

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

«ИГО ГОСПОДНЕ БЛАГО...» ФЕОФИЛАКТА ЛОПАТИНСКОГО В БОГОСЛОВСКИХ СПОРАХ НАЧАЛА XVIII В.

Александр Александрович Рогожин

кандидат исторических наук
преподаватель Орловского музыкального колледжа
rogozhin_alexander@bk.ru

Для цитирования: Рогожин А. А. «Иго Господне благо...» Феофилакта Лопатинского в богословских спорах начала XVIII в. // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 13–30. DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.001

Аннотация

УДК 271.2-284

В богатой на события первой трети XVIII в. особую роль сыграл богословский спор об оправдании верой, развернувшийся между Феофаном Прокоповичем и Стефаном Яворским и его сторонниками. К числу последних относился ректор Славяно-греко-латинской академии и архимандрит Заиконоспасского монастыря в Москве Феофилакт Лопатинский. Феофилакт написал в ответ на «еретическую», по его мнению, «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими» Феофана свое сочинение «Иго Господне благо...». Посвященное, строго говоря, частному вопросу, «Иго Господне благо» превратилось, благодаря впечатляющей эрудиции Феофилакta, в фундаментальный богословский трактат объемом в несколько сотен страниц. Тем не менее, трактат так и не был напечатан, циркулируя в рукописях. В фонде Синода в РГИА остались авторские черновая, а также первая часть чистовой версии сочинения. В работе мы использовали рукописи сочинения, относящиеся ко второй половине XVIII в., в первую очередь из Собрания Московской духовной академии Отдела рукописей РГБ. Цель работы состоит в прояснении основных доводов и риторических приемов Феофилакta, направленных на обоснование «еретичества» оппонента. По итогам исследования можно прийти к выводу, что Феофилакт опасался

распространения «еретического мнения» в первую очередь с точки зрения последствий для прочности церковной и государственной организации.

Ключевые слова: оправдание верой, протестантизм, сотериология, Феофилакт Лопатинский, богословие.

«The yoke of the Lord is good...» by Feofylact Lopatinsky in theological disputes of the early 18th century

Alexander A. Rogozhin

Candidate of History

Teacher of Oryol College of Music

rogozhin_alexander@bk.ru

For citation: Rogozhin, Alexander A. “The yoke of the Lord is good...’ by Feofylact Lopatinsky in theological disputes of the early 18th century”. *Theological Questions*, no. 1 (11), 2024, pp. 13–30 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.001

Abstract. In the eventful first third of the 18th century, the theological dispute about justification by faith that unfolded between Feofan Prokopovich and Stefan Yavorsky and his supporters played a special role. «Supportes» included the rector of the Slavic-Greek-Latin Academy and archimandrite of the Zaikonospassky Monastery in Moscow, Feofylact Lopatinsky. Feofylact wrote in response to Feofan’s «heretical», in his opinion, «The Tale of the Contention of Paul and Barnabas with the Judaizers» his essay «The Yoke of the Lord is Good...». Dedicated, strictly speaking, to a particular issue, «The Good Yoke of the Lord» turned, thanks to the impressive erudition of Feofylact, into a fundamental theological treatise of several hundred pages. However, the treatise was never published, circulating in manuscripts. The author’s draft, as well as the first part of the final version of the work, remained in the Synod’s collection at the Russian State Historical Archive. In our work, we used manuscripts of the work dating back to the second half of the 18th century, primarily from the Collection of the Moscow Theological Academy of the Manuscripts Department of the Russian State Library. The purpose of the work is to clarify the main arguments and rhetorical techniques of Feofylact, intended to proving the «hereticism» of his opponent. Based on the results of the study, we can come to the conclusion that Feofylact was afraid of the spread of «heretical opinion», primarily from the point of view of the consequences for the strength of the church and state organization.

Keywords: justification by faith, Protestantism, soteriology, Feofylact Lopatinsky, theology.

Для историографии стало традиционным противопоставление Стефана Яворского и Феофана Прокоповича не просто как двух сторон в богословском споре, но как двух начал, «католического» и «протестантского»¹. Представленная оппозиция избавила от необходимости всеобъемлюще изучить богословие киево-могилянских интеллектуалов, вместо этого предложив емкое наименование для каждого из них. Стефан Яворский отныне признавался исключительно носителем «папистского духа», из-за чего и его сопротивление церковным преобразованиям Петра I воспринималось сквозь призму практически «папоцезаризма». В работах, посвященных Феофану Прокоповичу, исследователи зачастую искали все новые и новые проявления протестантизма в его сочинениях, оценивали степень «повреждения» православного вероучения из-за его идей и т. д. Предпринимавшиеся в последнее время попытки отойти от въевшихся в исторический нарратив стереотипов и объективно изучить богословие двух известных иерархов русской православной Церкви начала XVIII в. свидетельствуют, что вне полемических оценок и Феофан, и Стефан, оставались вполне ортодоксальными писателями и проповедниками².

