

## свещ. Павел Хондзинский

### Блаженный Августин в русской духовной традиции XVII в.

#### 1 2 3

Крупнейший богословский авторитет Западной Церкви блаженный Августин в Средние века был малоизвестен в Византии, тем более на Руси. Первые переводы его произведений на славянский язык появляются, очевидно, не ранее XVI в. В Синодальный период русскими патрологами было немало сделано для изучения трудов блж. Августина, однако и по сей день остается не решенным вопрос о том, оказали ли его идеи какое-либо влияние на саму русскую богословскую традицию. Настоящая статья ставит своей целью выявить возможные пути трансляции августинизма в русскую традицию в XVIII в.

В 1934 г. В журнале «Echos d'Orient» («Восточные хроники») появилась небольшая статья небыизвестного аббата Жюжи «Святой Августин в богословской литературе Русской Церкви»<sup>1</sup>. Ее автор начинает с сожаления о том, что «названный учителем Вселенской Церкви на пятом Вселенском Соборе» блж. Августин был вскоре забыт на Востоке «к большому ущербу для доброго согласия двух частей христианства на догматической почве»<sup>2</sup>. Затем, после краткого обзора переводов блж. Августина, сделанных уже в поздневизантийский период<sup>3</sup>, он переходит собственно к русской традиции.

«Ученики византийцев, русские, подобно тем и тверже тех держали оборону в отношении западной культуры на протяжении всего Средневековья. В Новое время, в целом не раньше конца XVII в., они начали подвергаться серьезному латинскому влиянию в области богословия; при этом раз возникнув, это влияние явилось у них более глубоким и более прочным, чем у греков. Оно берет начало с Киевской академии, где в 1689 г. был учрежден богословский факультет. Латынь была там языком преподавания не только для богословия, но и для предметов литературных и философских, – обычай, который удержался и в других основанных позднее духовных академиях примерно до 1840 г. До середины XVIII в. профессора догматики составляли свои курсы по образцу польско-латинских учебников *ad mentem sancti Thomae*. Они следовали им в порядке, методе и содержании, хотя они знали других

схоластиков и более поздних католических авторов. Самым большим авторитетом для них был «Ангел школы» [Фома], от которого они отходили почти только в вопросах исхождения Святого Духа и учения о непорочном зачатии Богородицы. Что касается латинских отцов, то они цитировались уже так же часто, как и греческие. Святой Августин, которого им достало вкуса называть святым, а не блаженным, как это было распространено в Русской Церкви в XIX в., пользовался их уважением в первую очередь. Феофан Прокопович, который занимал в Киеве кафедру догматики с 1711 по 1716 г., имел в своей личной библиотеке сочинения Учителя из Иппона в 12 томах в прекрасных кожаных переплетах, на французском. Два следующих номера (в описи его библиотеки) занимают «Послание к Оптату» и «Сокращение всех вещей» (Epitome omnium rerum). Русские богословы второй половины XVIII – начала XIX в., почти все ученики Феофана в смысле протестантских тенденций их курсов, продолжали цитировать латинских отцов в своих учебниках, и главным именем, к которому они обращались чаще всего, было имя Августина. В 1788 г. В Москве выходит первый русский перевод: «Избранные сочинения» Августина в четырех томах. Реформа духовного образования (семинарии и академии), проведенная в 1808 г., закрепляет преимущественное место библейских исследований и отсутствие курса патристики...»<sup>4</sup>

Засим автор дает краткий обзор переводов из блж. Августина, сделанных уже в XIX столетии, и академических диссертаций, посвященных либо ему самому, либо его богословским воззрениям. При этом за рамками статьи полностью остается вопрос о возможном влиянии блж. Августина на русскую традицию. Обходит его и классический труд прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия», где можно найти только несколько имен тех, кому по представлению отца Георгия, были, так или иначе, близки Августиновы идеи<sup>5</sup>. Библиография, приложенная к статье о блаженном Августине в «Православной энциклопедии», также не содержит трудов, освещающих эту тему. Таким образом, являясь одним из первых приступов к теме, предлагаемая ниже статья, очевидно, не может претендовать на исчерпывающую полноту.

Чтобы попытаться понять, насколько значимым было для русской богословской традиции присутствие в ней августиновских текстов и идей, следует оценить степень их распространения в ней. Прежде всего, надо отметить, что названный аббатом Жюжи перевод «Избранных сочинений» блж. Августина был не первым. В 1564 г. князь Курбский сделал перевод «Жития Августина Ипанского да и иных словес»<sup>6</sup>. В 1652 г. «Киевобратский архидиакон Михайло, по повелению думного дьяка Михаила Юрьевича, переводил какое-то сочинение Августина»<sup>7</sup>. Да и в конце XVIII в. вышел не только четырехтомник, но сразу и еще около десяти изданий отдельных трудов епископа Иппонийского, а также приписываемых ему сочинений. Таким образом, к числу известных теперь русскому читателю Августиновых творений принадлежали «О граде Божиим» (1786), «Блаженного Августина епископа Иппонийского Богословския размышления о благодати Божией и о воле человеческой» (*De gratia et libero arbitrio*) (1786), «Исповедь» (1787), «О духе и письме» (*De spiritu et littera*) (1787), «Блаженного Августина Ручник о трех евангельских добродетелях: вере, надежде, любви: где истинный образ богопочтения и истинная премудрость человеческая кратко изображены» (*Enchiridion de fide, spe et caritate*) (1787), «О подвиге христианина» (*De agone christiano*) (1795). Выходили также компилятивные сборники, например «Дух или мысли блаженного Августина епископа Иппонийского из всех его писаний извлеченныя» (*Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini et aliorum libris descriptae per studiosum aliquem*) (1787) или напечатанный после 1795 г. в Синодальной типографии «Реестр материям, содержащимся в сочинениях блаженного Августина, напечатанных на российском языке». Почти все они издавались силами новиковского кружка, и в 1787 г., в связи с делом Новикова, их нераспроданные экземпляры были изъяты из московских лавок.

