

ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

Деятельность Феофана Прокоповича оставила значительный след в культуре украинского и русского народов. Человек неоднозначный, сформировавшийся как личность под влиянием разнообразных и разнородных условий, Феофан вызывает столь же противоречивые оценки историков, философов и богословов, которые при оценке его творчества часто приходят к полярно противоположным оценкам. Одни видят в нем протестанта, рядящегося в одежды православного священнослужителя; другие православного богослова, влияние протестантизма на которого объяснялось необходимостью антикатолической пропаганды и выражалось «лишь в очень тонких и неуловимых оттенках рассуждений, которые при нападениях на чистоту его православия он каждый раз свободно и легко объяснял в чисто православном духе»¹. Для его взглядов в целом был характерен синкретизм, а из направлений, близких Феофану, можно особо выделить августинизм и янсенизм (что особенно проявилось во взглядах Прокоповича на учение о свободе воли и о благодати). Все это в полной мере отразилось на его морально-этических взглядах.

Нравственная составляющая является одним из важнейших элементов христианской религиозности. Особенно это характерно для православной и католической традиций, ведь в русле протестантской традиции, которая склонна считать, что для спасения необходима только вера, этика потому и развивается как философская дисциплина, что она отделяется от богословия. В православии и католицизме этический компонент представлен нравственным богословием, что несколько замедлило развитие этики в этих традициях как науки философской. Моральная философия в Украине и в России определяется в самостоятельную отрасль философского знания лишь к концу XVII–XVIII ст., когда в восточнославянской мысли появляются первые понятийно-

¹ Знаменский П. В. *История русской церкви*. М., 1996. С. 252–253.

структурированные философские системы². Их отсутствие в ранний период объясняется не только тем, что учение о нравственности развивалось преимущественно в рамках религиозной мысли, но также отчасти синкретизмом русской средневековой культуры, в которой не было жесткого разделения между сферами духовного, а также отсутствием школьной традиции³, формирование которой началось лишь в XVII веке⁴. Моральная составляющая этих традиций, с одной стороны, представляется практическим элементом, поскольку нравственное поведение воспринималось прежде всего в русле «добрых дел» и являлось необходимым элементом в деле спасения. Но, с другой стороны, и в той и в другой традиции существует учение о том, каков был человек до грехопадения, в котором доказывается, что высокая духовность и нравственность — неотъемлемое свойство человека, сотворенного Богом «по образу и подобию».

Не отрицая наличия нравственной составляющей в культуре дохристианского периода, надо сказать, что христианство, несомненно, усилило нравственную доминанту восточнославянской культуры⁵. Новое моральное мировоззрение обусловило особое восприятие жизни. Не только человеческие отношения, но и другие феномены тварного мира, как земного, так и небесного, стали восприниматься через призму религиозной морали. Первые тексты этического содержания стали известны восточным славянам с принятием христианства. Это были всевозможные сборники библейских текстов, сборники притч, тексты Псалтыри, Притчей Соломоновых и Премудрости Соломона, писания отцов церкви, входившие в состав сборников дидактического и просветительского характера — Изборников, из которых наиболее выделяются Изборник 1073 г. и Изборник 1076 г. Основой для многих средневековых восточнославянских поучений стали компиляции, пред-

² См.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии*. К., 1982; Vucinich A. *Science in Russian Culture. A History to 1860*. Stanford, Calif., 1963. P. 10–37.

³ О роли школьной традиции в древнерусской мысли см. подробнее: Буландин Д. М. *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.* München, 1993.

⁴ О первых русских средневековых школах см.: Харлампович К. *Ртищевская школа* // Богословский вестник. 1913, № 5. С. 1–22; *Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси*: Сб. научн. тр. / Отв. ред. Э. Д. Днепров. М., 1983.

⁵ Об этом мы отчасти можем судить по правовым памятникам, относящимся к области обычного права, таким, как «Правда Русская», составление которых началось явно в дохристианский период. Морально-этические понятия («честь») можно обнаружить лишь в поздних редакциях этого памятника.

