарративом [Kulakov 2000, р. 19], выстроенным при помощи гегельянской терминологии¹¹. Она сравнительно небольшая – значительно больше нее вторая часть, посвященная становлению на путь христианской жизни «через Покаяние». Как и в первом случае, нарратив фокусируется не на Таинстве, но на центральном событии, происходящем в душе грешника, – «благодатном возбуждении» или «обращении к Богу». На этом событии зиждется и весь замысел «Пути ко спасению», призванного «взять

⁹ *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению: Краткий очерк аскетики: Начертание христианского вероучения. М.: Правило веры, 2017. С. 68.

¹⁰ «Цель, к какой все при этом должно быть направлено, состоит в том, чтобы сей новый человек, пришедши в сознание, сознал себя не человеком только, существом разумно-свободным, но вместе лицом, вступившим в обязательство с Господом, с Коем соединена неразрывно его вечная участь» (*Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 37).

¹¹ В исследовании Е.Н. Никулиной было показано, что представление о моменте сознательного признания себя христианином как переломной точке – переходе от пассивного возрастания к активной христианской жизни – заимствовано свт. Феофаном у Гегеля [Никулина 2016, с. 84–85]. Однако, по всей видимости, акцент на свободном самоопределении христианина является не столько данью Гегелю (или Канту), сколько общим местом для нравственно-богословского высказывания эпохи, идейный фон которого формируют указанные философы (см. по вопросу об осведомленности свт. Феофана развитием современной ему философии: [Георгий 1999, с. 95]).

человека вне Бога, обратиться к Нему и потом привести пред лице Его»¹². Это обстоятельство позволяет указать на «Путь ко спасению» как на одно из первых произведений в рамках православной богословской традиции, системно описывающих феномен религиозного обращения, конститутивный не только для самого образа современной религиозности, но и для «рефлексивных структур, осуществляющих легитимацию религиозной традиции» [Антонов 2009, с. 90]. Свт. Феофан предложил описание религиозного обращения, в котором отражались социокультурные процессы эпохи, и, в частности, становление ситуации, в которой конфессиональный выбор (обращение) происходит вне всякого социального взаимодействия, и не связано ни с влиянием конфессиональной среды, ни с авторитетом церковной иерархии.

Сам концепт обращения, которому в той или иной степени посвящен центральный и самый крупный раздел «Пути ко спасению», имплицитно предполагает устойчивое напряжение между состоянием до и после обращения¹³. Это устойчивое напряжение отражено у свт. Феофана последовательно разработанным разграничением «духовного»/«христианского» и «мирского»/«земного»/«плотского»/«животно-душевного» – обилие понятий обозначает то, что у свт. Феофана «духовное» выстраивается через оппозицию «всему» обыденному, повседневному и т. д. – выстраивается как нечто принципиально инаковое.

«Духовное знаменование»

Наиболее отчетливо эта «действительность» духовного прослеживается в отрывке, посвященном так называемому духовному знаменованию:

Святыми отцами изобретено спасительное средство: и подлежать впечатлению внешних вещей, и не развлекать, а созидать дух. Оно состоит в том, чтобы всякой вещи, всему видимому и слышимому дать духовное знаменование и до того укрепиться в помышлении о сем духовном знаменовании, чтобы, при взгляде на вещь, не она касалась сознания, а ее знаменование¹⁴.

¹² Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 10.

¹³ См.: «Как трудно обратиться не познавшему доброй жизни с детства, живо изображает, по собственному опыту, блаженный Августин в своем исповедании... “Даже после того, как сделал я поворот к решительному перелому воли, еще медлил два года, отлагая обращение со дня на день”» (цитируемый Феофаном текст не является прямой цитатой) (Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 97).

¹⁴ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 357.

В этой цитате кристаллизуется теория ментальной практики, базирующейся на принципиальном противопоставлении «духовного» и «обыденного» уровней восприятия действительности¹⁵. Предлагается своеобразная стратегия тотальной («всякой вещи, всему видимому и слышимому дать») «духовной» переинтерпретации действительности.

Понятие «духовное знаменование» (как и феофановская концепция «духовного» в целом) может быть рассмотрена двояко. Важно заметить, что представление о том, что какой-то физический объект или явление может иметь иное «духовное» значение, является основополагающим для православного богословия, а этот ход мысли является ключевым как для толкования Священного Писания, так и для интерпретации литургии. Однако в рамках такого рассмотрения «духовное» измерение явления это что-то, что отсылает к традиции его церковного понимания – будь то «духовное» прочтение притчей Господних, или «духовное» понимание элементов священнического облачения. В этом смысле «духовное» значение стабильно и может быть всякий раз извлечено из Предания. В идее о том, что вся эмпирическая действительность является полем для произвольных (а точнее, контингентных) интерпретаций, производимых субъективно, но отражающих подлинно-объективное бытие, безусловно угадывается гегелевская герменевтика «духа», понимаемого как единственное подлинно «значащее» основание веры:

Утверждение, что знание находится непосредственно во мне, полностью исключает внешний авторитет и аргументы, привнесенные извне; то, что имеет значение для меня, должно найти подтверждение в моем духе, для того чтобы я уверовал, необходимо свидетельство моего духа. Оно может прийти и извне, но то обстоятельство, что начало приходит извне, неважно, значение оно может обрести лишь в основе всего истинного – в свидетельстве духа¹⁶.