Но, судя по количеству переизданий, наибольшей популярностью пользовались тогда скорее псевдоавгустиновы творения, такие как «Блаженного Августина, епископа Иппонийскаго, единобеседование души с Богом» (*Soliloquia animae ad Dei*) или «Ручник» (*Manuale*) и другие<sup>8</sup>. Их появление в западной традиции изучено не до конца, но, как пишет Мартин Брехт, «самый переписываемый в этих книгах (без упоминания имени) автор – это Августин, прежде всего его «Исповедь». Ее молитвенно-медитирующий настрой определил также и стилистику этих

сочинений, благодаря чему они могли не без успеха расходиться как сочинения самого святого отца»<sup>9</sup>. Указанная характерная особенность «псевдоавгустинианы» – личностный, «интимный» характер обращенного к Творцу монолога – способствовала, очевидно, тому, что она была органично воспринята и Реформацией, и, в свою очередь, именно эта идущая из Средневековья традиция, а «не только дух времени, заметно способствовала индивидуализации языка благочестия»<sup>10</sup>. Несомненно, то же качество должно было привлекать и русское образованное общество того времени с его поисками «внутреннего христианства»<sup>11</sup>, тем более, что в принадлежности этих сочинений самому блж. Августину тогда никто не сомневался.

Очевидно, однако, что присутствие блж. Августина в русской традиции перечисленными принадлежащими и усваиваемыми ему текстами отнюдь не исчерпывалось. Его идеи – еще задолго до того, как читателю стали доступны переводы его собственных творений, – входили в нее как через адаптацию их другими переводными авторами, так и через школьное богословие.

Среди первых надо назвать, прежде всего, известный «Илиотропион», приписываемый, как правило, свт. Иоанну (Максимовичу), однако на самом деле представляющий из себя перевод книги иезуита Дрекслия<sup>12</sup>. Более четверти святоотеческих цитат в нем выбрано из августиновских текстов. Изданный в 1714 г.<sup>13</sup> «Илиотропион» познакомил русского читателя с одной из важнейших идей западной аскетики – идеей прямого непосредственного «страдательного» следования воле Божией: «Нет лучшей, нет поистине кратчайшей, нет совершеннейшей, Богу благоприятнейшей и человеку полезнейшей, кроме этой единственной молитвы: не моя воля, но Твоя да будет; не как я хочу, но как – Ты; буди воля Господня»<sup>14</sup>. Эта идея входит в число универсальных идей западной традиции. Согласно ей, истинный последователь Христа должен стать пассивным вместилищем воли Божией. Об этом согласно говорят и Франциск Сальский («Самые полезные для нас – те случаи унижения, которые создаются происшествиями или условиями нашей жизни, которые мы не выбирали, но которые посланы Богом, а Его выбор всегда правильней нашего. Наиболее сильные, противоречащие нашим наклонностям, часто бывают самые полезные.

Наш собственный выбор портит почти все добродетели»<sup>15</sup>), и Фома Кемпийский («Кто не желает ничего внешнего, тот обретает внутренний мир; и кто отрекается от себя внутренно, тот соединяется с Богом. Хочу Я, чтоб научился ты совсем повергать себя в волю Мою, без ропота и прекословия (говорит Христос)»<sup>16</sup>), и, казалось бы, далекий от них Иоганн Арндт («Брать крест свой и следовать за Христом [означает] без всякого противоречия и досады в безмолвии принимать на себя всякую скорбь»<sup>17</sup>).

Безусловно, невозможно назвать единый Urtext, к которому восходили бы все только что названные (и неназванные) источники, но если «псевдоавгустиниана» сказала на самом модусе обращения западного человека к Богу, придав ему узнаваемый характер внутреннего монолога «от первого лица», то с той же долей вероятности, учитывая абсолютный

авторитет, который на протяжении столетий западная мысль усваивала блж. Августина<sup>18</sup>, возможно возвести указанную идею к столь характерному для него «антропологическому минимализму»<sup>19</sup>, к его представлению о необходимости *humilitas* (лат.: смирение) человеческой воли<sup>20</sup>, подражающей *humilitas* Христа<sup>21</sup>.

Не менее важно, что к Августину апеллировали три крупнейших духовных движения в западной традиции XVII–XVIII вв.: янсенизм, фенелонизм<sup>22</sup> и пиетизм. Эти движения, при всех их различиях, объединяло стремление к возрождению аскетических норм христианской жизни и противодействие духу антропоцентрического гуманизма<sup>23</sup>. Именно последнее делало восходящий к Августину «антропологический минимализм» общим основанием для всех этих движений. А, кроме того, и возникновение самого внимания к проблемам согласования божественной и человеческой воли, в западной традиции акцентуированное гораздо более заметно, чем в восточной, без натяжки можно отнести ко времени пелагианских споров<sup>24</sup>. Как бы то ни было, именно этот пафос *humilitas* человеческой воли перед лицом воли божественной, аскетического делания, понятого как своего рода парадоксальная «отрицательная» синергия, направленная на бездействие человеческого воления, погрешительного по сути своей, является главенствующим в переводных сочинениях, все более активно входящих в русскую традицию во второй половине XVIII столетия.

Кроме того, по справедливому замечанию Христиана Брава, «мир августиновской мысли есть предпосылка (*Voraussetzung*) языка западной мистики»<sup>25</sup>. И здесь следует хотя бы упомянуть тесно связанную в последней с проблемой воли проблему «чистой любви». В своих начатках она также восходила к блж. Августину и им же обозначенной оппозиции *uti/frui* – «пользоваться»/«наслаждаться». «Наслаждаться» (*frui*) означает, согласно епископу Иппонийскому, «любовью прилепиться к некоей вещи ради нее самой»<sup>26</sup>. Грехопадение представляет собой неправильную направленность любви (воли): вместо того чтобы наслаждаться Творцом и пользоваться творением, человек пожелал наслаждаться творением и пользоваться Творцом. И именно вопрос о том, не является ли *frui* фактором, препятствующим любви к Богу «ради Него самого», с крайней остротой поставлен был Фенелоном в его учении о «чистой любви» и послужил причиной последнего великого богословского спора в Европе<sup>27</sup>. Но еще до Фенелона<sup>28</sup> вопрос о любви к Богу в августиновской перспективе был поставлен в книге, достаточно широко известной в России уже к середине XVIII столетия. Эта книга – «Об истинном

христианстве» Иоганна Арндта, предтечи немецкого пиетизма. Ее первый перевод на русский<sup>29</sup>, сделанный Симоном Тодорским, вышел в Галле в 1727 г. Распространение книги Арндта, правда, было воспрещено в 1745 г. Святейшим Синодом, однако это не помешало тому, что в конце XVIII в. было сделано несколько новых переводов, выдержавших не одно издание<sup>30</sup>.