Тем не менее, история Феофана и Стефана — это в первую очередь история политико-богословского противостояния, продолжавшегося в течение двух десятилетий, даже после смерти митрополита рязанского. При этом сам спор для одних исследователей был перенесением на русскую почву теологических дискуссий, отсутствовавших в православной традиции³, для других же — признаком своего рода совпадения с европейским богословием, ситуации внутри самой Русской православной церкви, когда в ходе ее естественного развития требовались новые ответы на новые вопросы⁴. Несмотря на то, что речь шла о богословских идеях Прокоповича как таковых и всех его богословских сочинениях в целом, практически в каждом из которых внимательными противниками отыскивалась «ересь», началом дискуссии

1 Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Он же. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 3–163. О позиции Ю. Ф. Самарина см. Хондзинский П. прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (По следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011.

2 Хондзинский П. прот. «Ныне все мы болееем теологией». Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 215–216, 226–231.

3 См. в частности мнение Ю. Ф. Самарина или Г. В. Флоровского. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Он же. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 452; Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 81, 125.

4 Хондзинский П. прот. «Ныне все мы болееем теологией»... С. 271–281.

послужила ранняя работа Феофана, написанная им в бытность ректором Киево-Могилянской академии и циркулировавшая исключительно в рукописи. Это был трактат «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими», представляющий собой экзегезу отрывка из Деяния апостолов, в котором апостол Петр обращался со словами об «иге неудобносимом». Центральным тезисом Феофана было признание оправдания верой, причиной чего была сама «поврежденная» природа человека, не позволявшая стать безгрешным⁵. Этот тезис и привел к борьбе мнений между Феофаном и «кругом Стефана Яворского», к которому относился в том числе Феофилакт Лопатинский.

Сам Стефан Яворский считал, что должен ответить на неприемлемые для него тезисы оппонента, подготовив, судя по всему, сразу два сочинения. Первым из них был быстро приобретший популярность «Камень веры». Несмотря на то, что в предисловии, подготовленном Феофилактом Лопатинским при публикации «Камня веры» в 1728 г., причиной появления на свет этого сочинения названа борьба против московских еретиков во главе с Д. Тверитиновым, есть сомнения в это версии⁶. Сам перечень вопросов скорее свидетельствует о том, что перед нами антипротестантское сочинение, в котором опровергались идеи, зачастую не интересовавшие Д. Тверитинова и его сторонников⁷, зато составлявшие существенную часть разногласий между

- 5 Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра апостола о неудобносимом законном иге пространно предлагается. М., 1784. С. 79, 170. См. наиболее развернутое описание основных идей Феофана в *Хондзинский П. прот.* «Ныне все мы болеем теологией»... С. 200–213 и *Корзо М. А.* «Иго неудобносимое». К истории одной дискуссии о Декалоге в русской мысли начала XVIII в. // *Постигая добро: сборник статей. К шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна / Отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев.* М., 2013. С. 235–238.
- 6 Препятствием для любых иных выводов, кроме гипотетических, остается отсутствие текстологических изысканий и изучения черновых рукописей, связанных со Стефаном. Исключение см. *Морев И., прот.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904. С. 293–295.
- 7 Насколько можно судить, Д. Тверитинов ничего не говорил и об оправдании верой, сосредоточившись в первую очередь на обрядовой стороне споров. См. Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882. С. 7. На это уже обращали внимание Ф. Терновский и Е. Б. Смилянская. См. *Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I // *Православное обозрение.* 1863. № 10. С. 322; *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 288–289. Прот. П. Хондзинский предполагает, что сочинение Стефана было направлено не столько против московских еретиков, сколько против Феофана. См. *Хондзинский П. прот.* «Ныне все мы болеем теологией»... С. 181–184.

Яворским и Прокоповичем. В общем объеме «Камня веры» эта часть спора с «Повестью о распре...» несколько терялась, но Стефаном был подготовлен и более четкий и направленный против идей противника полемический ответ. А. Б. Григорьев ввел в научный оборот сочинение Стефана «Иго господне благо и бремя его легко», в котором оспаривалась «ересь» Феофана⁸.

Будучи в Москве, Стефан Яворский и Феофилакт Лопатинский вполне могли обмениваться мнениями по богословским вопросам. Нашумевшее в узкой эрудитской среде сочинение Феофана попало в центр внимания обоих киево-могилянских интеллектуалов. По мнению А. Б. Григорьева, «Иго господне...» Стефана могло стать своего рода конспектом для Феофилакта, на основании которого он должен был внимательно изучить противоречия в «Повести о распре...» и представить их на суд публики в виде более объемного трактата⁹. Работавший параллельно над «Камнем веры» Стефан предпочитал выстраивать спор с «протестантами» в целом, тогда как Феофилакту, сознательно или нет, была отведена роль непосредственного критика «еретического» сочинения Феофана. Насколько Феофилакт шел по пути, предложенному Стефаном в его «Иге господнем...», только предстоит выяснить, тщательно сравнив оба текста. Пока можно лишь признать, что интересующее нас сочинение Феофилакта Лопатинского, известное в рукописях под подобным сочинению Стефана названием «Иго господне благо и бремя его легко», появилось на свет в рамках богословского спора вокруг «Повести о распре...»¹⁰.