Безусловно, гегелевское «*Zeugnis des Geistes*» (*Zeugnis* может быть переведено не только как «свидетельство», но также как

¹⁵ Вот единственный пример, который приводит свт. Феофан для подтверждения своей мысли: «“Что ты плачешь?” спрашивали ученики у старца, увидевшего красивую, разряженную женщину. “Плачу, – отвечал он, – о гибели твари Божией разумной и о том, что не имею такого радения о душе во спасение, как она о теле на пагубу...” Другой, услышав плач жены на могиле, сказал: “Так христианин должен плакать о грехах своих”» (Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 357).

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. С. 238.

(и даже скорее как) «знамение» или «знаменование» духа) и феофановское «духовное знаменование» являются различными по содержанию. Для Гегеля «духовное знамение» – источник религиозной веры. Для Феофана – это источник нравоучения. Единым, однако, является структура аргумента – для Гегеля «духовное знамение» еще и основа для атаки на церковный магистериум как неправомерно именующий себя источником веры [Jaeschke 2009, S. 213]. Для свт. Феофана – указание на возможность субъекта самостоятельно, без посредства Церкви, выявлять смыслы, связывающие его с подлинным «духовным» бытием. В обоих случаях «дух» – источник знаменования – находится одновременно и внутри, и вне субъекта. Оба размышления объединяет общий технический план – выявление абсолютных «духовных» (хотя и в разном смысле) характеристик субъекта и постулирование его автономии, независимости от внешних религиозных авторитетов.

Таким образом, понятие «духовное знаменование» свт. Феофан вводит для решения ключевой задачи человека, пережившего «благодатное возбуждение» или, иначе говоря, сделавшего свободный выбор в пользу христианской жизни. Этим небольшим пассажем учреждалась практика непрестанного пребывания «в духе», без утраты постоянного контакта с социальной реальностью¹⁷.

Противопоставление «духовного» и «мирского» у свт. Феофана отличается от оппозиции «церковного» и «гражданского», которое обнаруживается, например, в исторических нарративах его эпохи [Лютько 2021]; «сакральных» и «профанных» объектов и пространств, если речь идет, например, об устройстве храма; «благочестивых» и «греховных» действий, различение которых характерно для богословия катехизисов и всевозможных нравоучительных пособий. Она вбирает в себя все указанные оппозиции, синтезируя их в качественно новую, располагающую внутри мыслящего субъекта своего рода универсальное оптическое устройство, позволяющее «фокусироваться» на «духовном» и исключать из поля зрения «обыденное» значение явлений.

«Духовная жизнь»

Предмет мысли свт. Феофана – человек, свободно выбирающий христианство, а затем подчиняющий всего себя цели спасения

¹⁷ Можно вспомнить, что за свт. Феофаном закрепилось определение богослова, сумевшего «сохранить равновесие между традицией и антропологическими открытиями современности» [Хондзинский 2017, с. 25; Каледа 2019].

и, следовательно, нахождению в сфере «духовного». Несмотря на то, что «обращение» к Богу, равно как и «самоосознание» себя христианином, происходит одновременно – это лишь тень подлинного спасения, достижение, которое раскрывается святителем как динамичный процесс. Для описания совокупности действий, этапов, событий, характерных для этого процесса, святитель часто использует емкое словосочетание, до предела усиливающее интенцию отграничения «духовного» – «духовная жизнь»¹⁸.

С одной стороны, в самом понятии «духовная жизнь» (помимо представления о том, что человек существует не только на «физическом», но и на ином уровне) заложено представление о том, что эта «жизнь», в силу самого факта ее обсуждения (в рамках ли нравоучительного трактата, либо переписки), обнаруживает принципиально новый тип взаимоотношений. В рамках этого обсуждения – например, подходов к ответу на вопрос «Что есть духовная жизнь?» – выстраиваются новые отношения власти и подчинения, формируются новые темы для коммуникации, а также новые способы систематизации, в которых «духовный субъект» получает отчетливые очертания.

С другой стороны, понятие «духовная жизнь» используется свт. Феофаном по аналогии с жизнью биологической, что выражается в обороте, призванном усилить биологическую метафору, – «жизнедеятельность духовная»¹⁹. «Духовная жизнедеятельность» не только постулируется в качестве процесса, параллельного физической жизни, ей свойственно и ключевое свойство жизни в рамках новременной биологии – развитие: «Засеменение и развитие жизни христианской существенно отлично от засеменения и развития жизни естественной»²⁰. Поэтому свое наиболее систематическое произведение – «Путь ко спасению» – свт. Феофан уподобляет историческому развитию:

Сие руководство должно взять человека вне Бога, обратиться к Нему и потом привести пред лице Его; должно проследить жизнь христианскую в ее явлениях, на деле, от начала до конца, т. е. как она засеменяется, развивается, зреет и приходит в полноту, или – что

¹⁸ Развернутой проблематизации этого понятия посвящена одна из поздних работ свт. Феофана «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?» (*Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* М.: Сибирская благовонница, 2021), однако это понятие регулярно используется во всем корпусе его сочинений.

¹⁹ Это выражение свт. Феофан выделяет курсивом (*Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 304*).