Согласно Арндту, грехопадение переменяет в человеке образ Божий на образ диавола<sup>31</sup>. Это происходит потому, что в человеке одерживает верх «ложная» любовь, направленная не на Бога, а на самого себя и тварь<sup>32</sup>. Но Бог Своею любовью влечет человека к истинной, благой любви. Эта любовь обнаруживает себя в подражании и последовании Христу – прежде всего в смирении, отказе от своеволия<sup>33</sup>. Чтобы Бог мог действовать в нас, надо как бы «опустошить» себя, стать ничем – тогда Бог будет в нас всем<sup>34</sup>. Излагая эти существенно важные для Арндта тезисы, мы, по справедливому замечанию того же Христиана Брава, движемся «в кругу Августиновых мыслей»<sup>35</sup>. А потому надо признать, что вместе с Арндтом, в известном смысле наподобие «25-го кадра», они незримо вошли в русскую духовную традицию.

Наконец, следует сказать несколько слов о носителях Августиновых идей из числа представителей уже собственно русской традиции. Первым из них, безусловно, должен быть назван преосвященный Феофан Прокопович. Его определяющая роль в создании русской богословской школы первой половины Синодального периода может находить себе различные оценки, но не может быть оспорена. Богословие понималось им как наука, подобно всякой науке, имеющая свой предмет и свою аксиоматику. Если предметом богословия в самом общем смысле является Бог, то непосредственным предметом научного богословия является откровение Божие, зафиксированное в Священном Писании и таким образом доступное для исследователя. Этот подход, а также некоторые иные пункты богословского учения архиепископа Феофана и при жизни, и после смерти навлекали на него обвинение в протестантизме. Наиболее резко эта точка зрения была выражена славянофилами, в частности в известной диссертации Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». В то же время в конце XIX столетия православие Прокоповича отстаивали такие серьезные исследователи его наследия, как П. А. Червяковский<sup>36</sup> и Ф. А. Тихомиров<sup>37</sup>. Из числа «независимых» исследователей, приходящих к аналогичному выводу уже в XX в., следует прежде всего назвать немецкого ученого Ганса-Иоахима Гэртеля, представившего в своей монографии «Византийское наследие и православие у Феофана Прокоповича»<sup>38</sup> преосвященного Феофана как носителя традиционно православных представлений. При этом важно, что именно три названных последними автора согласно указывали на присущий преосв. Феофану августинизм. В то же время собственно в русском богословии XX в. резко отрицательное отношение к архиепископу Феофану можно считать вполне устойчивой позицией – достаточно назвать имена хотя бы прот. Георгия Флоровского и А. Карташева. «По одним горячим письмам Феофана к его богословскому единомышленнику Марковичу, – писал последний, – можно видеть, насколько его протестантские идеи захватывали все его существо, составляли для него путеводную звезду, питали пафос его жизни... Если у нас в иерархии был когда-либо вдохновенный не головной, а именно сердечный носитель старого (уже не интересного для современности) классического протестантизма, то это был единственно – Феофан Прокопович»<sup>39</sup>. Карташев, правда, не очень утруждал себя изучением



текстов самого преосв. Феофана, а оно заставляет признать, что Феофановы тезисы, которые можно было бы интерпретировать как протестантские, находят у него всегда, или почти всегда, оговорку, позволяющую понимать их в православном смысле<sup>40</sup>. Именно поэтому, надо думать, так бесславно кончались все попытки современников преосв. Феофана обвинить его в неправославии. Этот факт может получить двоякое истолкование: либо Прокопович указанными оговорками лукаво желал прикрыть свой протестантизм, либо искренне стремился православно интерпретировать представляющиеся ему важными тезисы. Данная ему Флоровским характеристика «Феофан был человек жуткий»<sup>41</sup> подразумевает первое, но справедливости ради следовало бы заметить, что «жуткий Феофан» последних лет его жизни, плетущий смертельные интриги против своих противников, изучающий выбитые пытками по его наводке показания, чтобы направить в нужную ему сторону ход дальнейшего следствия<sup>42</sup>, и Феофан времен его римской и киевской молодости – это не один и тот же человек<sup>43</sup>. С возрастом он, очевидно, менялся не в лучшую сторону. Если же попытаться дать все же какую-то цельную характеристику его личности и воззрений, то, перефразируя Шекспира, ее можно было бы свести к известному: «Я не датчанин – римлянин скорей»<sup>44</sup>. На первый взгляд, она кажется парадоксальной: широко известно, что юный монах Самуил (будущий архиепископ Феофан) сбежал из греческой коллегии св. Афанасия Великого в Риме от своих наставников иезуитов, унося с собой стойкую неприязнь ко всем «папешникам»; известно также, что, пробираясь через небезопасную тогда Европу на родину, он провел зиму в Швейцарии, где близко общался с вождями реформатов. Именно к этим двум фактам возводят обычно начало протестантского «обращения» преосв. Феофана. Однако, оставив без сожалений папский Рим, он, кажется, глубоко впитал в себя тем не менее римскую культуру и римскую ментальность, стал в известном смысле гражданином Рима, того Рима, который, по словам Чаадаева, есть «связь между древним и новым миром», такое место, где «видимо воплощена вся идея веков»<sup>45</sup>. Многие и до Прокоповича учились на Западе, не хуже него говорили и писали на латыни, были не менее учены в смысле знания того, что предполагала тогда необходимым знать школа (например, его вечный оппонент митрополит Стефан Яворский), но только он органично явил тип, в котором, несмотря на малороссийское происхождение, легче узнать скорее героя итальянского Возрождения<sup>46</sup>, чем швейцарского реформата-педанта.