В отличие от Стефана, Феофилакт, в ту пору ректор Славяно-греко-латинской академии в Москве, написал не экскурс в проблему, а обширное многостраничное сочинение, где постарался всесторонне ответить оппоненту. Впервые сочинение было изучено Н. Покровским в статье, посвященной Феофилакту Лопатинскому, хотя и без подробного

8 Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 6 (38). С. 101–115.

9 Там же. С. 103.

10 Полное название сочинения, одинаковое для всех изученных нами рукописей: «Иго Господне благо и бремя его легко. Си есть Закон Божий с заповедми своими, от призрачных новоизмышленных тяжестей и неудобств противнических освобожден, с Новым Заветом, свободою христианскою, верою спасительною евангелскою согласен и неразлучен. И не токмо к честному христианскому жителству, но и ко спасению и оправданию бытии потребен показался в честь и славу законоположителя Бога, в пользу же православным христианом».

анализа основных богословских контrovers¹¹. Несколько строк посвятил сочинению биограф Феофилакта Н. Я. Морошкин¹². Вновь к контексту создания сочинения исследователи обратились в последние годы. Свою версию последовательности событий привел в статье о Феофилакте С. И. Николаев¹³. Некоторые основные тезисы Феофилакта вместе с мнением Стефана Яворского в рамках истории спора о Декалоге привела в своей статье М. А. Корзо¹⁴. Перипетии спора Феофана и его противником описаны отцом Павлом Хондзинским, но основное внимание сосредоточено на противопоставлении Феофана и Стефана Яворского, а Феофилакт описан как единомышленник последнего¹⁵. Попытки же вписать богословское противостояние в границы политико-теологического спора вновь воскрешают прежнюю схему противопоставления «латынников» и «лютеров», в которой фигуры Стефана и Феофана полностью заслоняют Феофилакта, по общему мнению, второстепенного участника этого противостояния¹⁶.

Сочинение Феофилакта известно в нескольких списках. Судя по всему, оригинал, написанный самим иерархом, теперь хранится среди прочих рукописей Синода в Российском государственном историческом архиве. При этом чистовик сочинения, несмотря на сведения из описи, представляет собой только первый том из двух, второй же был утрачен¹⁷. Черновой вариант сочинения описан как автограф Феофилакта и представляет собой явно предварительный этап появления текста¹⁸. Черновая рукопись написана мелким почерком, с исправлениями, зачеркиваниями и вставками на полях, и, вероятно, не предназначалась ни для кого, кроме самого Феофилакта, работавшего с ней и дополнявшего ее в течение некоторого времени. В черновом варианте рукопись сразу начинается с «синописа» глав, тогда как название сочинения

- 11 Покровский Н. Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. 1872. Декабрь. С. 687–688, 700–710.
- 12 Морошкин Н. Я. Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской, в 1706–1741 гг. Исторический очерк // Русская старина. Т. XLIX. 1886 (январь). С. 6–7.
- 13 Николаев С. И. Лопатинский Федор Леонтьевич (в монашестве – Феофилакт) // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2 (К – П) / Отв. ред. А. М. Панченко. СПб., 1999. С. 226–227.
- 14 Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». С. 238–241.
- 15 Хондзинский П. прот. «Ныне все мы болеем теологией»... С. 200–233.
- 16 Зицер Э. Царство Преображения. Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008. С. 151–157.
- 17 РГИА. Ф. 834. Рукописи Синода. Оп. 3. № 2235.
- 18 Там же.

и предисловие написаны позднее и потому помещены в конце¹⁹. Эти особенности рукописей, связанных непосредственно с Феофилактом, потребовали обратиться к более поздним спискам второй половины XVIII в., при том, что при поверхностном сравнении они совпадают с текстом из фонда рукописей Синода. Один полный список рукописи в правильном порядке частей и в двух томах, относящийся уже к последней четверти XVIII в., хранится в НИОР БАН²⁰. В ОР РГБ есть еще одна рукописная копия сочинения, относящаяся к концу XVIII в., но в ней отсутствуют первые девять глав и часть десятой²¹. Вероятно, этим перечень поздних списков не исчерпывается, но далее при работе с текстом Феофилакта мы будем использовать список сочинения из собрания Московской духовной академии в ОР РГБ, относящийся приблизительно к тому же времени, что и список из НИОР БАН²².

Вопрос о датировке сочинения Феофилакта остается дискуссионным. Если мы признаем, что сочинения Стефана Яворского играли роль ориентира для Феофилакта, то мы должны опираться на датировку работ рязанского митрополита. Мнения исследователей по этому вопросу разнятся, сводясь в целом к тому, что Стефан мог работать над «Камнем веры» от 1709 до 1713 г., исправляя и дописывая его позднее²³, а над «Игом Господним...» от 1713 до 1718 г.²⁴ Соответственно, датировка сочинения Феофилакта должна принимать во внимание эти границы. Если отрешиться от этих ориентиров, т. к. связь текста Феофилакта с сочинениями Стефана остается лишь рабочей гипотезой, хотя и наиболее вероятной, то исходя из самого текста мы должны признать нижней границей 1717 г. В третьей главе сочинения Феофилакт ссылается на проповедь Феофана «Слово о Рождестве Христовом», произнесенную в Санкт-Петербурге в декабре 1716 г., но напечатанную только в июле 1717 г.²⁵ В ней Феофан повторяет те же идеи, что были им

19 Там же. Л. 210 – 211 об.