²⁰ *Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 10.*

то же – *написать историю деятельной жизни каждого христианина*, с показанием того, как в каком случае должен он действовать, чтобы устоять в своем чине²¹.

«Историей» «Путь ко спасению» является не по способу изложения, и еще в меньшей мере по методу. Он подобен истории по ключевой интенции нововременного исторического повествования – попытке выделить объект исторического повествования в качестве самостоятельной и изменчивой (во времени) сущности, развитие которой не подчиняется универсальным историческим законам – «Провидению» (дискурс о котором принадлежит Церкви и делает бессмысленным любое историческое вопрошание). «Деятельная жизнь христианина» (или «духовная жизнь») – как предмет исторического рассмотрения – таким образом, является самостоятельным предметом мысли, развитие которой основывается не столько на результате пастырского усилия Церкви, сколько на основании «обращения» и следующего вслед за ним свободного самоопределения в качестве христианина.

Духовная жизнь и духовный наставник

Святитель Феофан был одним из первых духовных писателей, кто, не будучи специалистом по «пастырскому богословию», тем не менее часто высказывался о том, каким должен быть священник²². Однако в данном случае интересно прежде всего то, каким образом решается вопрос о взаимоотношении между свободно самоопределяющимся субъектом христианской жизни и субъектом пастырства? Пастырства как явления, априори призванного авторитетно вторгаться в «духовную жизнь».

Необходимо отметить, что в рамках «Пути ко спасению» не предоставляется последовательного ответа на этот вопрос. Сама идея и конфигурация произведения с его акцентом на силе религиозного обращения, бессилии человеческого начала перед дей-

²¹ Там же.

²² Свт. Феофан не оставил специального труда по этому предмету, но наиболее концентрированно его мысли о священстве представлены в его толкованиях на так называемые пастырские послания ап. Павла (*Феофан Затворник, свт.* Толкование пастырских посланий святого апостола Павла. М., 1882). Взгляды свт. Феофана на пастырство практически не исследованы, см. их первичную систематизацию в монографии свящ. А. Черного, посвященной богословию священства святых отцов Синодального периода [Černý 2023].

ствием «благодатного возбуждения» и представлении об органическом развитии «духовной жизни» – все это исключает из логики повествования участие религиозного лидера, вытесняет его на второй план. В центре внимания самостоятельный, автономный «духовный субъект». Поэтому в «Пути ко спасению» само понятие «руководство» может наделяться негативной коннотацией:

Если же, пришедши в полное сознание себя самого, он скажет: «Я христианин, обязанный от Спасителя и Бога жить так и так, с тем чтобы удостоиться блаженного общения с Ним и избранными Его в жизни будущей», – то, возникши к самостоятельности, или к своему личному разумному учреждению жизни, он поставит для себя первым существенным делом – самостоятельно хранить и возгревать дух благочестия, в котором ходил прежде, по *чужому руководству*²³.

В той затруднительной ситуации, где христианин не может справиться самостоятельно, он может прибегнуть к внешнему авторитету – прежде всего, освященному авторитетом Церкви текста. И уже в крайнем случае – обратиться к «духовному отцу», что воспринимается автором как проявление слабости:

Сядь и сам все просмотри, чему должен ты веровать, как жить и чего надеяться, по символу веры и заповедям Господним. Если затрудняешься, просмотри в катехизисе; *если и этого не можешь*, переговори с кем-либо, ближе же всего с духовным отцом твоим²⁴.

Даже там, где речь заходит (в контексте воспитания) о «руководстве совести», достаточным «руководством» оказывается не прямое воздействие, а скорее предоставление образца «духовной жизни»:

Ближайшего, впрочем, руководства требует совесть. Здравые понятия с добрым примером родителей и другими способами обучения добру, и молитва осветят ее и напечатлеют в ней достаточные основания для последующей доброй деятельности²⁵.

Исключение внешнего авторитета из поля зрения и является условием построения «полной системы христианского нравовоучения»²⁶, т. е. системы, не требующей для своего функцио-

²³ *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 68.

²⁴ Там же. С. 169–170.

²⁵ Там же. С. 62.

²⁶ *Бронзов А.А.* Указ. соч. С. 260.

нирования внешних, не встроенных в нее элементов. В этом смысле нахождение религиозного лидера «в стороне» является результатом естественного помещения «Пути ко спасению» именно в поле «нравственного», а не «пастырского» богословия. Переживший религиозное обращение и «покаявшийся, предав себя Богу, тотчас поступает под Его непосредственное руководство и приемлется Им»²⁷ – именно это – нормативная ситуация. Но нормальная ситуация для «нравственного субъекта» модерна, едва будучи провозглашенной, тут же опровергается святителем уже исходя из аскетического опыта:

Но такой путь не был и не мог быть всеобщим. Он принадлежал и принадлежит особенным избранникам Божиим. Другие все зреют под видимым руководством опытных мужей. Стоя в той вере, что только Бог возвращает, покаянник, чтоб успеть, непременно должен предаться отцу-руководителю²⁸.

Далее следует интенсивная, но краткая апология духовного руководства, заканчивающаяся, впрочем, сноской: «Подробнее о руководителе – в особой брошюре под заглавием “Что потребно покаявшемуся”²⁹ и прочее»³⁰. Свт. Феофан не скрывает своего стремления избежать темы руководства в тексте «Начертания христианского нравоучения» и со всей очевидностью не может позволить себе исключить эту тему из «Краткого очерка аскетики»³¹.