В этом смысле не может не обратить на себя внимание место в одной

из его киевских проповедей: «...помыслим, что за нещастие, когда от такого щастия (принадлежности к Православной Церкви. – свящ. П. Х.), чего не дай Бог, в туже погибель кто придет, в которую и иныи во иноверии порождении приходят. Когда слышим о каких Рыцарях славных или премудрых древних Философах, како те воевали и весь свет покорили, а тии как много издали книг премудрых, абие приходит на ум некая жалость, когда они, бывше язычники пошли во ад и вечно погибли. Какая же жалость и скорбь будет (ей, чтоб она не была самой вещию, примем теперь в доброе рассуждение!) что глаголю будет за скорбь, когда кто и в православии на вечную казнь осудится? О горе мне! Горе!»<sup>47</sup> Кажется, это сетование выходит за рамки риторики и указывает на глубоко личное восприятие его автором как величия, так и обреченности языческой культуры в христианской перспективе. Это противоречие, ставшее следствием повторного открытия христианским Западом гениев и героев Античности, было остро пережито еще Данте, который так писал об этом в «Божественной комедии»:

Что ж ты не спросишь, – молвил мой вожатый, –

Какие духи здесь нашли приют?

Знай, прежде чем продолжить путь начатый,

что эти не грешили; не спасут

одни заслуги, если нет крещенья,

которым к вере истинной идут;

кто жил до христианского ученья,

тот Бога чтил не так, как мы должны.

Таков и я. За эти упущенья,

не за иное, мы осуждены,

и здесь по приговору Высшей воли,

мы жаждем и надежды лишены».

Стеснилась грудь моя от тяжкой боли

при вести, сколь достойные мужи

вкушают в Лимбе горечь этой доли<sup>48</sup>.

И не кто иной, как епископ Иппонский с его учением о самовластии божественной воли, по неисповедимому промыслу спасающей одних и отвергающей других, был способен если не утишить, то во всяком случае объяснить эту «боль»: «...ясно, что избрание это столь сокровенно, что вовсе не может быть явно для нас, взирающих на одну и ту же смесь... Ибо я не знаю, что следует рассматривать в избрании людей к спасительной благодати, если некий помысел подвигнет меня испытать это избрание: разве что большие природные задатки или меньшие грехи, или то и другое

вместе; добавим также, если угодно, чистоту и пользу взглядов. Тогда всякий, кто будет, как можно меньше уловлен и запятнан грехами (ибо кто может быть вовсе без грехов?), кто будет способен от природы и образован в свободных искусствах, окажется достойным избрания благодати. Но если я это признаю, то не посмеется ли из-за этого надо мною Тот, Кто избрал немощное мира, чтобы посрамить мудрых...»<sup>49</sup> В контексте сказанного важно, что приведенную выше цитату из Прокоповича Гэртель считал одним из наиболее показательных «августиновских» мест у русского архиепископа<sup>50</sup>.

Кроме того, следует обратить внимание на то, что Прокопович пробыл в Риме с 1699 по 1701 г. Это время напряженной борьбы папского престола с последователями Янсения, это время осуждения Фенелона<sup>51</sup>. Оба течения, как помним, так или иначе были связаны с августинизмом. И есть важный, хотя и косвенный факт, указывающий на интерес, который преосв. Феофан обнаружил к этим богословским спорам, захватившим тогда всю Европу: в своей «Книжице о распре между Павлом и Варнавой с иудействующими» он не только приводит уже известное нам Августиново определение любви, но и рассуждает о сыновней и рабской любви вполне в фенелоновом духе: «...яко же бо к человеку, тако и к Богу бывает любовь и боязнь сыновняя, и бывает рабская: сыновняя есть любовь любити кого ради него самого, а не ради себе и своей некоей пользы. Вопреки же рабская любовь есть любити кого не ради его, но ради себе токмо, си есть: ради некоей своей пользы»<sup>52</sup>. Характерно также, что П. А. Червяковский, один из лучших дореволюционных исследователей Прокоповича, особенно обращает внимание на свойственное преосв. Феофану резкое противопоставление твари и Творца, Всемогущества Божия и немощи человеческой – тенденции, являющейся в то же время характерным признаком прочтения блж. Августина именно янсенистами<sup>53</sup>.

Наконец, имеющий благодаря своему наставнику допуск в Ватиканскую библиотеку Прокопович, без сомнения, уже в Риме должен был досконально проштудировать труды отца Западной Церкви<sup>54</sup>. Таким образом, все вышесказанное заставляет предположить, что Рим сыграл важную роль в формировании августинианских симпатий Прокоповича, и именно этот факт в свою очередь послужил поводом для пробуждения его интереса к учению реформатов с его ярко выраженным августинизмом. В конечном счете, следствием этого явилось то, на что обратил внимание в своей работе Ганс Гэртель, анализируя «Духовный регламент»: «Как образцы разрешения отдельных догматических вопросов Прокопович указывает снова на сочинения святых отцов. Для учения о Троице

предложены Григорий Назианзин и Августин, для учения о Святом Духе Афанасий Великий и Василий Великий, для учения о ипостасном соединении Кирилл Александрийский и папа Лев Великий, для учения о двух природах, для учения о благодати и первородном грехе многочисленные сочинения Августина против пелагиан... Ударение на Августиновом богословии является очень важным. Так августинизм входит в русское богословие и вместе с ним типично западная постановка вопросов, которая для восточного богословия до тех пор не была столь животрепещущей»<sup>55</sup> (курсив здесь и далее мой. – свящ. П. Х.).

