

УДК 141.5+27-284+2-335

**КОНЦЕПЦИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА  
О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ  
В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

**Иеромонах Корнилий (Зайцев)**

В статье анализируются представления выдающегося русского богослова, святителя Феофана Затворника о человеческом духе. Рассматривается трехчастная доктрина о человеке, ставшая мейнстримом в патристической теологии, анализируется соотношение библейских и святоотеческих терминов, обозначающих понятия дух и душа. На этом фоне рассматриваются идеи святого Феофана о духе, и делается вывод о том, что святитель во многом следовал традициям патристики, полагая, что наличие духа определяет сущность человека, так как без духа человек является антропоморфным животным. Оригинальность суждений святого Феофана заключается в том, что он более четко проанализировал роль именно духа в системе человеческой личности и выявил его роль в общении с Богом.

**Ключевые слова:** дух, душа, антропология, молитва, библейская терминология, трихотомия.

**THE CONCEPT OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE  
ABOUT THE HUMAN SPIRIT  
IN THE CONTEXT OF PATRISTIC ANTHROPOLOGY**

**Hieromonk Cornelius (Zaitsev)**

This article analyses beliefs on the human spirit by the outstanding Russian theologian, Bishop Theophan the Recluse. The article considers the threefold doctrine of a man who became a mainstream in patristic theology; it examines correlation of biblical and patristic terms denoting concepts of spirit and soul. In this context ideas of St. Theophan about the spirit lead to the conclusion that the Saint has largely followed the traditions of the Church fathers believing that the presence of spirit defines the essence of man, because without the spirit a man is an anthropomorphic

animal. Freshness of St. Theophan's idea lies in the fact that he was researching the role of the spirit in the human person and revealed its role in communicating with God.

**Keywords:** spirit, soul, anthropology, prayer, biblical terminology, trichotomy.

В Ветхом Завете слово *дух* обозначается древнееврейским словом *rûah*, а в Новом Завете ему соответствует греческое слово *πνεῦμα* (*pneuma*). Оно имеет множество смысловых оттенков и охватывает собою столько сторон внутренней жизни человека, что дать его полный анализ почти невозможно. Следуя преподобному Иоанну Дамаскину, укажем на восемь основных значений. «Дух понимается многоразличным образом: ибо этим именем называется и Святой Дух. Для экзегетической работы над Священным Писанием важно помнить, что наряду с антропологическим слово "дух" имеет и тринитарно-пневматологический смысл. Оно может обозначать и Ипостась Святого Духа и единое действие всей Пресвятой Троицы. Называются же духами и силы святого Духа. И добрый ангел; и демон – дух; и душа – дух; иногда же называется духом и ум; и ветер и воздух – тоже дух» [5, с. 183]. Как видим, термин "дух", понимается достаточно широко. Однако приведённый перечень далеко не исчерпывает тот широкий смысловой спектр значений, который присущ этому слову в Священном Писании. Кроме основных он имеет ряд второстепенных, метафорических и переносных смыслов.

Соотношение различных антропологических терминов можно представить в следующей таблице:

иврит	древнегр.	латынь	английский	русский
ruah	pneuma	spiritus	spirit	дух
nefes	psyche	anima	soul	душа
basar	soma	korpus	body	тело

До конца неоднозначным термин остаётся и в антропологии апостола Павла. «Выражениями "дух", "духовный", "в духе" Апостол пользуется так

часто и разнообразно, что они у него имеют характер и психологический и этико-богословский» [6, с. 79]. Иногда прилагательное "духовный" имеет в его посланиях чисто этическое значение. «Дух, в таком случае, есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры» [6, с. 81].

В писаниях Павла наибольший интерес для нас собственно представляет антропологическое значение слова *πνεύμα*. Итак, по апостолу Павлу дух – это разумное начало в человеке. Он также может означать и орган самосознания: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нём?» (1 Кор. 2:11).

Кроме того, дух «есть средоточие религиозной жизни» и, по мнению исследователей апостольских посланий, представляет собою ту «нематериальную часть человека, которая его связывает с вечным и непреходящим миром. Это то начало возрождённой жизни, которое Адам не мог передать своим потомкам, но которое даётся Христом; это душа, возвышенная благодатью». И, наконец, дух – это «[ум] природного человека, укрепляемого Христом или благодатью Св. Духа» [6, с. 80].