Тем не менее в тексте «Пути ко спасению» есть отрывок, который, с одной стороны, вводит достаточно нестандартную для православной аскетической мысли ассоциацию применительно к духовному наставничеству, а с другой – позволяет непротиворечиво соотнести его с автономным субъектом, избегая «жестких» связей:

²⁷ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 271.

²⁸ Там же. С. 272.

²⁹ Впервые издано в 1882 г. До этого времени помещалось в приложении к «Пути ко спасению». См.: Феофан Затворник, свт. Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения // Феофан Затворник, свт. Малые произведения. М.: Правило веры, 2008. С. 103–195.

³⁰ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 275.

³¹ Второе название «Пути ко спасению». Примечательно, что, как отмечают исследователи, в своей более поздней работе «Начертании христианского нравоучения», которую мы не рассматриваем здесь подробно, но которая так же, как и «Путь ко спасению» восходит к лекционным курсам 1840-х гг. [Салищев 2022], свт. Феофан также сталкивается с неразрешаемой антиномией императивов индивидуальной свободы и подчинения воли [Kulakov 2000, p. 29].

Для положившего жить по-христиански первый Богом данный друг – это духовный отец; с ним беседуй, ему поверяй тайны, взвешивай и поучайся. Под его руководством, при молитве, Бог пошлет, если нужно, и другого друга³².

Представление о духовном отце как о друге исключало сразу два момента: рассмотрение такого рода дружбы в рамках построения «нравоучительной системы» ввиду априорной необязательности самого факта дружбы для системного разговора о духовной жизни, в которой отношения выстраиваются между Богом и человеком через «благодатное возбуждение», с одной стороны, и способность откликнуться на него – с другой. Дружба как описательная категория отношений с духовных отцом была невозможна (и даже бессмысленна) также и для описания последовательного подчинения духовному авторитету, т. е. для аскетической традиции, в которой отношения с наставником скорее описывались в терминах непосредственного подчинения.

Тем не менее в рамках жанрового разнообразия литературных форм пореформенной России существовал способ отразить отношения между пастырским и автономно-духовным субъектом в том структурном соотношении, в котором оно могло в большей степени напоминать дружбу: т. е. удерживать инстанцию пастырской власти и сохранить при этом необходимую автономию духовной жизни. Это был жанр переписки (точнее, пастырских писем), в отличие от преобладающего статуса инстанций высказывания в системно-нравоучительном жанре. Переписка – форма коммуникации, принципиально отличная от нравственного трактата, должностной записки, проповеди или поучения. Во второй половине XIX в. она переживает бурное развитие: писать письма это уже не прерогатива высокообразованных дворян – эпистолярные практики охватывают буржуазию, интеллигенцию, разночинцев. В то же время в переписке преобладают утилитарность, большая краткость и монотематичность [Кучина 1984, с. 40; Кобак 2012, с. 147]. Легитимация письма как высказывания в рамках переписки (каким бы жестким и авторитарным ни было его содержание) заключается единственно в свободном выборе адресата получить это письмо и продолжить общение³³. И свт. Феофан был одним из первых (среди его предшественников можно рассмотреть Тихона Задонского, «Келейные письма» которого свидетельствуют

³² *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 81.

³³ В отличие от любой из вышеперечисленных форм взаимодействия, в которых легитимация высказывания основывается на иерархическом статусе автора: проповедника, профессора, начальника и т. п.

о постепенном развитии этой ситуации), кто стал часто обращаться к эпистолярному жанру как способу изложить свое понимание христианского нравоучения³⁴. Одним из наиболее известных его опытов является серия из 80 писем под общим названием «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?», вышедшая в свет в 1878 г.³⁵ Здесь этот текст будет рассмотрен как нормативный способ выстраивания отношений между пастырем и христианином, существующими в ситуации возможности религиозного выбора. Цель свт. Феофана в этом произведении – показать последовательное личное нравственное развитие личности под чутким руководством духовного наставника, осуществляемого через переписку. Нюансы отношений власти и подчинения в переписке наиболее точно могут быть реконструированы на основании цитаты, в которой духовный наставник реагирует на увлечение девушки идеями «прогрессисток» – протофеминистского движения:

Догадываюсь, что между вашими знакомыми есть прогрессистки, или вы попали в общество, где были такие и распускали свои мудрования. Они обычно бредят так. У них непрестанно на языке благо человечества, благо народа. И вот вы, вероятно, наслушавшись таких высоких идей, пленились ими и, обратив взор на свою настоящую жизнь, с сожалением увидели, что прозябаете в кругу семьи и родных без пользы и цели. Увы! и ах! Как это до сих пор никто вам не открыл глаз! Если моя догадка справедлива, *то вам следуют поклоны, чего ради вы об этом не сказали, давши слово писать о всем откровенно*³⁶.

В тексте идет речь о дисциплинарном взыскании – поклонах, назначение которых, впрочем, выражается в форме рекомендации

³⁴ Речь идет именно о прижизненных изданиях писем, содержание которых подчас основано на реальной переписке, но значительно дополнено и переработано, особенно в смысле композиции: «Письма о христианской жизни» (1858–1860, 1880), «Письма о духовной жизни» (1872), «Три письма преосвященного Феофана по восточному вопросу» (1877), «Письма к одному лицу в Санкт-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры» (1881), «Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни» (1882).