Если преосв. Феофан, надо думать, Августиновы идеи воспринимал прежде всего из непосредственного общения с западной традицией, то для святителя Тихона Задонского, судя по всему, их источником была по преимуществу школа (рекомендованное Духовным Регламентом и лекции самого Прокоповича<sup>56</sup>) и тот же Арндт. В своем «Истинном христианстве» святитель во многом перенимает Августиновы мотивы последнего, хотя и интерпретирует их по-своему. Он также исходит из того, что человек, «который... был свят, чист, непорочен, праведен и жилище Святаго Духа; но советом злаго и лукаваго духа и ядом змиинным влиянным тако растлился, что приложился скотом»<sup>57</sup>; что «сердце человеческое само собою, без благодати Божией есть злое, яко не ино что, как только суетное и злое помышляет, якоже писано есть: прилежит помышление человеку прилежно на злая от юности его...»<sup>58</sup>; что сами мы можем пасть, «но востати сами не можем; погубити себе можем, но спасти себе не можем; заблудити можем, но обратитися на путь истины не можем без Бога... приписуется же человеку обращение и покаяние потому, что он зовущей и взыскующей благодати не противится; а которые противятся и не слушают ее, те сами от себе погибают»<sup>59</sup>; что «должно создания употреблять умеренно, а не излишне, к нужде, а не к сладострастию. Создания суть как следы и свидетельства, которые показывают Создателя, и от них научаемся и увещаемся любить и почитать Создателя»<sup>60</sup> и т. д., и т. д. Правда, святитель никогда не забывает упомянуть о необходимости борьбы со грехом<sup>61</sup>; а если и повторяет вслед за Арндтом, что после грехопадения мы сделались «чадами диавола»<sup>62</sup>, то скорее здесь надо разуметь не догматическое утверждение об окончательной гибели образа Божия в человеке после грехопадения, а психологическое переживание присутствия зла в собственном сердце<sup>63</sup> и болезненное сознание того, что окружающий мир не просто во зле лежит, но во зло все более и более погружается, отступая от Христа и реально все более превращаясь в *massa recessata*. И здесь еще одно внутренне психологическое основание<sup>64</sup> для

возрождения Августиновых идей в Новое время, нашедшее вместе с Петровскими реформами на Россию внезапно, как сеть на лице земли.

Итак, ограничившись в рамках статьи выше приведенными примерами, можно утверждать, что русская богословская традиция в XVIII столетии испытала приток Августиновых идей. Они проникали в нее тройным образом: через переводы как собственных сочинений блж. Августина, так и приписываемых ему текстов, носящих, тем не менее, узнаваемые «августиновские» черты; через переводы сочинений западных, преимущественно мистико-аскетических авторов, двигавшихся «в кругу Августиновых мыслей», через «русских августинистов», к числу которых, по меньшей мере, можно отнести таких значительных для эпохи богословов, как преосв. Феофан Прокопович и свт. Тихон Задонский<sup>65</sup>. Для этого в свою очередь существовал ряд объективных причин. Еще в XVII в. складывается общеевропейское «поле» богословия, в котором брожение идей перехлестывает границы между Востоком и Западом<sup>66</sup>. Наследие блж. Августина в это время вызывает особый интерес: а) в силу его «антропологического минимализма», противолежащего гуманизму Нового времени; б) органично присущей ему в то же время психологичности, парадоксальным образом отвечающей духу той же эпохи<sup>67</sup>. В XVIII в. Петровские реформы, вследствие которых реалии Нового времени стали реалиями жизни российского общества, сделали рецепцию августинизма (во всяком случае, известных черт его<sup>68</sup>, о которых говорилось выше) в русской традиции внутренне обоснованной и закономерной<sup>69</sup> – точно так же, как акцентуация тех же идей стала характерной чертой западной мысли в XVII столетии. Именно с этой точки зрения может быть оспорена позиция Ю. Ф. Самарина, утверждавшего, что ошибка русской богословской школы состояла в том, что «она приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей латинство и протестантство, приняла их в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более, чем в решениях», вследствие чего «она сдвинулась с твердого материка Церкви и пошла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили ее западные богословы»<sup>70</sup>, ибо, продолжая самаринскую метафору, можно сказать, что вследствие реформ та самая «зыбкая, изрытая, подкопанная почва» в немалой мере стала почвой, на которой стояла отныне Русская Церковь. Наконец, именно в силу исторической принадлежности эпохе неразделенной Церкви августинизм давал русскому богословию инструментарий, который позволял не только

вести полемику, но и нащупывать точки соприкосновения различных традиций.

Более отдаленные и глубокие последствия рецепции августинизма русским богословием должны стать предметом новых исследований.

Ключевые слова: Августин, августинизм, XVIII век, Феофан Прокопович,

свт. Тихон Задонский, Арндт, «антропологический минимализм».

St. Augustine in the russian theological tradition of the eighteenth century  
priest Pavel Khondzinsky

(St Tikhon's University)

One of the most authoritative theologians of the Western Church, Saint Augustine was little known in Byzantium and still less in Rus'. The first translations of his works into Slavonic appear not earlier than the sixteenth century. During the synodal period, patristic studies of his work were published, but it remains an open question whether he actually exerted any influence at all on the Russian theological tradition. Our present article attempts to shed light on possible influences of Augustinian theology on the Russian theological tradition of the eighteenth century.

Keywords: St. Augustine Aurelius, augustinian theology and philosophy, eighteenth century, Feofan Prokopovich, St. Tikhon of Zadonsk, Arndt, «anthropological minimalism».

## Примечания

<sup>1</sup> - Jugie M. Saint Augustin dans literature theologique de l'Eglise russe // Echos d'orient. 1930. P. 385–395.

<sup>2</sup> - Ibid. P. 385.

<sup>3</sup> - «Появление перевода О Троице, сделанного монахом Максимом Планудой), сторонником унии, положила начало представлению в Византии гения великого латинского учителя» (Ibid. P. 385 ). В связи с этим любопытно отметить близость Гомилии свт. Григория Паламы в Великую Субботу к тексту «О Троице» в трактовке догмата искупления. Ср.: Блж. Августин Аврелий. О Троице: В 2 ч. М., 2005. Ч. 2. С. 377 и Свт. Григорий Палама. Беседы: В 3 ч. М., 1993. Ч.1. С. 154–155.