ставлявшие собой своеобразные справочники по вопросам христианской морали: «Пандекты» Антиоха (VII в.) и составленные в подражание им «Пандекты» Никона Черногорца (XI в.)⁶. Но наиболее популярны были «Измарагды», содержащие не только поучения «како жить» «крестьяном» и монахам, но и пронизанные заботой о нищих и бездомных: «Лежа в тверде хрaме и слыша дждя шум, помысли о сиротах, како ныне каплями дождя устремляеми»⁷. Необходимость добродетельной жизни в большинстве слов этого сборника объясняется быстротечностью человеческой жизни и неотвратимостью расплаты: «Житье се маловременное, аки скоро угасающий светилник, и аки скоро отпадающий цвет и аки напрасно сохнувшая трава и скоро скончавающееся естество... День в богатстве, а утро в гробе»⁸. Значительную роль в становлении практической морали играли нормативные правовые сборники: Номоканон⁹, «Мерило праведное»¹⁰ («Весы правосудия») (первый список XII в.) и известные на Руси с XII в. Кормчие, куда переписчики добавили тексты восточнославянского происхождения.

Одним из наиболее почитаемых и любимых на Руси сборников афоризмов и изречений, флорилегиев, была «Пчела» («Мелисса»). Впервые появившаяся в домонгольскую эпоху, она постоянно переписывалась на Руси, начиная с XI по XVII век. «Пчела» содержала изречения не только отцов церкви, но и античных философов: Демокрита, Аристотеля, Диогена, Пифагора. Основная тема всех афоризмов и высказываний — человек, его нравственный мир, проблемы добра и зла, добродетели и порока, правды, мудрости. Нравственная проблематика затрагивается во многих изречениях этого сборника. Нельзя утверждать, что в «Пчеле» содержится цельное учение о нравственной природе человека, но в целом «Пчела» оценивает человеческую природу («естество») как добрую, видя причину поведения человека в его повседневной

⁶ Подробнее о переводной древнерусской литературе см.: Буланин Д. М. *Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы*. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Д. Левин. СПб., 1995. С. 17–73.

⁷ Цит. по изд.: Архангельский А. С. *Творения отцов церкви в древней русской письменности*. Ч. 4. Казань, 1890. С. 14.

⁸ Там же. С. 25.

⁹ См.: Павлов А. *Первоначальный славяно-русский Номоканон*. Казань, 1869.

¹⁰ Описание «Мерила праведного» см.: *Правда Русская*. Т. 1. М.-Л., 1940. С. 89–99; Милов Л. В. *Из истории древнерусской книжной письменности XIV века (палеографические наблюдения) // Вестник Московского университета. История*. 1963, № 3. С. 23–33. См. также: Зализняк А. А. «Мерило праведное» XIV века как акцентологический источник. München, 1990.

жизни («обычае»). Мудрость трактуется авторами «Пчелы» в этическом смысле, поскольку проявляется она в делах и поступках человека. Учитель мудрости учит не только «словом», но и «нравом» своим. Средневековые мыслители, вынуждаемые соотносить все свои дела с высшей целью человеческого существования — спасением, обнаруживали во всех явлениях природы морально-религиозный смысл и стремились подвергнуть моральной интерпретации природные феномены, которые оборачивались символами добродетелей и пороков. Привычка к морально-этическому восприятию мира вырабатывалась благодаря сборникам притч, таким как «Физиолог»¹¹.

Важную роль в формировании нравственного контекста средневековой восточнославянской культуры играла христианская концепция самосовершенствования человека с целью восстановления утраченного из-за грехопадения богоподобия. С этой концепцией было тесно связано космологическое обоснование морали, согласно которому Бог первыми сотворил «разумные существа» — ангелов. Ангелы, сотворенные по образу Божию (образ Божий у ангелов состоит в разумности), были наделены самовластием, но «не по существу, но волею» («по существу» или «по естеству» самовластен лишь человек). И это самовластие стало для части ангелов причиной гордыни. Гордыня и повлекла за собой падение ангелов: «И за гордость — тма бысть»¹². Согласно апокрифам, после падения Сатаны и его воинства («отступника спадша с отступными силами») «место истошися». И для того, чтобы заполнить прореху в мироздании, «помысли Бог человека два создати в их место». Рассказ о падении Сатаны (Денницы) и помещении «на его место» спасенных людей средневековые мыслители использовали для рассуждения о природе зла¹³. Рассматривая зло как недостаток добра, они не видели в нем онтологической основы¹⁴: «Не существо же есть злоба... но лишение добродетели»¹⁵. Зло рассматривалось как искажение доброй природы

¹¹ См. подробнее: *Физиолог* / Подг. изд. Е. И. Ванеева. СПб., 1996.