Антропология святителя Феофана складывалась в тот период развития богословия, когда основные понятия были уже сформулированы. Историк русского богословия, протоиерей Георгий Флоровский полагал, что святитель Феофан не создавал ни догматической, ни нравоучительной системы, желая только «...очертить образ христианской жизни...» [14, с. 392]. Мы же считаем, что учение святого Затворника изложено доступным языком (в «беседовательном» [10, с. 4], а вместе и глубоком разъяснении апостола Павла), чётко, логично, как это видно, например, в его «Пути ко спасению», даже, подчас, в школьной систематичной форме или в виде отдельных рекомендаций. С другой стороны, у того же святителя ощущается простота, сердечная доброта, снисхождение и даже добрый юмор (это характерно для эпистолярного наследия). Например, в одном из писем владыка шлёт «конфетку» ко дню ангела (имеются в виду, в частности, интересные рассуждения о духе,

«...который есть душа души нашей...» и о всемирной тончайшей стихии) [13, с. 47].

В другом месте святитель отходит от шуточного тона и размышляет о соотношении духа и души в человеке: «у нас внутри душа, да и только, и потом прибавил, что она одинакового происхождения с душою животных, то следовало бы смутиться... душа составляет низшую сторону тамошней внутренней жизни, а высшую составляет дух, иже от Бога, богоподобная, равноангельская сила, которая и составляет характеристическую черту человека. Следовательно, тут нечем смущаться, опасаясь низвесть человека в ряд животных. Обычно мы говорим: душа-душа. А по существу дела следовало бы говорить «душа-дух» или «дух-душа». Принимая слово «душа» яко дух-душа... я никак не скажу, что она одного происхождения с душою животных, ибо дух от Бога; а принимая ее отдельно от духа, говорю так» [12, с. 97-98]. В своем трактате «Начертание христианского нравоучения» Вышенский Затворник писал о том, что «в нас есть дух, и в духе – разум. Итак, когда рассудок своим трудом дошел до конца, то есть до узла сил и стихий, разузнал все фактическое, он должен взять как бы за руку разум и сказать ему: поди, посмотри, что тут такое есть еще... Разум же здравый, зрячий, как мы видели, есть только у тех, кои, обратясь от греха к Богу, прияли благодать, а у работающих греху и благодати не имеющих, он извращен и удален от истины. Следовательно, и познание сокровенного в вещах возможно только для первого, оставаясь недосыгаемым для второго» [11, с. 320].

Нередко в святоотеческой литературе (ум) получает первенствующее, главенствующее значение и покрывает собою почти всё содержание понятия νοῦς. У большинства святых отцов эти термины отождествляются и употребляются как взаимозаменяемые. Особенно важно подчеркнуть, что в святоотеческой антропологии ум (= дух) по отношению к душе не выступает как самостоятельная субстанция. Ум для святых отцов ум есть «принадлежность одного только человека; он есть "чистейшая" и

превосходнейшая часть души, так сказать – "око" её; он – "владычественная часть" души, обуславливающая собою всякую психическую деятельность.

Согласно доктрине святителя Феофана дух трактуется «как сила, от Бога исшедшая, ведаёт Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой. Неким духовным сокровенным чутьем удостоверяясь в своем исхождении от Бога, он чувствует свою полную от Него зависимость и сознает себя обязанным всячески угождать Ему и жить только для Него и Им» [13, с. 32].

Согласно представлениям святителя, "дух" относится лишь к части духовной сущности человека. Там, где используется им слово "дух", автор относится к духовной части существа человека, в состав которой входят также и душа. Слово "душа" относится не только к духовной части человека, но и его части тела. В отличие от духа, который человек имеет, не душа его состав – человек-это душа. В своем самом базовом смысле у Вышенского Затворника слово "душа" означает "жизнь". Сходство слов "душа" и "дух" заключается в том, что они используются у святителя для описания духовной жизни верующих. Однако, душа является частью человеческого существа, через которую он воспринимает мир (горизонтальная линия). "Дух" помогает в контакте с Богом (вертикальная линия). Важно, что оба эти понятия относятся к духовной части существа человека, но только "дух" относится к человеческой отношения с Богом. "Душа" относится к человеческой паломничества в этой жизни, как в области духовной, так и телесной.