20 НИОР БАН. Основное собрание. 31.4.28.

21 ОР РГБ. Ф. 37. Собрание рукописных книг Т. Ф. Большакова. № 278.

22 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196.

23 *Улямаев Т. Р.* «Камень веры» митрополита Стефана (Яворского): к истории текста // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. XII. 2018. С. 170–172.

24 *Григорьев А. Б.* Сочинение митрополита Рязанского и Муромского ... С. 105.; *Корзо М. А.* «Иго неудобноносимое»... С. 238.

25 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 40. Отметим, что этой отсылки нет ни в чистовом, ни в черновом варианте сочинения из рукописей Синода, но есть в обоих изученных нами поздних списках из НИОР БАН и НИОР РГБ. Свидетельство о том, что сочинение Феофилакта могло быть написано еще в 1712 г.,

предложены в «Повести о распре...»²⁶. Вероятно, эта проповедь могла послужить для Феофилакта сигналом о том, что Прокопович не просто не отбросил прежние идеи, но и транслирует их теперь для петербургской публики. После этого он мог с еще большим основанием работать над своим опровержением мнения оппонента, предложив более подробный критический разбор «Повести о распре...».

Для Феофилакта все богословские выводы Феофана четко соотносятся с протестантизмом, поэтому на страницах своего сочинения он непрестанно сравнивает противника с М. Лютером и Ж. Кальвином. Феофан представлен в трактате Феофилакта именно как их последователь, который не предлагает принципиально новые решения, но лишь переносит на русскую почву идеи протестантов, «в мир российский мудрования оная реформатская, доселе в церкви православной не слышанная»²⁷. Феофилакт настаивал, что сотериологический трактат с интерпретацией слов апостола Петра стал лишь поводом, где «под покровом толкования словес Петровых, и изобретения ига неудобносимаго в законе Господнем» «явно показуется, яко истое намерение его было; в писме оном показати православным читателем путь к лютерову и калвинову и ко всему реформатству»²⁸. Порой Феофилакт проявляет свою начитанность, уверяя читателей в том, что даже последователи Ж. Кальвина не во всем были согласны со своим наставником, тогда как Феофан черпал из «кальвинова учения» целый ряд своих принципиальных тезисов²⁹. Наконец, «противнику мудрованию» Феофилакт противопоставляет не только свою, верную экзегетику Священного Писания или мнения Отцов Церкви, но и тексты, известные своей антипротестантской направленностью, будь то «Православное

стоит признать ошибочным. См. Крашенинникова О. А. «Апокрисис» (1731) Феофилакта Лопатинского — неопубликованный полемический труд против И. Ф. Буддея // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX вв.: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. Вып. 1. / Отв. ред. Н. Д. Блудилина, М. И. Щербакова. М., 2015. С. 247.

26 Феофана Прокоповича архиепископа Великаго Новаграда и великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вицепрезидента, а потом первенствующаго Члена Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другие вновь напечатанныя. Ч. I. СПб., 1760. С. 121–141. См. также *Ivanov A. V. A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825. Madison, 2020. P. 59–60.*

27 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 5, 163.

28 Там же. Л. 470.

29 Там же. Л. 138–138об. Среди таковых Феофилакт называл, в частности, Т. Безу, отмечая его экзегетику послания апостола Павла к римлянам, считая, что тот «Кальвина своего толкование помянутое отмечает, и меньше ему в том согласует неже наш противник».

исповедание...» Петра Могилы, ответ патриарха Иеремии II или решения Иерусалимского собора против патриарха Кирилла Лукариса³⁰.

Именно с этих позиций Феофилакт пытается противопоставить идеям своего оппонента истинно православное мнение. Отправной точкой становится интерпретация основополагающего для всего сочинения Прокоповича отрывка из Деяния апостолов, посвященного спору Павла и Варнавы с иудействующими. Феофилакт считал, что Прокопович на основании этого отрывка призывал оставить соблюдение заповедей, раз человек не способен исполнять их требования, вместо этого он «единою верою и упованием на милосердие Божие грехи прощающее удовлетворити их хошет»³¹. По Феофилакту, ответ апостола Петра об «иге неудобносимом» относился исключительно к обрядовому закону ветхозаветных иудеев. «Неудобносимость ига» состояла в том, что расчет на Спасение только из-за соблюдения заповедей не состоятелен, потому что оно осуществляется не едиными человеческими силами, но через веру и благодаря Божьей благодати³². Для читателя должно быть очевидно, что требования Декалога нельзя было игнорировать и после появления Нового Завета³³. Однако после этого Феофилакт начинал не просто цитировать «Повесть о распре...», но скорее развивать выводы оппонента, сводя их ad absurdum. Он считал, что в перевернутой оптике Прокоповича преступление заповедей не просто «не вменяется ... во грех», но и то, что само «хранение» становится прегрешением³⁴. Очевидно, такой парадоксальный вывод не мог быть принят самим Феофаном, который никогда ничего подобного не писал, но для Феофилакта это был естественный вывод из «лютерской и калвинской ереси» Прокоповича.