¹² Цит. по: Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского // *Христианство и церковь в России феодального периода (материалы)*. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1989. Л. 18 об.

¹³ Эти рассуждения были характерны как для восточнохристианской, так и для западной традиции. См. напр.: *Oko D. Łaska i wolność w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*. Kraków, 1997. S. 98–99. Благодарю за предоставленную информацию Маргариту Корзо.

¹⁴ О христианском понимании проблемы зла см.: *Проблема зла* // Гайслер Н. *Энциклопедия христианской апологетики*. СПб., 2004. С. 768–776.

¹⁵ Цит. по: Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского. Л. 19.

мироздания. При этом книжники опирались на Книгу Бытия¹⁶, в которой зло прямо связывается с тремя вещами: с познанием (Быт. 2; 17; 3, 5, 22), со смертью (Быт. 2, 17) и с женщиной (Быт. 3). В свою очередь все они связаны с грехопадением, до которого человек не старился, «древо животное име». «Никогого тления, ниже скорби на всем телесе» его не было, и «нигося не бояхся внешнего повреждения, ни внутреннего страха знах, величайшее имех в плоти моей сдравие, и в душе мир совершенный».

С точки зрения христианства, нравственность имеет абсолютную природу¹⁷. Бог вложил в душу человека способность отличать зло от добра и стремление к совершенству, и об этом свидетельствует строение человеческой души. Поэтому восточнославянские книжники уделяли столь значительное место учению о душе, которая, подобно Богу, который «животворит и устроает» весь мир, «оживотворяет» человеческую плоть. Вбирая в себя все богатство образов мира («в человеческом жительстве мнози образы зрятся: ов словесни, ов зверский, ов скотский и инаковы образы. Ов же паки превосходительный, божественный»¹⁸) человек отличен от всех. Его сущность не ангельская, хотя с ангелами человека роднит бесплотная и бессмертная душа, но и не животная, поскольку, хотя животные и одарены «душею живою», природа их души иная. Животная душа неразумна, это «оживотворенная кровь». Эта душа видимая и «с плотию умирая». Человеческая же душа, «бесплотная и невидимая», бессмертна и, в отличие от всех иных душ, обладает свободой действий («самовластием»), впрочем, «самовластие» присуще человеческой душе лишь до тех пор, пока она находится в единстве с телом. Тело делает душу реальной, без тела ее возможности находятся лишь в потенции. Разум дает возможность душе различать добро и зло.

Именно разумность души, по мнению восточнославянских книжников, следующих каппадокийской традиции, ставит человека над миром и делает его «образом Божиим»¹⁹. Душа, согласно этой концепции, трехчастна (по образу Св. Троицы): «Та душа

¹⁶ О теме зла в Книге Бытия см.: Мочалова В. *Зло в мире: от апокрифа к аггаде // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре*. Сб. ст. Вып. 2. М., 1998. С. 91–110.

¹⁷ См. напр.: Geisler N. L. *Christian Ethics: Options and Issues*. Grand Rapids, MI, 1989.

¹⁸ Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского // *Христианство и Церковь в России периода феодализма* (Материалы). Новосибирск, 1989. С. 136–193.

¹⁹ «Образ Божий» в древнерусской традиции трактуется двояко, как духовный и как телесный. В частности запрет Стоглавого собора на бритье бород был связан с пониманием человеческого телесного образа как отражения образа Христа.