³⁵ *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? В результате исследования А.Е. Лукьянова пришла к выводу, что сюжетной основой для сборника является переписка свт. Феофана с Е.А. Арнольди [Лукьянова 2018]. Об историческом контексте текста см.: [Щербакова 2022].

³⁶ *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? С. 117.

(«следуют»), а окончательное решение призвана произвести сама девушка («если моя догадка верна»). Поклоны как *дисциплинарная практика* появляются в тексте единственный раз (в отличие от поклонов как *практики аскетической*, которую не следует путать с первой и которая часто встречается во второй части собрания писем, где адресат святителя обнаруживает готовность к ней) в непосредственном соседстве с описанием подчеркнуто передового явления – зарождающегося стремления говорить о роли женщины в общественных отношениях. В этом соседстве видится специфический гротеск, который нередко встречается в текстах святителя, – своеобразная игра в «культурный регресс», когда то или иное явление интеллектуальной культуры, будучи внешне передовым, обличается как являющееся, в сущности, примитивным при помощи нарочито «упрощенной» риторики³⁷. «Прогрессизм» и «поклоны», не будучи связаны смыслом (поклоны назначаются не за прогрессистские убеждения), тем не менее образуют две крайности в композиции текста. Смысловым же центром отрывка являются те самые отношения дружеской откровенности, за нарушение которых «следуют» поклоны, сохраняющие лишь образ реального дисциплинарного прещения. Именно факт упоминания о дисциплинарной практике поклонов в контексте гротескного обличения прогрессизма и в связи с нарушением подчеркнуто добровольных паритетных отношений (т. е. единственного, на чем может быть основана переписка) иллюстрирует принципиальную невозможность реального дисциплинарного воздействия на христианина, сделавшего свободный выбор в пользу духовной жизни.

Из изложенного выше отнюдь не следует то, что свт. Феофан на каком-то этапе переосмыслил публикационный формат, разочаровавшись в традиционном нравоучительном жанре и обратившись к псевдо-эпистолярному. На склоне лет он предпринимает обратный ход – переформатирует комплекс «Писем о христианской жизни» в систематический текст «Начертание христианского

³⁷ Примером подобного рода является, например, заметка «Ум православный и ум немецкий», в которой в качестве пародии на немецкую протестантскую науку представляется специфический наукообразный и гиперкритический стиль академической работы. Свт. Феофан принципиально использует нерядоположенные эпитеты (православный, немецкий), чтобы придать работе вид текста, написанного с позиции «простого человека», чем подчеркивается невозможность говорить об этом серьезно (Феофан Затворник, свт. Ум православный и ум немецкий // Домашняя беседа. 1869. Вып. 40. 4 окт. С. 1023–1024).

нравоучения»³⁸. Полагаем, что разные жанры преследовали разные цели, были обращены к разным целевым аудиториям, давали различные возможности для развития богословской мысли. Однако то стремительное развитие «духовной переписки» как литературного жанра, происходившее в пореформенной России, позволяет предполагать, что паритетные отношения корреспондентов являлись успешным решением в ситуации свободного религиозного выбора, в которую читателю предлагалось вступить во взаимодействие с автором, оказавшись в роли участника (воображаемой) переписки³⁹.

Заключение

Свт. Феофан переработал и опубликовал свои лекции по нравственному богословию под названием «Путь ко спасению» спустя 20 лет после того, как прочел этот курс студентам Санкт-Петербургской духовной академии. С точки зрения развития религиозно-общественной жизни в России эти двадцать лет – 1847–1867 гг. – были временем значительных перемен. В этой статье был предложен еще один взгляд на эти перемены: за двадцать лет ситуация свободного религиозного выбора вышла за рамки теоретических (и во многом идеалистических) рассуждений академического сообщества и стала данностью жизни образованных подданных империи. Издание «Пути ко спасению» было пастырской реакцией на эту ситуацию – свт. Феофан указывал путь, по которому мог пойти человек, свободно избравший православие в качестве содержания своей жизни. Святитель предлагал герменевтику этого выбора, богословски интерпретируя его в качестве «благодатного возбуждения». Создавал особенное пространство – пространство «духовного», в котором «засеменившиеся ростки» христианской жизни могли бы в безопасности обрести силу. Предлагал всевозможные практики, позволявшие находиться в пространстве «духовного», не покидая привычной жизненной среды (как, например, концепт «духовного знаменования»).

Однако эффективная пастырская реакция на ситуацию свободного религиозного выбора требовала большего – требовала

³⁸ *Корсунский И.* Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский: биографический очерк. М., 1895. С. 257.

³⁹ Если посмотреть на количественное измерение вопроса, то, по данным электронного каталога РГБ, во второй половине XIX в. было опубликовано 182 книги религиозного содержания, содержащих в заглавии слово «письма», в то время как в первой – только 37.

принципиального переосмысления пастырства не как авторитетной инстанции, легитимирующей на основании статуса наставника. Пастырство должно быть помещено в рамки паритетных взаимоотношений, в которых наставничество было бы добровольным развитием дружбы, а право излагать наставление целиком и полностью зиждилось бы на готовности это наставление воспринять. Именно таким образом может быть понято как личное обращение свт. Феофана к псевдо-эпистолярному жанру, так и популяризация этого жанра в целом.