<sup>4</sup> - Jugie. Op. cit. P. 387–388.

<sup>5</sup> - Это, согласно отцу Георгию, митр. Платон (Левшин), свт. Тихон Задонский, А. С. Хомяков.

<sup>6</sup> - Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 78.

<sup>7</sup> - Там же. С. 83.

<sup>8</sup> - Мартин Брехт в цитируемой ниже статье «Средневековый (псевдо-)августинизм как общий корень католического и евангелического благочестия» рассматривает четыре наиболее распространенных на Западе псевдоавгустиновых сочинения: Soliloquiorum animae ad Deum Liber unus, Manuale Liber unus, Meditationum Liber unus, Speculum Liber unus, – все они (иногда под немного измененными названиями) были переведены в XVIII в. на русский (см.: Brecht M. Der mittelalterliche (Pseudo-)Augustinismus als gemeinsame Wurzel katholischer und evangelischer Frömmigkeit // Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Gottingen, 2002. S. 54–64).

<sup>9</sup> - Brecht. Op. cit.

<sup>10</sup> - Ibid.

<sup>11</sup> - Подробнее см.: Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М., 2010.

<sup>12</sup> - См.: Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862. Т. 2. С. 316.

<sup>13</sup> - Дрекслия, впрочем, переводили еще до святителя Иоанна, в XVII в.

<sup>14</sup> - Иоанн (Максимович), свт. Илиотропион. М., 2009. С 149. Ср. с молитвой Иисусовой – «лучшей» молитвой восточной традиции.

<sup>15</sup> - Франциск Сальский. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994. С. 88.

<sup>16</sup> - Фома Кемпийский. О подражании Христу. М.; Минск, 1993. С. 164.

<sup>17</sup> - Арндт И. Об истинном христианстве. СПб., 1905. С. 228.

<sup>18</sup> - См.: Augustin/Augustinismus // *Teologische Reedenzyklopedie*. Bd. IV. S. 699.

<sup>19</sup> - Фокин А. Блаженный Августин Иппонский // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 387.

<sup>20</sup> - «Поскольку человек сущностно определен познанием и волей... [постольку] ступени познания суть одновременно ступени воления. Богопознание неоплатоников потому не есть истинное *frui deo*, что они в своей *superbia* не хотят Ему подчиниться. Они не учитывают развращенность воли и презирают путь, указанный авторитетом Церкви через воплощение. Только он способен изменить волю и направить ее на правый путь *humilitas*» (Augustin/Augustinismus... S. 667).

<sup>21</sup> - «Я, сам не смиренный, не мог принять смиренного Иисуса, Господа моего, и не понимал, чему учит нас его уничиженность (*humilitas*)» (Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С. 185). См.: «Ведь угодно Ему, чтобы желание было и Его, и наше: Его – в призвании, наше – в следовании» ([О различных вопросах к Симплициану] Блж. Августин. Трактаты о различных вопросах. М., 2005. С. 236).

<sup>22</sup> - Этот термин, имеющий хождение в современной западной науке, представляется более уместным и точным, чем квиетизм, так как с именем Фенелона связано особое и ясно очерченное направление в последнем. Оно связано прежде всего с тем, что а) на первый план фенелонизм выдвигает учение о «чистой любви»; б) мистические тексты интерпретируются в рамках церковной традиции.

<sup>23</sup> - См.: Hillenaar H. L'Augstinisme de Fenelon face a l'Augstinisme des Jansenistes // *Jansenismus, Quietismus, Pietismus...* S. 40–41); Deinhardt W. *Der Jansenismus in Deutschen Landen*. Munchen, 1929. С. 24; Hinrisel E. *Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Strukturvergleich* // *Jansenismus, Quietismus, Pietismus...* S. 137

<sup>24</sup> - И наоборот почти не оставила следов на Западе наложившая на восточную мысль столь узнаваемый отпечаток борьба с ересью Евмения.



См., например, того же блж. Августина De haeresibus LIV (PL 92. P. C. 40).

<sup>25</sup> - Brav C. Bucher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhaltnis zur Mystik. Leiden, 1986. S. 72.

<sup>26</sup> - Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam (De doctrina Christiana I. 1. 4). В русском переводе: «Радоваться вещи значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (Августин Аврелий. Христианская наука. СПб., 2006. С. 46)

<sup>27</sup> - См.: Brun J. Le Pur Amour de Platon a Lacan. Editions du Seuil, 2002. P. 9.

<sup>28</sup> - Сочинения самого Фенелона становятся известными в России уже ближе к концу XVIII в.

<sup>29</sup> - Точнее, на «славяно-украинский».

<sup>30</sup> - Подробнее см.: Reichert S. Johann Arndts (1555–1621) «Vier Bucher von wahrem Christentum» in Russland // Frommigkeit oder Theologie. Gottingen, 2007. S. 315–337.

<sup>31</sup> - См.: Арндт. Цит. соч. СПб., 1905. С. 22.

<sup>32</sup> - См.: Там же. С. 126

<sup>33</sup> - См.: Там же. С. 260 или С. 73

<sup>34</sup> - См.: Там же. С. 419. И далее: «Запомни, что Богу присуще непрестанное действие. Где Он находит свободное для Себя место, там производит по Своему милосердию то, в чем нуждается сердце, стремящееся и прилепляющееся к Нему... Ибо когда Бог должен войти, твари должны выйти» (Там же. С. 433).

<sup>35</sup> - Christian. Op. cit. S. 100. В связи с этим странным кажется утверждение цитированного выше Мартина Брехта о том, что «при ближайшем рассмотрении оказывается, что Августин и то, что было в обращении под его именем, насколько сегодня известно, никакого существенного влияния не оказал на сочинения Иоганна Арндта» (Brecht. Op. cit. P. 62).

<sup>36</sup> - См.: Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. № 1/2. С. 32–86; №7/8. С. 101–152; 1877. № 3/4. С. 291–330; № 7/8. С. 3–42.

<sup>37</sup> - См.: Тихомиров Ф. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1884.