трии частии есть, рекше силы иматъ три: словесное, и яростное и желанное»²⁰. Это учение о душе было развито каппадокийцами. Так, Василий Великий различал три силы души: разумную, раздражительную (аффективную), пожелательную. Взгляды Григория Богослова на душевные способности человека почти совпадают с концепцией Василия Великого: он считал, что у души есть «три коня» — господствующая сила (разум), аффект и пожелательная сила. Две части души — «яростное» и «желательное» — появляются вследствие «самовластия» души, они «случайные части... ими же бо [человек] уклоняется в добро и зло», и после «разлучения душе от тела»²¹ они исчезают. Восточнославянскими книжниками выше всех душевных частей ставилась словесная (разумная) часть, поскольку она старейшая и «наивысшая». Словесная часть помогает человеку с помощью разума приблизиться к Богу, но может и погрузить его в неведомые бездны, подобно падшим ангелам и их предводителю Деннице (Люциферу)²². Благодаря яростной части души, способной воспринимать страдание, исцеляется от душевных недугов с помощью страданий телесная часть человека: «Сие яростная часть души страсть исцеляет»²³. Но «яростная» часть, обладающая животной силой, могущей оборачиваться добром или злом, нуждается в руководстве. Идея о «ярости» («гневе») как «охранителе разума» («негодование ко злу») была воспринята христианскими аскетами и мыслителями у Платона («Государство»).

Этико-психологические рассуждения восточнославянских книжников о значении «гнева» близки точке зрения Григория Богослова о значении для добродетели «природной горячности и великости духа»²⁴, а также Василия Великого, который говорил, что гнев — это «нерв души», возбуждающий в ней силу. Но во всем нужна мера, иначе добродетель может обернуться пороком²⁵. На нижней ступени иерархии душевных частей стоит «желанная» часть (воля). «Желанная» часть интуитивно стремится к благу, поскольку обладает добродетелью: «Третье же желанное, иже добродетель убо имеет, еже к Богу... имети желание... и о оном промышляти просвещении, от него же сиание бывает божие». Однако именно воля может стать источником отказа человека от

²⁰ Цит. по изд.: Калайдович К. Ф. *Русские достопамятности*. М., 1815. Ч. 1. С. 62.

²¹ Цит. по: Панич Т. В. *«Шестоднев» Афанасия Холмогорского*.

²² См.: Ис. 14, 12–14.

²³ Цит. по: *Послания старца Артемия* // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стб. 1298.

²⁴ Григорий Богослов. *Творения*. Т. 3. М., 1845. С. 136.

²⁵ Подробнее см.: Зарин С. М. *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Т. 1: *Этико-богословское исследование*. СПб., 1907.

добродетельной жизни, и поэтому ее необходимо контролировать. Воля («похотная часть ума») исцеляется «любовью душевной».

Думается, что объединяющим понятием для христиан любых конфессий является понятие любви — любви к Богу, любви к миру и к человеку. Как и многие другие категории²⁶ средневековой восточнославянской мысли, категория любви своим богатством и сложностью во многом обязана византийской традиции, как, впрочем, и само стремительное развитие восточнославянской культуры в конце X — начале XI в. было теснейшим образом связано с принятием христианства. Многогранность восточнохристианского учения о любви основывается во многом на представлении о единстве потока жизни, имевшем важное значение для формирования отечественной моральной философии. Византизм «оправдания жизни» оказался очень близок молодой нации, весь дохристианский опыт которой говорил о неразрывной связи макро- и микрокосма, о единстве жизни духовной и телесной. Христианство это вовсе не отрицало, поскольку христианская аскеза в принципе свободна от безотчетного неприятия мирской жизни. Этот момент был усилен в византийской цивилизации с характерным для нее целостным восприятием всех видов деятельности человека как элементов единого духовного и материального опыта. При этом преодолевалось характерное для античного мира противопоставление природы (φύσις) и результатов деятельности (τεχνη). Поэтому столь характерным для средневекового православного восточнославянского восприятия человеческой природы было ощущение её вневременной и внепространственной связи с космической природой Вселенной.