М. А. Корзо обращала внимание на примечательное строгое разграничение Ветхого и Нового Заветов у Феофана, присущее протестантскому богословию³⁵. Как сугубо «протестантское» это разграничение воспринималось и Феофилактом, посвятившим несколько страниц своего сочинения этой проблеме. Он оспаривал и наблюдаемое им у Феофана противопоставление Закона и веры, при котором Ветхим Заветом должен был спасаться праведный человек, а Новым — грешный. Вместо

30 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 483 об. — 484.

31 Там же. Л. 36.

32 Там же. Л. 24.

33 Там же. Л. 17.

34 Там же. Л. 49–50.

35 Корзо М. А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // Вивліоюжика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. Vol. 5. 2017. С. 7.

этого он отказывался исключать одно из другого, и как для Закона требовалась вера, так и вера предполагала следование Закону. Он отрицал последовательность событий и их причинно-следственную связь в интерпретации Прокоповича. Для Феофилакта воплощение Иисуса Христа имеет ценность не только как средство для Спасения, но и как часть изначального Божественного плана. В таком свете Ветхий Завет был отставлен не из-за того, что никто не исполнял его требований, а потому что он изначально был введен только на время и отставлен по изволению Божию. Воплощение Иисуса Христа не было простой реакцией на поведение людей, Его посредничество предназначено не только грешникам, но и праведникам³⁶. Ограниченность Ветхого Завета была связана с тем, что в нем предлагались только начала вероучения, тогда как совершенное вероучение было дано людям в Новом Завете. С этой точки зрения «отставление» Ветхого Завета было вполне понятно и естественно, но отнюдь не исключало требования соблюдения заповедей³⁷.

Прочное основание предыдущему решению Феофилакт видел в понятии «свободы», предлагая иное мнение о его сути по сравнению со своим оппонентом. Феофилакт считал, что для его противника пресловутая свобода состоит лишь в несоблюдении заповедей и исключительной роли веры, но это есть «покровение злобы и сущая работа диавольская»³⁸. Для истинной христианской свободы Феофилакт привел три основных проявления, каждое из которых противоречит «еретическому мудрованию» противника. Во-первых, она есть «свобождение от греха и от смерти вечныя греху последующия, такожде и от клятвы законныя», состоит не в том, что Бог не вменяет человеку все или даже только некоторые грехи, ибо это скорее порабощение греху, но в том, что «Христос кровь свою дражайшую изливающую за весь мир принеся отцу своему и даде ю в цену и измену и во искупление наше, дабы сею неоцененною ценою умилостивлен...»³⁹. Во-вторых, она есть снятие тягот обрядового закона Ветхого Завета⁴⁰. В-третьих, она есть «свобождение от владение нравоучителнаго закона моисеева и естественнаго», что не было разрешением не подчиняться им, а лишь тем, что «сей закон, за преумножение и преизобилие благодати Божия, Господем нашим Иисус Христом данныя, повелевает нам свободным, хотящим усердно

36 ОР РГБ. Ф. 173. III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 476 – 477.

37 Там же. Л. 74, 85.

38 Там же. Л. 48 – 48 об., еще л. 57.

39 Там же. Л. 66 об. – 67.

40 Там же. Л. 69 – 69 об.

его исполнять, а не аки рабом, единым страхом ко хранению его принуждаемым»⁴¹. Противопоставление осознанного «хранения Закона» по собственному выбору и «хранения Закона» только из страха наказания усиливается еще одной оппозицией, а именно свободным пребыванием «в законе» и рабским пребыванием «под законом». Сам процесс «хранения Закона» приобрел новые черты после появления Нового Завета, и теперь, как описывал ситуацию сам Феофилакт, «иное есть человеку быти под законом, иное быти в законе, под законом есть, иже законом водится, аки раб единым рабским страхом понуждаем хранити его. В законе же есть, а не под законом, иже по закону живет аки свободе, любовью добродетели, а не страхом наказания подвигаем»⁴².

В споре, в котором речь постоянно шла о вере, требовалось прояснить, что под ней имелось в виду оппонентами. Если для Феофана она была упованием на милость Божью, то Феофилакт считал такое «умствование» признанием справедливости «еретичества», ведь точно так же могут верить и протестанты, и «паписты», и ариане и прочие⁴³. Вера еще не упование, но то, что ведет к упованию⁴⁴. Она предполагает присутствие человеческой воли, «аще и во уму совершается, обаче есть волная, сердечная, твердая, понеже не без нашея воли духом подвигаемая бывает». Сама природа веры воспринимается Феофилактом иначе, из-за чего следуют и иные выводы. Человек спасается не единой верой, равно как и к гибели ведет не только неверие. Отчасти парадоксально истинная вера может быть и в грешнике, она «губится» не каждым грехом, но совершенно точно только неверием. Такая посылка требовалась Феофилакту для итогового вывода — если грешник может считаться истинно верующим, то очевидно, что просто веры для Спасения недостаточно, она «без дел мертва», и тем самым обосновывается важность «добрых дел»⁴⁵. Тем не менее, он требовал внимательно подойти к вопросу, как соотносятся «добрые дела» и Спасение. Речь шла о том, что воплощение Иисуса Христа и искупление им грехов человечества не было связано с какими-то «заслугами» самих людей. Этот тезис в виде «Христос без дел наших по единому своему милосердию смертью соделал нам спасение и зовет к нему по единым своим щедротам» стоило развести с неверной формулировкой, отнесенной к «еретическим»

41 Там же. Л. 69 об.