Итак, дух – это «сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его. Все роды существ наземных извела по повелению Божию земля. Из земли изошла и всякая душа живых тварей. Душа человеческая, хотя и сходна с душою животных в низшей своей части, но в высшей она несравненно превосходнее ее. Что она является такою в человеке, это зависит от сочетания ее с духом. Дух, вдохнутый Богом, сочетавшись с нею, столько возвысил ее над всякою нечеловеческою душою. Вот почему внутри себя мы замечаем, кроме того, что видится у животных, и то, что свойственно душе

человека одуховленной, а выше еще – то, что свойственно собственно духу» [13, с. 32].

В другом фрагменте, словно бы предваряя идеи Тейярда де Шардена, святитель Феофан писал, что именно дух является тем сущностным началом, что делает человека человеком: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? – Оно было живое тело, было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой – и из животного стал человек – Ангел в образе человека. Как тогда было, так и теперь происходят люди. Души рождаются от родителей или влагаются путем естественного рождения, а дух вдыхается Богом, Который везде есть» [12, с. 97-98].

Как явствует из приведенных, цитат святитель Феофан учит свою паству разделять понятия души и духа. Ведь, душа и дух – не одно и то же, потому что этот фрагмент указывает на то, что они могут быть относительно самостоятельными. Во вселенной существуют три различные сферы: физическая, психическая и духовная, а потому, что человек состоит из трех различных частей, может иметь контакт каждой из них. Специально отметим, что наиболее сложными для богословского истолкования являются те святоотеческие тексты, в которых духовная составляющая человеческого естества описывается с помощью, так называемых, трёхчленных формул. Например, в 6-й главе «Мистагогии» преподобный Максим Исповедник говорит о четырёх элементах человеческой природы: теле, душе, духе и уме. А в «Вопросоответах к Фалассию» он пишет: «Отделив разумно душу от привязанности к плоти и духом, совершенно отвлекши ум от чувства, ты Божий человек, сделал плоть плодovitой матерью добродетелей...» [9, с. 18].

Согласно дихотомическому библейско-святоотеческому описанию состава человеческой природы материальная составляющая человека здесь обозначена термином "плоть" (в 6-й главе «Мистагогии» она обозначена термином "тело"), а духовная составляющая выражена трёхчленной формулой: "душа, дух и ум". Ум в этом тексте понимается как «высшая способность

непосредственного, мысленного (интуитивного) познания», а под духом здесь, конечно, разумеется «не низшая сила души, а духовная сознательность, сила духовного зрения и жизни, обуславливаемая благодатным даром ведения» [2, с. 178].

Положения ума в душе полностью прояснено у преподобного Максима Исповедника. В 5-ой главе «Мистагогии» он пишет, опираясь на античные представления о человеке, что душа «вообще состоит из силы разумной и силы жизненной. Разумная сила движется самовластно, по [собственному] произволению, а жизненная пребывает неподвижной, по природе не обладая свободой выбора. Далее старец утверждал, что к разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная – разумом. Ум является движущим началом разумной силы, а разум – промыслительным началом силы жизненной» [8, с. 161]. Способности созерцательная (ум) и деятельная (разум) – «суть первые силы души» [8, с. 162].

Таким образом, ум определяется преп. Максимом как высшая и главная способность человеческой души. Он свободно управляет всей разумной силой и является для последней источником движения. Именно к уму относятся главные свойства души – мышление, способность свободного самоопределения, самосознания и т.д. Разум есть практическая способность души (ее разумной силы) и, одновременно, «энергия» ума, то есть проявление, обнаружение ума в отношении к телу и к миру. Он не составляет «какой-либо отдельной от ума способности, но является самим умом, только в его практическом применении». Посредством своих энергий разум «промыслительно» управляет жизненной силой, а значит, и телом человека. Ведь жизненная сила, принадлежа душа, пронизывает своими энергиями все тело и оживотворяет его. С другой стороны, жизненная сила проникает собой ум и разум, что создает возможность и обратного воздействия на душу человека со стороны тела.