<sup>38</sup> - Hartel H-J. Byzantisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. Wurzburg, 1970

<sup>39</sup> - Карташев А. К вопросу о православии Феофана Прокоповича //

Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко. СПб., 1913. С. 235.

<sup>40</sup> - Так, например, одним из самых распространенных упреков, обращенных преосв. Феофану, был упрек в том, что он отвергает иконопочитание, но вот текст самого Прокоповича, посвященный указанной теме: «Якоже бо в мирских государствах в память славных дел обычай есть поставляти столпы, пирамиды, и иныя знаменья нарицаемая трофеи, тако и в Христовом Царстве, в новом Сионе, в Церкви святой от язык благодатию его собранной, великих дел Бога нашего знаменья и трофеи суть иконы честныя...» (Феофан (Прокопович), архиеп. Сочинения: В 4 ч. М., 1765. Ч. 3. С. 75–76 ). Срв. у прп. Иоанна Дамаскина: «Теперь же, с тех пор как Божество, как некоторое животворящее и спасительное лекарство соединилось с нашим естеством, наше естество прославлено и превращено в нетленное. Поэтому и смерть святых празднуется, и изображения начертываются... Ибо изображение есть триумф и опубликование и надпись на столбе в воспоминание о победе тех, которые поступили неустрашимо и отличились, и о посрамлении побежденных и низложенных демонов» (Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения Сергиев Посад, 1993. С. 52).

<sup>41</sup> - Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 89.

<sup>42</sup> - «Феофан – великий ум, государственный муж, первенствующий член Синода, превратился в агента Преображенской канцелярии, являясь смотря по времени и обстоятельствам, то доносчиком, то подсудимым, но всегда необходимым ее членом» (Чистович И. А. Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 202).

<sup>43</sup> - Из письма Феофана к другу: «Может быть, ты слышал, что меня вызывают для епископства; эта почесть меня также привлекает и прельщает, как если бы меня приговорили бросить на съедение диким зверям. Дело в том, что лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свешники, кадила и тому подобныя утехы... Я люблю дело епископства и желал бы быть епископом, если бы вместо епископа мне не пришлось бы быть комедиантом» (Письма Феофана Прокоповича // Труды Киевской духовной академии. 1865. № 1. С. 142). См. у Е. Кржижановского характеристику Прокоповича времен царствования Анны Иоанновны: «Собранием драгоценных камней он мог соперничать с богатейшими вельможами. В церковном служении он являлся каким-то князем церковным: митра его внизу опущена была

горностаем,верху украшена была маленькими коронами и звездами» (Кржижановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. 1861. № 3. С. 313).

<sup>44</sup> - «Открытыми глазами юный монах внимательно наблюдал все и прилежно занимался всем, что мог предложить ему Рим его времени. Он изучал римские памятники всех эпох, вбирал в себя впечатления от многочисленных произведений искусства» (Stupperich R. Prokopovič in Rom // Zeitschrift fur osteuropaische Geschichte. 1931. Bd. 5. S. 327–339)

<sup>45</sup> - Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 228–229

<sup>46</sup> - Вот несколько воспоминаний о преосв. Феофане, собранных Чистовичем: «...своими знаниями – плодами внимательного чтения и наблюдательности – он охотно делился с другими учеными людьми, которых часто приглашал к себе к обеду или вечером к ужину, когда по окончании дневных занятий можно было вздохнуть свободно. Это были своего рода аттические вечера, с которых всякий выносил что-нибудь умное»; «В кругу близких лиц, мешая шутку с делом, он был гениально остроумен, так что собеседники с жадностью ловили и старались запомнить его изречения, аполлоги, притчи»; «...у него была поговорка: *uti boni vini non est quarenda regio, sic nec boni viri religio et patria*» (Чистович. Цит. соч. С. 626).

<sup>47</sup> - Феофан (Прокопович). Цит. соч. Т. 3. С. 317.

<sup>48</sup> - Данте Алигьери. Собрание сочинений: В 5 т. СПб., 1996. Т. 1. С. 27–28.

<sup>49</sup> - Блж. Августин. Трактаты о различных... М., 2005. С. 252. И далее: «Разве мы не знаем многих наших верующих, ходящих путем Божиим, вовсе не сравнимых по природным способностям не только с некоторыми еретиками, но даже и с комедийными актерами? Точно так же, разве не видим мы некоторых людей обоего пола, живущими в супружеской чистоте без всякого упрека и, однако, при этом являющимися еретиками или язычниками, или же столь прохладными в истинной вере и истинной Церкви, что мы удивляемся обратившимся внезапно блудницам и актерам, которые превосходят их не только в терпении и воздержании, но и в вере, надежде и любви... Однако что скажем? Неужели неправда у Бога, требующего долг с кого угодно Ему, а кому угодно прощающего?.. Да не будет! Но почему одному так, а другому – не так? А ты кто человек? Если не отдашь долг – тебе есть за что благодарить; если отдаешь – не на что жаловаться» (Там же. С. 252–253).

<sup>50</sup> - Hartel. Op. cit. С. 143

<sup>51</sup> - Гэртель пишет: «Насколько Прокопович, как юный студент Греческой коллегии в Риме, близко к сердцу принял споры об осуждении янсенистов, нам не известно. Но ничего невозможного тут нет» (Hartel. Op. cit. S. 132). См. также примечание 175 на той же странице: «Иннокентий XII в своей булле *Cum alias* от 12 марта 1699 года осудил квиетизм епископа Фенелона. Хотя Амман пишет в своем “Очерке восточнославянской церковной истории”: “...напряженные тогдашние споры о пробабиллизме и квиетизме также вряд ли могли взять в плен духовные силы ученика Киевской академии” ...Все же интерес к Августинскому богословию, как и к известной казуистике, кажется, пробудился в Прокоповиче во время его пребывания в Риме».

<sup>52</sup> - Феофан (Прокопович). Цит. соч. 1774. Т. 4. С. 118. Характерно, что ответная критика митрополита Стефана Яворского не позволяет заподозрить последнего в знакомстве с содержанием современной ему богословской полемики, охватившей весь Западный мир.