42 Там же. Л. 71.

43 Там же. Л. 304 – 304 об.

44 Там же. Л. 302 – 302 об., 308 – 318 об.

45 Там же. Л. 478 – 478 об.

идеям Феофана, где Иисус «без всяких дел наших подает нам сие собою соделанное спасение»⁴⁶.

После этого у читателя оставался вопрос, чем являются сами по себе «добрые дела». Основное расхождение между оппонентами было обусловлено разницей изначальных антропологических представлений. Если у Феофана человек из-за «повреждения» своей природы имеет «преклонность к греху», и мы не можем вообразить в чистом виде «добрые дела», не имевшие бы греховной «примеси», то Феофилакт, напротив, признавал способность человека творить «добрые дела» и, следовательно, саму возможность существования праведника. Он пытался поймать своего оппонента на очередном противоречии, ведь если «добрые дела» должны считаться грешными, то в интерпретации Прокоповича Бог, по сути, повелевает совершать грехи⁴⁷. Признавая все «добрые дела» нечистыми в силу «поврежденности» человеческой природы, Феофан стирал разницу между праведником и грешником, уравнивая, как язвительно отмечал Феофилакт, Симона-Петра и Симона Волхва, или Иуду Искариота и Иуду, брата Господня⁴⁸. Для Феофилакта «добрые дела» не должны быть противны заповедям Божиим, предполагая не только внешнее, но и внутреннее «делание», оставаться проявлением свободного «произволения» человека⁴⁹. Отношение между спасением и «добрыми делами» не было строго юридическим, при котором некое правильное поведение человека само по себе «одолжало» бы Бога к ответной награде. Спасение в любом случае оставалось проявлением милости Божьей, а не следствием какой-либо неизбежной последовательности, и предполагало со-участие благодати⁵⁰. С благодати и веры начиналась цепочка, емко описанная Феофилактом, где «без обетования не была бы благодать, без благодати не была бы вера, без веры не были бы дела праведная достойная наследия»⁵¹.

Именно за счет благодати Феофилакт ускользал от вероятных обвинений в неопелагианстве. Связь между верой, «добрыми делами» и спасением отнюдь не была признанием существенности собственных сил человека. Феофилакт предупреждал вероятные сомнения, отметив, что любые представления, что человек может спастись или начать «дело

46 Там же. Л. 68 об.

47 Там же. Л. 108.

48 Там же. Л. 199 об. – 200.

49 Там же. Л. 131 об. – 132.

50 Там же. Л. 132 об. – 134.

51 Там же. Л. 185.

спасительное» сам по себе без Божьей благодати, в любом случае пелагианская или полупелагианская ересь. До принятия благодати человек мог рассчитывать только на свои естественные силы, которые не могли в силу «поврежденности» природы принести ему даже шанс на спасение. Однако с принятием благодати человек приобретает силы, позволяющие ему творить «добрые дела», потребные для Спасения⁵². В противопоставлении двух формулировок, «никтоже может закона исполнить» и «никтоже едиными своими силами без веры и благодати Христовы может исполнить закона», только вторая может считаться православной, тогда как первая есть очевидно еретическая⁵³. Столь же неприемлемо для Феофилакта и мнение о предопределении, и, соответственно, признание того, что Господь не подает требовавшейся для спасения благодати тем или иным людям, что было уже путем к «кальвинской ереси»⁵⁴.

По Феофилакту, незачем спорить о том, что является причиной «оставления» и «отъятия» грехов, освящения и оправдания человека, и через что оно осуществляется. Ответ на первый вопрос может быть только «кровь Христова, излившаяся за весь мир», а на второй важно подчеркнуть, что это не только вера, но и надежда, любовь и прочие добродетели⁵⁵. Его больше интересует вопрос о самой сути оставления грехов, освящения и оправдания, что они представляют собой и могут ли считаться «даром Божиим вышеестественным, подаваемым от Бога в душу человеческую, пребывающий в ней, донележе грехом смертным лишится его человек»⁵⁶. По мнению Феофилакта, читатель не должен обольщаться, встречая понятие «благодати» в сочинениях Прокоповича или его «предшественников». Он считал, что само по себе это еще не свидетельствовало о православности учения. Для спасения требуется несколько видов благодати, в первую очередь благодать, «предваряющая всякое наше помышление и движение сердца к доброму», и благодать «помощствующая и укрепляющая к тому же, та же благодать содействующая»⁵⁷. Только такая благодать, не признаваемая противниками, позволяет, приняв ее «внутри» человека, «обновить» его душу и «освятить» и оправдать перед Богом, вместо простого невменения грехов⁵⁸.

52 Там же. Л. 112, 115.

53 Там же. Л. 154.

54 Там же. Л. 474–475.

55 Там же. Л. 333 об. – 334.

56 Там же. Л. 334.