Кажется важным отметить, что результаты проведенного исследования позволяют еще раз убедиться в том, что русское богословие, в данном случае духовно-академическое, не было изолировано от современной философской мысли и культурных тенденций эпохи. Базируясь на святоотеческих традициях аскетике, нравственное богословие в России указанного периода тем не менее не может быть адекватно понято без учета ключевых интеллектуальных процессов: развития представлений об автономии этического субъекта, о религии как «частном деле человека» (приватизации религии) и т. д.

Становление ситуации свободного религиозного выбора как ситуации, отраженной в таких востребованных текстах, как «Путь ко спасению» или «Что есть духовная жизнь?», предвосхищало становление ситуации, в которой под «пастырством» будет пониматься нечто более сложное, чем «управление словесным стадом»: «из области верности благочестивому быту традиции вопрос перемещается в область личного внутреннего подвига веры» [Хондзинский 2015, с. 169], ведь только подвиг наставника может быть убедительным свидетельством для человека, не скованного в своем выборе.

Именно как результат развития ситуации религиозного выбора может быть понят ряд явлений, в центре которых находилась фигура приходского священника, от которого теперь ожидается значительно больше, чем прежде [Černý 2022]: значительный рост интереса к характеру его социальной [Hedda 2008; Scarborough 2022] и даже политической деятельности [Roslof 2002]. К концепту общины, понимаемой либо как демократический институт – приход [Беглов 2021], либо в качестве «покаяльной семьи», основанной на харизме духовника и свободном волеизъявлении прихожан [Ячменик 2022]. Таким образом, нравственное богословие свт. Феофана Затворника, отражающее новую для Церкви ситуацию свободного религиозного выбора, может быть расположено у истоков процесса трансформации религиозной сферы, происходящего во второй половине XIX – начале XX в., который в целом может быть обозначен как «пастырский поворот» в жизни русского православия.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143/>. Организация выполнения проекта – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Acknowledgements

The work was supported by the Russian Science Foundation under grant No 19-78-10143, <https://rscf.ru/en/project/19-78-10143/>. The project was organized by St. Tikhon's Orthodox University.

Литература

- Антонов 2009 – Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.
- Беглов 2021 – Беглов А.Л. Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. М., 2021. 1048 с.
- Воронцов 2017 – Воронцов С.А. (Анти)клерикальный дискурс и алетургия: к постановке проблемы // Вопросы философии. 2017. Вып. 4. С. 37–49.
- Георгий 1999 – Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999. 570 с.
- Горюнов 2021 – Горюнов С. Между полемикой и толерантностью: конструирование «религиозного другого» через призму николаевской цензуры // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 2. С. 247–276.
- Дружинин 2020 – Дружинин А.В. Формирование пастырского богословия как академической дисциплины на примере Московской духовной академии (1814–1869) // Богословский вестник. 2020. № 1. С. 179–201.
- Ершов 1997 – Ершов Н., свящ. Краткая история, перспективы развития и значение курса нравственного богословия // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 74–76.
- Каледа 2019 – Каледа П., диак. Свт. Феофан Затворник и антропология Киевской духовной школы // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4. С. 110–123.
- Кобак 2012 – Кобак И.В. Письма как исторический источник: задачи и приемы изучения // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2012. № 2. С. 142–148.
- Кучина 1984 – Кучина Т.Г. К вопросу об изучении эволюции эпистолярных источников второй половины XIX – начала XX в. // Проблемы источниковедения истории СССР и специальных исторических дисциплин: Статьи и материалы. М.: Наука, 1984. С. 40–48.

- Лукьянова 2018 – *Лукьянова А.Е.* Екатерина Александровна Арнольди – духовная дочь святителя Феофана // Феофановские чтения. 2018. № 11. С. 119–124.
- Лютко 2021 – *Лютко Е.* «Духовное»: к вопросу об истории понятия в XVII–XIX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 4 (39). С. 200–221.
- Никулина 2016 – *Никулина Е.Н.* Идеи Г. Гегеля в педагогическом наследии святителя Феофана Затворника // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 4 (43). С. 81–87.
- Ореханов 2011 – *Ореханов Г., прот.* Духовный кризис русского общества: некоторые методологические аспекты проблемы // Вестник Вятского государственного университета. 2011. № 3–1. С. 47–53.
- Салищев 2022 – *Салищев Д., иер.* Конспекты уроков святителя Феофана Затворника по нравственному богословию: (вступительная статья) // Труды по русской патрологии. 2022. № 1. С. 78–83.
- Сухова 2010 – *Сухова Н.Ю.* Александровская эпоха и духовная школа: реформа 1808–1814 гг. // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2010. № 2. С. 55–60.
- Сухова 2009 – *Сухова Н.Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII – начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. № 25. С. 25–43.
- Фриз 2022 – *Фриз Г.Л.* «Исследование Апокалипсиса» архимандрита Феодора (Бухарева): библейская герменевтика и церковная политика в России середины XIX в. // Филаретовский альманах. 2022. № 18. С. 24–57.
- Хондзинский 2015 – *Хондзинский П., прот.* Приходское духовенство конца XIX – начала XX в. в русской духовной традиции // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-петербургской духовной академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. С. 165–172.
- Хондзинский 2016 – *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть Академия»: русское внеакадемическое богословие XIX в. М., 2016. 478 с.
- Хондзинский 2017 – *Хондзинский П., прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70. С. 11–27.
- Щербакова 2022 – *Щербакова М.И.* К творческой истории книги святителя Феофана «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма» // Вестник Костромского государственного университета. 2022. Т. 28. № 2. С. 111–116.
- Ячменик 2022 – *Ячменик В.* Концепция харизмы в исследованиях С.И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 2 (40). С. 259–276.