Особенно ярко этот момент проявлялся в описаниях не познавшего греха человека, чья природа («естество») виделась изоморфной природе мира, поскольку не познавший греха человек не отличает себя от остального «чуждого», сотворенного Богом мира. Состояние первоначальной гармонии предполагает и единства духа и тела в самом человеке: «Сотворил убо Бог человека чистаго, без злости, простаго, силнаго, благодарнаго, безпечальнаго, всякими добродетелями украшеннаго и всякими благами обдаренна». Любовь является необходимой частью «человеческого естества». В *«Измарагде»* (XIV в.) дана классификация любви. Любовь, согласно ему, обладает тремя лицами. Первое ее лицо делает лю-

²⁶ Конечно, говорить о «категориях» применительно к средневековой восточнославянской традиции можно лишь условно, поскольку ее категориальный аппарат не был отшлифован по разным причинам, и прежде всего, как я думаю, по причине отсутствия школьной традиции, которая возникает только на излете средневековья.

бовь «матерью добрых дел», оно даровано Богом («Боже дарование Отца и Сына и Святого Духа»), второе — человеческая любовь «телесная и чашная, и черевная, — телесам угодная, нечиста и потакована на блуд, си есть ненавистна Богу любовь», третье лицо любви самое мрачное — это любовь, вызванная ворожкой и договором с дьяволом. Любви первого рода посвящено «*Поучение о любви*», приписываемое Клименту Смолятичу. В этом поучении, основанном в основном на цитировании Евангелия от Иоанна, а также апостольских посланий, любовь рассматривается как следствие божественного единства. Божественная любовь пронизывает весь мир и спасает его. Дар любви отличает человека от «тварей неразумных». Без него невозможно спасение, поскольку «Богъ же любви есть. Да иже живеть в любви, то в Бозе живеть, и Богъ живеть въ немъ» (1 Ин. 4; 16).

В средневековой мысли «любовь» мыслится как категория гармоническая. С ней связаны понятия о мере, гармонии и согласии. В средневековой восточнославянской мысли любовь чаще всего связывается с образом Софии Премудрости Божией, которая посредством любви и красоты делает Вселенную гармонично обустроенной, творит мир (древнерусский «мир» — чрезвычайно семантически емкое понятие, оно означало спокойствие, мир, тишину, совокупность людей, объединенных общей целью). В области эстетической любовь проявляется как красота, а в области этической как милость. «Любовью душевной» исцеляется воля («похотная часть ума»). «Телесная» любовь существовала всегда, и в средние века тоже. И поскольку для всего византийского макрорегиона было характерно «в отличие от Запада... не разъединение двух уровней сознания, характеризующих средневековую дихотомию «мир земной» и «мир небесный», а наоборот, их сближение», вполне естественным была и сакрализация феноменов повседневности, и, конечно, телесной любви. Она должна была освящаться церковным браком и была немыслима вне семьи. Такая «согнездная» (семейная) любовь необходима для устройства жизни человека и мира. Забота о близких для мирянина считалась настолько важной, что в многочисленных поучениях порицались те, кто покидал находящихся в тяжелом положении близких ради монашеского пострига. Для восточнохристианской культуры было характерно не отрицание мира телесности, а его освящение. Поэтому, несмотря на критическое отношение к феноменам чувственной сферы, она не рассматривалась в качестве порождения зла, и любовь земная была вовсе не антагонистом любви небесной, в ней отсвечивали сполохи небесного огня.

Все эти представления не могли не оказать влияния на творчество Феофана Прокоповича, в котором важное место занимает

вопрос о добродетелях. Объясняется это тем, что Прокопович полагал «двоякую» цель богословия (не только вера, но и действие — дела):

наше спасение и слава Божия; — и первое достигается тем, что мы через веру во Христа оправдываемся и освобождаемся от грехов, образуемся благодатию Божией к деланию добра и достигаем блаженной жизни; второе — достигается нашею верою и нашими добрыми делами²⁷.