57 Там же. Л. 336 об.

58 Там же. Л. 334.

Эта позиция приводила и к несогласию Феофилакта с мнением Феофана о сущности и роли греха в сотериологии. Для начала Феофилакт отказывался принять грех без произволения человека. Пара «негрех» и «простительный грех» строилась на том, что в первом случае вообще не было проявления воли человека, тогда как во втором, даже если с виду перед нами «невольные грехи», все же они происходят не без «некоего произволения». При этом простительные грехи являются таковыми по своей сути, они «отъемяются» и полностью прощаются Господом⁵⁹. Но это не некий судебный процесс, ибо для совершения прощения требуется и вера, и использование практики покаяния, и прочее. Точно так же Феофилакт отказывался признавать «невменение» грехов и «вменение правды», вместо этого настаивая, что оправдание предполагает не «покровение» остающихся в человеке грехов, а их полное исчезновение, «отъятие»⁶⁰. Феофилакт упирал и на противоречия в построениях своего оппонента. Если мы воспринимаем Бога как высшее благо, то непонятно, как могут с этим представлением сосуществовать «невменные грехи». Грех есть чистое зло, а при «невменении» они остаются в человеке, отсюда вопрос, как Бог мог терпеть оставшееся зло в оправданном человеке. Если же после «невменения» грех утрачивает свою природу, перестает быть грехом, то непонятно, чем этот процесс разнится с «отъятием» грехов. Причем для Феофилакта важно подчеркнуть непоследовательность противника, ведь Феофан писал о том, что даже святые совершают грех. Но при признании «невменения» стирается граница между святостью и не-святостью, ведь святые также остаются под грехом после простого «невменения»⁶¹.

Обращаясь к истории спора, инспирированного «Повестью о распре...», на первый взгляд можно говорить о недопонимании оппонентами позиций друг друга, которое перешло по наследству историкам последующего времени. Речь может идти и об игнорировании контекстов, в которых были написаны сочинения, и о православных по своей сути мнениях соперников, спрятанных в столь разные риторические стратегии, что они начинают опознаваться исключительно как «латынство» или «лютерство». М. А. Корзо соотносила тезисы противников Феофана с правилами Тридентского собора, в частности, сравнив постоянные обвинения Прокоповича в том, что он призывал не соблюдать Декалог с той анафемой, которой было подвергнуто протестантское

59 Там же. Л. 285 об.

60 Там же. Л. 318 об. – 319 об.

61 Там же. Л. 51.

мнение по этому же вопросу на Соборе⁶². Однако читатель, обратившийся и к «Повести о распре...», и к другим, более поздним сочинениям Феофана, обнаружит, что ничего подобного Прокопович не писал, вместо этого настаивая, что вера требовалась именно для «хранения Закона». В противном случае останется непонятным, почему именно Декалог ставится им в самый центр своего известного катехизиса «Первое учение отрокам»⁶³. Но можно ли считать Феофилакта, посвятившего развенчиванию идей своего противника объемное сочинение, невнимательным читателем, не отыскавшим в трактате Прокоповича постоянных, щедро рассыпанных по тексту пояснений и оговорок о ценности того же Декалога?

Феофилакт считал все подобные приемы Феофана неискренними, подозревал, что они служили лишь для того, чтобы спрятать «ересь». Обращаясь к пассажиру из «Повести о распре...», где явно говорилось о том, что «вера» неотделима от «законотворения», Феофилакт оценил эту часть как написанную «прекословя себе и укрываясь от сего, еже явно последует его учению»⁶⁴. Даже в тех случаях, когда Феофилакт отказывался от обвинений, в самой системе его опровержений это работало лишь в одну сторону и должно было еще раз подчеркнуть для читателей «притворство» Феофана. Прокопович был для Феофилакта богословом, чьи ошибки проистекали не из простодушия, и там, где он останавливался на границе с «ересью», это было лишь проявлением осторожности, но не попыткой вернуться на истинный путь. Обращая внимание на призыв Прокоповича соблюдать заповеди, Феофилакт отмечал, что «хулнее бы рекл, аще бы глаголал, яко весма христиане не суть под законом, обаче мало умнее, повидимому не посмел»⁶⁵.

Однако даже в тех случаях, когда Феофилакт предпочитал не выяснять, насколько искренен его противник, он призывал обратить внимание на те нестыковки, которые могли иметь очень опасные следствия для неподготовленных читателей. Феофилакт спорил не столько со словами самого Феофана, сколько с вероятными выводами из его сочинений. Он считал, что признание «оправдания верой» не просто

62 Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». С. 239.

63 Корзо М. А. О протестантских влияниях действительных и мнимых...С. 8–9, 16. См. также Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразований. СПб., 1880. С. 161–162.

64 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 453 – 453 об.

65 Там же. Л. 141 – 141 об.