<sup>53</sup> - См.: Hillenaar. Op. cit. S. 41. Ср.: Червяковский. Цит. соч. 1876. 1/2. С. 76, а также С. 84.

<sup>54</sup> - См.: Чистович. Цит. соч. С. 5.

<sup>55</sup> - Hartel. Op. cit. S. 131–132. Возможно, впрочем, что Гэртель имплицитно цитирует здесь Ю. Ф. Самарина. См. ниже. Здесь же любопытно привести еще цитату из доноса, написанного на Прокоповича известным Маркеллом Родышевским: «Греческая, де, и Великороссийская Церковь [говорит Прокопович] во всем, де, суеверная, только, де, внешняя церемонии содержащая, а Августинского исповедания самая прямая и совершенная» (Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в Обществе истории древностей российских. 1846. Кн. 1. С. 9).

<sup>56</sup> - Его «*Dissertatio de justifi cftione*» входит в число книг, пожертвованных святителем Тихоном перед смертью Воронежской семинарии (см.: Свт. Тихон Задонский. Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 5. Прил. С. 53).

<sup>57</sup> - Свт. Тихон Задонский. Цит. соч. Т. 2. С. 155–156.

<sup>58</sup> - Там же. С. 109.

<sup>59</sup> - Там же. С. 79, 156.

<sup>60</sup> - Там же. С. 254. Ср.: «...полнота и цель Закона и всего Св. Писания есть Любовь, и именно: любовь к тому единственному Предмету, Который может исполнить нас радости, и любовь к тем существам, которые вместе с нами могут исполниться этой радости... Одним словом, все то, что не

возводит нас к Богу, мы должны любить не само по себе, а ради Того к Кому оно возводит» (Августин Аврелий. Христианская наука... С. 68)

<sup>61</sup> - См.: Свт. Тихон Задонский. Цит. соч. Т. 3. С. 167

<sup>62</sup> - Там же. Т. 5. С. 179. Срв. у прп. Макария Великого, также одного из любимых авторов святителя: «...ибо лукавый осквернил и увлек к себе всего человека, душу и тело, и облек человека в человека ветхого, оскверненного, нечистого, богоборного, непокорного Божию закону...» (Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1998. С. 15). По вопросу о возможной связи учения Арндта с учением прп. Макария см.: Schneider H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-Symposium uber das Bese / W. Strothmann, Hrsg. Wiesbaden, 1983.

<sup>63</sup> - «От сего скареднаго источника проистекает, что и самые отрожденные, благочестивые и святые чувствуют брань во удесех своих, и хотя подвизаются противу зла того, однако ж, часто не еже хотят доброе творят; и молятся о оставлении грехов к небесному Отцу: остави нам долги наша; и со всею святою церковью вопиют к Богу: Господи, помилуй! И от суда Его праведнаго к милосердию Его прибегают: не вниди в суд с рабом Твоим, яко не оправдится пред тобою всяк живый; и оплакивают окаянство сие с апостолом: окаяннен аз человек, кто мя избавит от тела смерти сея?» (Свт. Тихон Задонский. Цит. соч. Т. 2. С. 156).

<sup>64</sup> - Пригодился здесь святителю и психологизм «псевдоавгустинианы»: он не только дважды цитирует в «Истинном христианстве» Soliloquia, но и от первого лица пишет очень сходные с прототипом монологи: «Знаю, я исповедуюсь со смирением, что я много Тебе, Содателю и Богу моему согрешил, и жалею о том, и иные грехи вижу, а иных не вижу, и более не вижу, нежели вижу... И сколько раз согрешал Тебе, сколько раз видел Ты согрешающаго мене; и сколько раз видел, столько раз терпел Ты мне по благодати Твоей; и сколько раз терпел мене, столько раз миловал мене. И аще бы по святейшей правде Твоей поступил Ты со мною, уже бы давно сошла душа моя во ад; но благодать Твоя, и человеколюбие Твое, и долготерпение Твое удержало Тебе, и не допустило мене, бедного грешника, до гибели моей» (Там же. Т. 4. С. 214). Ср.: «Сего ради исповедую Тебе, Господи Боже мой, нищету мою, да будет Тебе вся хвала Твоя, понеже Твое есть все доброе, мною соделанное. Господи! Исповедаю пред Тобою, что я ничто иное, как суэта всяческая, и тень смертная, и пропасть некая мрачная, и земля пустая, которая без Твоего благословения ничего не произращает, и плода не приносит, но только посрамление, грех и смерть... Я упадши никогда бы не возстал,

если бы Ты мне не помог: я всегда бы падал, если бы Ты меня не поддерживал» ([Псевдо-Августин] Книга единопобеседований души с Богом // Избранные сочинения блаженного Августина, епископа Иппонийского: В 4 т. М., 1786. Т. 4. С. 481).

<sup>65</sup> - Прот. Георгий Флоровский считал, что немалое влияние блж. Августин оказал и на митр. Платона (Левшина): «...влияние Златоуста (и Августина) у самого Платона очень явно» (Флоровский. Цит. соч. С. 111).

<sup>66</sup> - См.: Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft. Munchen, 1988.

<sup>67</sup> - Stolzenburg A. F. Die Theologie des J. F. Buddeus und des C. M. Pfaff. Darmstadt, 1979. S. 192–193.

<sup>68</sup> - В то же время, кажется, идея «двух градусов» не привлекла русскую мысль – по крайней мере в рассматриваемую эпоху.

<sup>69</sup> - Этому тезису вовсе не противоречит то, что преосв. Феофан известен в то же время как главный идеолог церковных реформ своего времени – дуализм вообще являлся характерной чертой его мировоззрения, кроме того, как уже отмечалось выше, стремление к обновлению Церкви под знаменем августинизма было свойственно эпохе в целом.

<sup>70</sup> - Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 22–23.

## Содержание

свещ. Павел Хондзинский Блаженный Августин в русской духовной традиции XVII в.	1
1	3
2	5
3	8
Примечания	15