Именно это отличает Феофана Прокоповича от протестантских философов и богословов, ведь в русле протестантской традиции, которая склонна считать, что для спасения необходима только вера, этика потому и развивается как философская дисциплина, что она отделяется от богословия. В православии и католицизме этический компонент представлен нравственным богословием, что несколько замедлило развитие этики в этих традициях как науки философской. В антропологии Феофана Прокоповича можно найти влияние как нравственного, так и догматического богословия. Человек оправдывается верою, но спасается не только верою, но и делами («люди, не имеющие благих дел, спастися не могут, ибо Христос таковых на суд имать осудими, равно как и празднословиящие воздадут слово в дни судные, убо благия дела необходимо нужны суть ко спасению»²⁸). Размышляя о методе нравственного богословия, Феофан Прокопович пишет:

Метод нравственного богословия следующий: следует сказать о добрых делах вообще: добрые же дела обозначаются во всем писании именем любви, а любовь относится к Богу и ближнему, как делит ее сам Христос; и так надо сказать 1) о религии, которая есть любовь к Богу, о справедливости, которая состоит в любви к ближнему [...] В изложении учения о религии или служении Богу будем следовать порядку четырех заповедей первой скрижали; в учении о справедливости — порядку шести заповедей — второй скрижали. А так как *contrariorum eadem disciplina est*, как говорит Аристотель, то, говоря о добрых делах, будем вместе говорить о противоположных им грехах. К учению о каждой заповеди Божией, согласно наилучшему образцу нравственного богословия (т.е. писанию), следует присоединять божественные обетования хранителям закона и прощения — преступникам его²⁹.

²⁷ Цит. по: Червяковский П. *Введение в богословие Феофана Прокоповича* // Христианское чтение. 1876, № 1–2. С. 61–62.

²⁸ Феофан Прокопович. *Православное христианское учение о благодатном человеке грешного через Иисуса Христа оправдании* // Четыре сочинения / Перев. М. Соколова. М., 1776. С. 165.

²⁹ Цит. по: Червяковский П. *Введение в богословие Феофана Прокоповича*. С. 80–81.

В сочинении, посвященном состоянию человека после грехопадения, частично переведенном Матвеем Соколовым и опубликованном в Москве в 1773 г. в работе «*Четыре сочинения*», Феофан доказывает, что последствием греха является «порча» (соггиртіо) человеческой природы. Порча приводит к глубоким изменениям не только тела, которое становится смертным и болезненным, но и духа, порча также проявляется в извращениях ума, что в свою очередь приводит к суевериям (обличение суеверий — одна из главных тем Феофана), неверию (этому вопросу посвящен трактат «*Рассуждение о безбожии*»), к скептицизму³⁰, рационализму, фанатизму и ереси. Прокопович писал в предисловии к «*Рассуждению о безбожии*»:

Всякому человеку, здравый разум имущему, видим есть безбожия порок, или скверна и гнусность, никоею мерою измеряемая, и тех, которые безбожия предержатся, последнее нещастие и бедство неизреченное; потому в рассуждение человеческого ума, яко предостойнейшей над всеми животными прерогативы, трудно бы надеяться от онаго толикому происходити скаредству, аки бы плоду пагубному, окаянного своего виновника опровергающему³¹.

«Порча» извращает и человеческую волю, последствиями чего является самолюбие, ввергающее человека в пучину страстей. «Исцеление» падшей природы многообразно. Во-первых, это крещение (этому вопросу посвящено отдельное произведение «*Истинное оправдание правоверных христиан, крещением поливательным в Христе крещаемы*»³²), которое Феофан трактует в первую очередь как просвещение (исцеление слепого), а затем уже как очищение: «Действительная же сила крещения, не есть омывати тело от скверны, но от кала греховного очищати душу». Второй путь излечения — это добро («Бог... заповеда нам... добро творить»³³), и одно из его проявлений — истинная любовь. Теме истинной любви практически полностью посвящено «*Слово похвальное в день святых великомученицы Екатерины*», произнесенное в день тезоименитства императрицы Екатерины I. Занимает эта тема большое место и в «*Повести о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра апостола о неудобь носимом законном иже*

³⁰ Скептицизм, религиозную мечтательность и религиозный энтузиазм Прокопович считал наиболее опасными из болезней ума, поскольку считал, что они указывают на плохое воображение и плохую память.