богословская ошибка, оно равносильно отказу от таинств, церковной иерархии и прочего, ведь они бы не имели никакой силы⁶⁶. Страшнее для Феофана, что Феофилакт искусно перешел от богословских к политическим следствиям из «еретического мудрования». Он трактовал мнение своего противника в сторону отрицания им не только церковной, но и светской иерархии, отказа от повиновения властям. Хотя Феофилакт пространно приводил основания «либертинской ереси» и даже признавал, что мнение Прокоповича с ней «несогласно мнится быти», но все же итоговый вывод состоял в том, что оно «соблазнительно к ней есть». Если верующие «свободни были от целаго или от нецелаго хранения долга», то они были бы «свободни от целаго или от нецелаго долга повиновения властем мирским и духовным», потому что сам принцип повиновения властям шел от «закона Божия»⁶⁷. Чуть позднее Феофилакт вновь вернулся к этому следствию, считая, что признание невозможности «исполнить совершенно» заповеди равносильно признанию «всех вернейших подданных» «мазепинцами»⁶⁸.

Наконец, Феофилакт считал неправильным готовность Феофана трактовать Священное Писание. Отсюда и постоянные иронические выпады о «догматах» Прокоповича или о самой «Повести о распре...», что «сие есть Евангелие пятое новаго в России евангелиста»⁶⁹. На вопрос, можно ли вообще столь вольно обращаться со Священным Писанием, Феофилакт отвечал в финале своего сочинения, не просто расписав все основные экзегетические ошибки противника, но и написав отдельную главу в виде обращения к «православным читателям». Ссылаясь на Тертуллиана, Феофилакт предупреждал читателей, что во все времена для «еретичествующих» было привычной практикой искать в Священном Писании основание для своих «новоизмышленных догматов». Это было неизменным условием востребованности у читателей, которые в противном случае едва ли стали бы внимать «новатору», но суть этого приема лишь в том, что «еретики» «словом Божиим своя словеса покрывают и под именем его продают»⁷⁰. При таком повороте «странная» экзегетика Писания уравнивала Феофана с ересиархами прошлых веков, начавших ровно с того же, что и он, предлагая «новое и небывалое мудрование». Феофилакт призывал не обольщаться частым цитированием

66 Там же. Л. 52 об. – 53 об.

67 Там же. Л. 146 об. – 149 об.

68 Там же. Л. 409.

69 Там же. Л. 76.

70 Там же. Л. 484 об.

Писания у противника, а вместо этого опираться на авторитет Церкви и Предания, сравнив, согласно ли мнение противника «догматом Церкви православныя»⁷¹. В итоге Феофилакт вообще отрицал за противником право «любопытно испытovati» возможность соблюдения заповедей⁷².

«Иго Господне благо...» было скорее началом спора, который в итоге приведет Феофилакта в Тайную канцелярию. Богословский спор перерастет в политическое противостояние, где речь будет идти не о православности учения, но о праве противника вообще существовать. Впрочем, в ситуации спаянности богословского и политического дискурса теологические новации прямо воспринимались как угроза самой организации «гражданского сожития», которая существовала до этого. Отсюда такая острота спора о «пресуществлении» в 1680-е гг., отсюда же и напряженность дискуссии об оправдании верой. Ответ Феофилакта не только подтверждал его исключительную богословскую эрудицию, но и свидетельствовал о его внимании к опасности вероятного распространения «ереси», а также о сосредоточенности на том, к каким последствиям эта «ересь» может привести. Именно эти обстоятельства не просто потребовали от Феофилакта взяться за перо, но и начать полемическую борьбу против быстро возвышающегося Феофана, борьбу, которая приведет к трагической развязке для него самого.

Библиография

- Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2011. № 38. С. 101–115.
- Зицер Э. Царство Преображения. Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». К истории одной дискуссии о Декалоге в русской мысли начала XVIII в. // Постигая добро: сборник статей. К шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна / Отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев. М.: Альфа-М, 2013. С. 235–248.
- Корзо М. А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // Вивлююика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. Vol. 5. 2017. С. 5–17.
- Крашенинникова О. А. «Апокрисис» (1731) Феофилакта Лопатинского — неопубликованный полемический труд против И. Ф. Буддея // Литературные взаимосвязи России

71 Там же. Л. 485–486.

72 Там же. Л. 478–488–491.

- XVIII–XIX вв.: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. Вып. 1. / Отв. ред. Н. Д. Блудилина, М. И. Щербакова. М.: У Никитских ворот, 2015. С. 239–295.
- Морев И., прот.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных протестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904.
- Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразований. СПб., 1880.
- Морошкин Н. Я.* Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской, в 1706–1741 гг. Исторический очерк // Русская старина. Т. XLIX. 1886 (январь). С. 1–38.
- Николаев С. И.* Лопатинский Федор Леонтьевич (в монашестве — Феофилакт) // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2 (К — П) / Отв. ред. А. М. Панченко. СПб.: Наука, 1999. С. 226–227.
- Покровский Н.* Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. 1872. Декабрь. С. 684–710.
- Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Он же* Сочинения. Т. V. М., 1880.
- Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.
- Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 305–347.
- Улямаев Т. Р.* «Камень веры» митрополита Стефана (Яворского): к истории текста // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. XII. 2018. С. 160–190.
- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Хондзинский П., прот.* Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (По следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб.: Аксион эстин, 2011.
- Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болееем теологией». Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: Издательство ПСТГУ, 2013.
- Ivanov A. V.* A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825. Madison: University of Wisconsin Press, 2020.