- Фуко 2006 – *Фуко М.* Полемика, политика и проблематизация // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с фр. Б.М. Скуратова под общ. ред. В.П. Большакова. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. С. 55–65.
- Černyi 2022 – *Černyi A.* Sündenvergebung oder spirituelle Führung? Transformation der Bedeutung von „duhovnik“ in der russischen Sprache des 19. Jahrhunderts // *Slověne*. 2022. Vol. 11. No 2. P. 149–167.
- Černyi 2023 – *Černyi A.* Priesterbild(er) im Wandel. Eine Pastoralgeschichte Russlands in der Synodalperiode. Baden-Baden: Tectum, 2023. 370 S.
- Hedda 2008 – *Hedda J.* His kingdom come: Orthodox pastorship and social activism in revolutionary Russia. De-Kalb: Northern Illinois University Press, 2008. 297 p.
- Jaeschke 2009 – *Jaeschke W.* Zeugnis des Geistes' oder: Vom Bedeutungswandel traditioneller Formeln // Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus. 2009. Bd. 7. S. 198–216.
- Kulakov 2000 – *Kulakov M.* The infinite diversity of persons: individual personality in the ascetical theology of St. Feofan the Recluse (1815–1894). D. Phil. thesis. Oxford: University of Oxford, 2000. 299 p.
- Lyutko 2017 – *Lyutko E. I.* Church history and the predicament of the Orthodox hierarchy in the Russian empire of the early 1800s // *Slověne=Словѣне*. International Journal of Slavic Studies. 2017. Vol. 6. No. 2. C. 385–399.
- Medzhibovskaya 2008 – *Medzhibovskaya I.* Tolstoy and the religious culture of his time: A biography of a long conversion, 1845–1885. Lanham: Lexington Books, 2008. 450 c.
- Olszewski 1984 – *Olszewski M.* Pastoraltheologische Konzeptionen in der orthodoxen Kirche Russlands des 19. Jahrhunderts und ihre Zuordnung zur Asketik: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. Diss. Uni. Münster, 1984. 304 S.
- Roslof 2002 – *Roslof E.* Red priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and revolution, 1905–1946. Bloomington: Indiana University Press, 2002. 288 p.
- Scarborough 2022 – *Scarborough D.* Russia's social Gospel: The Orthodox pastoral movement in famine, war, and revolution. Madison: University of Wisconsin Press, 2022. 320 p.

References

- Antonov, K. (2007), “Religious experience, creativity and dogma in Russian thought at the beginning of the 20th century”, *Religiovedenie*, no. 3, pp. 128–142.
- Beglov, A.L. (2021), *Pravoslavnyi prikhod na zakate Rossiiskoi imperii: sostoyanie, diskussii, reformy* [Orthodox parish of the Russian Empire at the turn of the 19th – 20th centuries: state, discussions, reforms], Moscow, Russia.
- Černyi, A (2022), “Sündenvergebung oder spirituelle Führung? Transformation der Bedeutung von „duhovnik“ in der russischen Sprache des 19. Jahrhunderts”, *Slověne*, vol. 11, no 2, pp. 149–167.

- Černý, A. (2023), *Priesterbild(er) im Wandel. Eine Pastoralgeschichte Russlands in der Synodalperiode*, Tectum, Baden-Baden, Germany.
- Druzhinin, A.V. (2020), "The formation of pastoral theology as an academic discipline on the example of Moscow Theological Academy (1814–1869)", *Bogoslovskii vestnik*, no. 1, pp. 179–201.
- Ershov, N. (1997), "Brief history, prospects of development and significance of the course of moral theology", *Khristianskoe chtenie*, no. 14, pp. 74–76.
- Foucault, M. (2006), "Polemics, politics and problematizations", in Bolshakov, V.P., ed., *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yuy* [Intellectuals and power: Selected political articles, speeches, and interviews], Moscow, Russia, part 3, pp. 55–65.
- Freeze, G.L. (2022), "Study of the Apocalypse by Archimandrite Feodor (Bukharev): Biblical hermeneutics and Church politics in Russia in the middle of the 19th century", *Filaretovskii al'manakh*, no. 18, pp. 24–57.
- Goryunov, S. (2021), "Between polemics and tolerance: Constructing the 'religious other' through the censorship of Nicholas I", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 2, pp. 247–276.
- Hedda, J. (2008), *His kingdom come: Orthodox pastorship and social activism in revolutionary Russia*, De-Kalb, Northern Illinois University Press, USA.
- Jaeschke, W. (2009), "Zeugnis des Geistes' oder: Vom Bedeutungswandel traditioneller Formeln", *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Bd. 7, SS. 198–216.
- Kaleda, P.I. (2019), "St. Theophan the Recluse and the Kiev Ecclesiastical School Anthropology", *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, no. 4, pp. 110–123.
- Khondzinskii, P. (2015), "Parish clergy of the late 19th – early 20th centuries in Russian ecclesiastical tradition", in *Materialy ezhegodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii Sankt-peterburgskoi dukhovnoi akademii. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "Prikhodskoe sluzhenie i obshchinnaya zhizn'"* [Proceedings of the Annual Scientific and Theological Conference of the St. Petersburg Theological Academy. Proceedings of the International Conference "Parish Ministry and Community Life"], Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii, Saint Petersburg, Russia, pp. 165–172.
- Khondzinskii, P. (2016), "Tserkov' ne est' Akademiya": russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka ["The Church is not an Academy": Russian lay theology of the 19th century], Moscow, Russia.
- Khondzinskii, P. (2017), "Anthropology of St. Theophan the Recluse and the origin of first personalistic concepts in Russian theology", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 70, pp. 11–27.
- Kobak, I.V. (2012), "Letters as a historical source: the problems and methods of study", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya*, no. 2, pp. 142–148.
- Kuchina, T.G. (1984), "Concerning studying the evolution of epistolary sources of the second half of the 19th – beginning of the 20th century", in *Problemy*