³¹ Феофан Прокопович. *Рассуждение о безбожии*. Изд. 2. М., 1784. С. 1.

³² Феофан Прокопович. *Оправдание поливательного крещения*. М., 1913.

³³ Феофан Прокопович. *Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими*. М., 1784.

а то видим, что учились все древни наши учителя не токмо Св. Писания, но и внешней философии. И кроме многих иных, славнейшие столпы церковные поборствуют и о внешнем учении... Убо учение доброе и основательное есть всякой пользы как отечества, так и церкви, аки корень и семя и основание³⁷.

Нравственная тема присутствует не только в богословских произведениях Феофана Прокоповича, она является стержнем трагикомедии *«Владимир»*, которую чаще всего вспоминают как пародию на часть русского духовенства. Однако исследователи³⁸ находят множество параллелей между этим произведением и проповедью Феофана Прокоповича в день св. равноапостольного князя Владимира, в которой победа человека над своими страстями и пороками представляется высшим его достижением. Можно сказать, что *«Владимир»* — это исследование по психологии религии. Феофан Прокопович показывает, как Владимир постепенно становится христианином, как он «низложит гордыню и победил славлюбивый мир», а также «плоть сластолюбную» и «попра торжественно самого диавола»³⁹. Собственно для Феофана человек нравственный — это всегда человек верующий, поскольку как христианский богослов он верит в нравственный абсолют. В *«Кратком православном учении о хуле на Духа Святого»* он писал: «Все христианские добродетели нарицаются одним именем: Дух»⁴⁰. Таким образом, с его точки зрения начало любого нравственного совершенствования — вера, а в остальном он должен полагаться на Бога: «Такожде и святых мучеников свидетельство вере во Христа, присвояются не им самим, а Духу Святому»⁴¹.

При анализе взглядов Феофана Прокоповича становится ясно, что, несмотря на то, что в своих трудах при рассмотрении темы власти он придерживался прежде всего современных ему учений о власти (что хорошо показано в известной работе Г. Д. Гурвича *«Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западно-европейские источники*) и постоянно следовал рассуждениям

³⁷ Духовный регламент // Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. Стб., 4014.

³⁸ Тихонравов Н. С. Трагедокомедия Феофана Прокоповича *«Владимир»* // Журнал Министерства народного просвещения. 1879, № 5. С. 52 — 96.

³⁹ Трагедокомедия *Владимир* // Феофан Прокопович. Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. М.-Л., 1961. С. 147—208.

⁴⁰ Феофан Прокопович. Краткое православное христианское учение о хуле на Духа Святого // Четыре сочинения. М., 1776. С. 130.

⁴¹ Там же.

Самуила Пуфендорфа⁴², Гуго Гроция⁴³ и Томаса Гоббса⁴⁴, то в учении о человеческой душе и нравственности Феофан твердо стоит на средневековых позициях.

⁴² Пуфендорф (Puffendorf) Самуэль (1632–1694), историограф и юрист, сторонник теории естественного права, основатель светской юридической науки в Германии.

⁴³ Гроций (Grotius) Гуго (1583–1645). Гроций считается родоначальником теории общественного договора, которая составила концептуальную основу Просвещения. Согласно ей, государственная власть возникает в результате соглашения между людьми, которые вынуждены переходить от беззащитного естественного состояния к защищенному гражданскому. Среди многочисленных философов, которые разрабатывали ее в дальнейшем, можно в первую очередь назвать британских философов Томаса Гоббса и Джона Локка. Из сочинений Гроция был переведен на русский в петровское время трактат *«De jure belli et pacis»* под заглавием *«О правде войны и мира»* и *«О законах правды и мира»*. Его идеи легли в основу *«Духовного регламента»* и *«Правды воли монаршей»*. См.: Темниковский Е. Н. *Один из источников «Духовного регламента»* // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1909, т. 18. С. 524–534; Гурвич Т. *«Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича*. Юрьев, 1915.

⁴⁴ Гоббс (Hobbes) Томас (1588–1679). См. Подробнее: Вальденберг В. Е. *Закон и право в философии Гоббса*. СПб., 1900.