А по замечанию С.Л. Епифановича, будучи высшей способностью «непосредственного, мысленного (интуитивного) познания», «равно как и, употребляется иногда для обозначения вообще разумной части души; разум тоже трактуется как вся разумная часть души, по сравнению с неразумной. Это потому, что все способности представляются в душе как бы спускающимися вниз от одного начала: разум – от ума, неразумная часть – от разумной; в силу этого некоторые способности могут объединяться в каком-либо одном понятии, как все они вместе объединяются в понятии души» [2, с. 178].

Известно, что термин "ум" с лёгкой руки Анаксагора приобрёл центральное положение в метафизических построениях последующих ему античных авторов. Эта терминологическая традиция нашла своё продолжение и в лице наиболее видных представителей патристической литературы. «В частности свв. Отцы приняли... философско-психологическое учение о "разуме", как высшей стороне природы человека» [3, с. 378], полагая, что именно ум соответствует образу Божию в нашем естестве. Вместе с тем в святоотеческой антропологии наблюдалось стремление к согласованию библейских и философских воззрений. Отсюда параллельное и как бы синонимическое употребление терминов греческих терминов «ум и дух».

В своей книге «Православная психотерапия» митрополит Иерофей (Влахос) проводит чёткое разграничение между терминами "ум" "сердце" и "душа", одновременно указывая на взаимосвязь и сходство между ними. Поскольку святые отцы слова "по образу Божию" относят к душе и в то же время «это выражение применяется и к уму, то, по мнению Иерофея (Влахоса), «и вся душа со своими тремя силами является и зовётся умом». Таким образом, в библейско-святоотеческом предании «ум отождествляется с душой, но в то же время это и некое действие души. Как душа, так и ум являются образом Божиим. Подобно душе, ум разделяется на сущность и энергию. В Боге сущность и энергия разделяются нераздельно, и то же самое относится к уму. Вот почему отцы в одних случаях характеризуют ум как сущность, то есть сердце, с которым он в этом случае отождествляется, в других же описывают



как энергию, то есть мысли, помыслы и тончайшее внимание, которое рассеивается через органы чувств и должно быть возвращено в сердце. В основном же святые отцы называют умом сердце и вообще душу, но... не исключают и другого употребления этого имени» [4, с. 123].

В творениях святого Григория Паламы встречается и несколько иная модель описания нашей духовной природы. Она напрямую связана с библейским учением о сотворении человека по образу Божию. «По какой же причине, – спрашивает Фессалоникийский святитель, – при творении и при воссоздании человека является тайна Святой Троицы? – Не только потому, что он единственный на земле является таинником и поклонником Её, но и по той причине, что он есть единственный – по образу Её» [1, с. 201]. Только человек обладает бессмертным умом и даром слова (или разума) и духом, который даёт жизнь (сопряжённому с ним) телу...» [1, с. 201].

По замечанию Иерофея (Влахоса) проводить такую аналогию можно только с учётом определённых предпосылок. «Первая из них заключается в том, что, согласно учению святителя Григория Паламы, об отображении в человеке Троической тайны можно говорить, имея в виду, что не триадология является "человекообразной", но антропология – "троицеобразной". Не человек служит основой для объяснения Триединого Бога, но Триединый Бог – для объяснения человека. Такое объяснение является не просто психологическим и человеческим, но богооткровенным... Вторая предпосылка заключается в том, что хотя человек и обладает умом, разумом и духом, согласно троическому образу бытия, однако ум, разум и дух его – это не ипостаси, подобно Лицам Святой Троицы, но силы души. Следовательно, эти три силы "нераздельны между собой", но не носят ипостасного характера» [4, с. 205].

На основании различных текстов святителя Григория Паламы митрополит Иерофей Влахос объясняет его трихотомизм следующим образом: «Ум – это глаз души, и некоторые отцы именуют его сердцем. Разум же есть "врождённое ... ведение ума". Христос Разум, открывает волю Ума, то есть Отца, и точно также разум человека открывает чувства и переживания его ума.

Поскольку невозможно помыслить разум без духа, то и в человеке разум связан с духом. И, подобно тому как Дух, представляющий собою ипостась, есть "неизреченная любовь Родителя к Своему неизреченно рождённому Разуму", дух в человеке – это стремление ума, простирающееся вместе с нашим разумом во времени, нуждающееся в тех же промежутках и от несовершенного восходящее к совершенству"» [4, с. 205-206].