- istochnikovovedeniya istorii SSSR i spetsial'nykh istoricheskikh distsiplin: Stat'i i materialy* [Problems of source study of the history of the USSR and special historical disciplines: Articles and materials], Nauka, Moscow, USSR, pp. 40–48,
- Kulakov, M. (2000), *The infinite diversity of persons: individual personality in the ascetical theology of St. Feofan the Recluse (1815–1894)*, D. Sc. Thesis (Philology), University of Oxford, Oxford, UK.
- Luk'ianova, A.E. (2018), "Ekaterina Alexandrovna Arnoldi – the spiritual daughter of St. Theophan", *Feofanov Readings*, no. 11, pp. 119–124.
- Lyutko, E.I. (2017), "Church history and the predicament of the Orthodox hierarchy in the Russian empire of the early 1800s", *Slověne=Словъне. International Journal of Slavic Studies*, vol. 6, no 2, pp. 385–399.
- Lyutko, E.I. (2021), "Dukhovnoe – the spiritual. A history of a concept in the 17th – 19th centuries", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 39, no. 4, pp. 200–221.
- Medzhibovskaya, I. (2008), *Tolstoy and the religious culture of his time: A biography of a long conversion, 1845–1885*, Lanham, Lexington Books, USA.
- Nikulina, E.N. (2016), "The idea of Hegel's pedagogical heritage of St. Feofan the Recluse", *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 4: Pedagogika. Psikhologiya*, vol. 43, no. 4, pp. 81–87.
- Olzewski, M. (1984), *Pastoraltheologische Konzeptionen in der orthodoxen Kirche Russlands des 19. Jahrhunderts und ihre Zuordnung zur Asketik: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*, Diss. Uni. Münster, Germany.
- Orekhanov, G. (2011), "The spiritual crisis of Russian society: some methodological aspect", *Herald of Vyatka State University*, no. 3–1, pp. 47–53.
- Roslof, E. (2002), *Red priests: Renovatism, Russian Orthodoxy, and revolution, 1905–1946*, Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Salishchev, D. (2022), "Summaries of the lessons of St. Theophan the Recluse on moral theology (introductory article)", *Trudy po russkoi patrologii*, no. 1, pp. 78–83.
- Scarborough, D. (2022), *Russia's social Gospel: The Orthodox pastoral movement in famine, war, and revolution*, University of Wisconsin Press, Madison, USA.
- Shcherbakova, M.I. (2022), "On the creative history of the book 'The spiritual life and how to be attuned to it? Letters' by St. Theophan, recluse of Vysha", *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 28, no 2, pp. 111–116.
- Sukhova, N.Yu. (2009), "Pastoral theology in the Russian Theological High Schools (18th – beginning 20th century)", *estnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 25, pp. 25–43.
- Sukhova, N.Yu. (2010), "Epoch of Alexander and Ecclesiastical reform of 1808–1814", *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki*, no. 2, pp. 55–60.

- Tertyshnikov, G. (1999), *Svyatitel' Feofan Zatvornik i ego uchenie o spasenii* [St. Theophan the Recluse and his doctrine of salvation], Pravilo very, Moscow, Russia.
- Vorontsov, S.A. (2017), "Some considerations on the (anti)clerical discourse and alethurgy", *Voprosy filosofii*, iss. 4, pp. 37–49.
- Yachmenik, V. (2022), "The concept of charisma in the research of S.I. Smirnov: German origins and their development", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 40, no. 2, pp. 259–276.

Информация об авторах

Евгений И. Лютко, PhD in Theological Studies (Universität Wien), Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e.i.lutjko@gmail.com

Вячеслав А. Ячменик, кандидат теологии, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; yachmenik94@mail.ru

Information about the authors

Evgenii I. Lyutko, PhD in Theological Studies (Universität Wien), St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051; e.i.lutjko@gmail.com

Vyacheslav A. Yachmenik, Cand. of Sci. (Theology), St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; 6/1, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051; yachmenik94@mail.ru