Человеческая душа, по словам святителя Григория Паламы, следуя закону естества, «питает... столь сильную любовную привязанность к сопряжённому с ней телу, что ни желает покидать его – и не покинет вовсе, если [оно] не подвергается силовому воздействию извне, [связанному] с особо тяжёлой болезнью или же ранением» [7, с. 194]. Это умное рачение и есть проявление духовной природы человека. Человеческий дух «... животворит сопряжённое с душою тело, благодаря чему и открывается тем, кто понимает, что человеческий дух является умной любовью)» [7, с. 194] (свят. Григорий Палама).

Таким образом, человеческий дух есть образ Высочайшего Божественного Рачения, и понимается Паламой как любовь ума к телу и к порождаемому умом слову, а также как способность человеческой души любить не только саму себя и свою телесность, но и деятельно воплощать любовь по отношению к Богу и ближним.

Аналогичные суждения мы находим и у святителя Феофана. В своей книге «Начертание христианского нравоучения» он писал, что естественное отношение составных частей «человека должно быть, по закону подчинения меньшего большему, слабейшего сильнейшему, таково: тело должно подчиняться душе, душа – духу, дух же по свойству своему должен быть погружен в Бога. В Боге должен пребывать человек всем своим существом и сознанием. При сем сила духа над душою зависит от соприсущего ему Божества, сила души над телом – от обладающего ею духа. По отпадении от Бога произошло и должно было произойти смятение во всем составе человека: дух, отдалившись от Бога, потерял свою силу и подчинился душе; душа, не возвышаемая духом, подчинилась телу. Человек всем существом своим и

сознанием погряз в чувственность. Человек, до приятия новой жизни в Господе Иисусе Христе, именно находится в этом состоянии низверженного соотношения составных частей его существа, подобие которому представляет зрительная трубка, когда составные ее части вдвинуты одна в другую» [11, с. 257].

Итак, душа не рассматривается Святителем Феофаном как некая отличная от духа субстанция. По его мнению, дух с душой человека «неслиянно и нераздельно» соединяются при жизни в единую субстанцию (сущность). Это высказывание святителя обязывает нас понимать его антропологическую трихотомию в условном, а не в буквальном смысле и значении. Дух и душа у него – одна сущность и различие между ними не носит онтологического субстанционального характера. Эти понятия в его антропологии обозначают различные состояния и действия одной и той же духовной природы человека.

Душа включает в себя сферу жизни "я", сознание, познание, мышление, волю, стремления, высокие чувства. А дух-это внутреннее измерением души, ее глубинный потенциал, её открытость на дар благодати. Так святитель, в четкой и понятной форме определяет существующую разницу между душой и духом. Он отмечает, однако, что это разделение не касается самой души, ибо душа-это духовное, но в процессе, который в ней происходит. Святитель говорит, что душа как идея тела (нематериальная субстанция, идея в платоновском смысле этого слова) занимает промежуточное положение между духом и материей, при этом она властвует над материальной субстанцией, то есть над телом. Как дух, душа имеет свое бытие "в себе" и в личной свободе, способна к саморазвитию и может принять в себя жизнь выше. При этом душа "живая", потому что имеет в себе свою собственную жизнь (природную) и оживляет тело. Но душа не является источником бытия, который порождает из себя жизнь. Источник животворящий или подлежащим жизнь-это действие Божие.

Святитель Феофан в данном фрагменте говорит о том, что в сущности, человеческой, существует некая часть, которая делает так, что мы отличаемся от других существ. Структура всего человека состоит из тела и его чувств,

души и ее функций и духа. Тело, как мы знаем, смертно, а дух бессмертен, душа тоже бессмертна и объединяя тело с духом, будучи ответственной за характер духа и за доведение духа к вечной жизни или осуждения. Люди в момент создания имели определенную связь с Богом, и для этого Бог дал нам телесную и духовную часть личности. Часть физическая – материальная: это наше физическое тело, органы, и т.д. и эта часть существует так долго, как живет человек. Часть духовная состоит из духа, души, интеллекта, воли, сознания, и т.д. Эти части нашего существа есть даже тогда, когда наше тело уже умрет.

Человеческий дух в трактовке святителя Феофана является неотъемлемой частью человека. Дух человека – это то, что создает нашу личность. Дух человека касается нашего разума, эмоций, страха, страсти и творчества. Именно дух дает эту уникальную возможность, чтобы развиваться и познавать. Здесь мы сталкиваем все время важные вопросы антропологии, теологии, потому что, основываясь на библейском откровении, святитель Феофан утверждает, что природа человека-это составная. Тело мертво без духа, но сам дух без тела тоже ничего не может. Дух, по учению святителя Феофана, является нашей памятью и личностью.

Определяющей его функцией является совесть и страх Божий: «Более осязательные проявления сих движений жизни духа суть: 1. Страх Божий. Все люди, на каких бы они степенях развития ни стояли, знают, что есть верховное существо, Бог, Который все сотворил, все содержит и всем управляет, что и они во всем от Него зависят и Ему угождать должны, что Он есть Судия и Мздовоздаятель всякому по делам его. Таков естественный символ веры, в духе написанный. Исповедуя его, дух благоговеинствует пред Богом и исполнен страха Божия. 2. Совесть. Сознывая себя обязанным угождать Богу, дух не знал бы, как удовлетворить сей обязанности, если бы не руководила его в сем совесть. Сообщив духу частичку своего всеведения в указанном естественном символе веры, Бог начертал в нем и требования Своей святости, правды и

благости, поручив ему же самому наблюдать за исполнением их и судить себя в исправности или неисправности» [13, с. 32].

Итак, совесть-это другая функция духа, через которую Бог общается с духом и душой человека. Все, что человек делает, и то, как понимает тесно связано с его духом, то есть и с голосом совести. Вера-это функция души, рождается в раннем возрасте в душе, и у многих людей остается только в душе, как функция разума, и сотрудничает со всеми другими функциями в процессе нормальной жизнедеятельности человека во всех сферах жизни.

Для дальнейшего анализа нам необходимо рассмотреть, какое же различие имеют у него такие антропологические понятия как "душа" и "дух"? Конечно же, святитель Феофан не отвергает употребление слова "душа" в общебиблейском смысле. Он соглашается с тем, что душа – это отличное от тела начало, которое объединяет в себе всю душевную и духовную деятельность. Дух же в таком случае, по его мнению, выступает как высшая сила нашей духовно-религиозной жизни.

Однако же, сам святитель Феофан придерживается другой антропологической схемы, имеющей полное право на своё существование. Для него дух – это особая нематериальная сущность, которая имеет две различные стороны своего существования. Когда человек достиг определённого уровня святости (духовности), его дух обретает возможность проявлять себя как отдельная от тела субстанция. Речь идёт о способностях высшего духовного порядка, более всего свойственных святым людям. С другой стороны, бытие человеческого имеет жизнь не только саму по себе (по сущности), но и в отношении к телу. Поэтому душа – это и есть жизнь духа в его отношении к плоти. Образно выражаясь, душа – лишь часть человеческого духа, точнее – это та его сфера его существования, где духовное теснейшим образом сопряжено с телесным.

### **Список литературы:**

1. Григорий Палама, святитель. Беседы (омилии). М. 1993. Ч. 3.

2. Епифанович С.Л. Комментарии // Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию. М., 1993. С. 178.
3. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996
4. Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. М., 2005.
5. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. М., 2002.
6. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
7. Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003.
8. Максим Исповедник, преп. Мистагогия // Творения. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. Кн. I.
9. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. II. Вопросыответы к Фалассию. М., 1993.
10. Феофан Затворник, свт. Апостол толковый. М., 2008. Т. I.
11. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2005.
12. Феофан Затворник Вышенский, святитель. Собрание писем. М., 1994. Т. 1.
13. Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. М., 2004.
14. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.

**Сведения об авторе:**

Иеромонах Корнилий (Зайцев) – аспирант Московской Духовной Академии (Сергиев Посад, Россия).

**Data about the author:**

Hieromonk Cornelius (Zaitsev) – graduate student of Moscow Theological Academy (Sergiyev Posad, Russia).

**E-mail:** [zaj1115@yandex.ru](mailto:zaj1115@yandex.ru).