

МОРАЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО (ТУПТАЛО) И ЕГО РОЛЬ В ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭТИКИ

Святитель Димитрий Ростовский (Туптало) (1651–1709) относится к числу тех религиозных мыслителей, кому выпало жить и проповедовать в переходный период российской истории и культуры, на стыке позднего Средневековья и раннего Нового времени¹. Кроме того, он принадлежал к новой для той эпохи формации иерархов Русской Православной Церкви, состоявшей из выходцев из украинских и белорусских земель, чье богословие и литературное творчество существенно повлияло на культурные процессы в государстве первых Романовых (от Михаила Федоровича до Петра I).

Димитрий (в миру Даниил) родился и вырос на Киевщине, в семье казацкого сотника Саввы Туптало. Светское и религиозное образование получил в Киев-Могилянском коллегиуме, где, в том числе, изучал иностранные языки, словесные науки и риторику. После завершения обучения в 1668 г. он постригся в монахи под именем Димитрий в киевском Кирилловском монастыре². Не останавливаясь на подробностях духовной карьеры Димитрия (Туптало), отметим, что с легкой руки черниговского архиепископа Лазаря Барановича в 24-летнем возрасте он начал свою проповедническую деятельность. Обладая от природы даром красноречия, он развил и усовершенствовал его, читая проповеди в украинских православных монастырях. Его способность и тяга к учительству отразились также в знаменитых «*Четьях Минеях*», текст которых должен был в доступной форме предоставить верующим примеры для подражания в виде кратких жизнеописаний православных святых.

В рамках Русской Православной Церкви проповедничество не было развито, что, с точки зрения иностранцев, посещавших

¹ Некоторые современные российские исследователи характеризуют вторую половину XVII – первую треть XVIII в. как два завершающих этапа переходного периода от Средневековья к Новому времени: Черная Л.А. *Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени*. М., 1999.

² Евгений (Болховитинов) митр. *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской церкви*. М., 1995. С. 76.

Россию в XVI–XVII вв., служило главным препятствием распространения в народе верных понятий о христианской вере и благочестии³. В условиях же усилившейся в раннее петровское время борьбы государства и официальной Церкви со старообрядчеством роль образованного и талантливого проповедника неизмеримо возрастала. В 1701 г. Дмитрий был вызван Петром I в Москву и пожалован саном митрополита тобольского и сибирского, но оставлен на жительство в столице. С начала 1702 г. и до конца жизни (он умер 22.10.1709 г.) Дмитрий управлял Ростовской и Ярославской митрополией⁴.

Высокое положение иерарха Русской Православной Церкви не превратило Дмитрия Ростовского в «князя в рясе». Вступая на кафедру, он обратился к собравшимся в Зачатьевском храме ростовского Спасо-Яковлевского монастыря представителям местного духовенства и мирян с речью:

Приидох к вам, не да послужите ми, но да послужу вам, приидох не себе угождати, но вразумляти безчинныя, утешати малодушныя, заступати немощныя, добрыя любити, злыя с милованием наказывати, о всех пользе пещися, всем спасения тщательно искати, о всех молитися⁵.

Своим призванием на митрополичьей кафедре он считал не столько приумножение богатств вверенной ему митрополии и наведение жесткой рукой порядка среди находившегося под сильным влиянием раскольников населения Ростова и Ярославля⁶, сколько внушение пастве истин православной этики и литературно-богословскую деятельность. В известной работе И. А. Шляпкина приведены слова самого Дмитрия, написанные по этому поводу: «Моему сану надлежит слово Божие проповедати не точию языком, но и пишущею рукою. То мое дело; то мое звание; то моя должность»⁷.

Богословское наследие Дмитрия Ростовского велико, многие его труды публиковались в течение полутора столетий после его смерти. В данной работе мы можем остановиться лишь на неко-

³ Сукина Л. Б. *Русский человек и его православная вера глазами европейцев (вторая половина XVI – XVII вв.) // Иноземцы в России в XV–XVII веках*. Сб. материалов конф. 2002–2004 гг. / Под общ. ред. А.К. Левыкина. М., 2006. С. 215–225.

⁴ Смолич И. К. *История русской церкви. 1700–1917 // История русской церкви*. М., 1996. Кн. 8, ч. 1. С. 774.

⁵ Цит. по: Поселянин Е. *Русская церковь и русские подвижники 18-го века*. СПб., 1905. С. 34.

⁶ Попов М. С. *Святитель Дмитрий Ростовский и его труды*. СПб., 1910. С. 242–266.

⁷ Шляпкин И. А. *Св. Дмитрий Ростовский и его время (1651–1709)*. СПб., 1891. С. 421 (прим. 1).

торых моментах его морального богословия, важных для понимания путей трансформации русской религиозной культуры рубежа XVII–XVIII вв.

Большинство своих богословских сочинений Димитрий адресует не собратьям, преуспевшим в книжном учении, как делали многие религиозные мыслители до и после него, а своей пастве, говоря с ней простым и ясным языком, на каком обращались к единомышленникам апостолы и отцы церкви. Оказавшись во главе митрополии, он вынужден был взять на себя роль проповедника, трудящегося за всех пастырей, ибо рядовые священники с этими обязанностями не справлялись, да и справиться не могли. Обращаясь к типичному среднему представителю духовногословия, ростовский митрополит пишет: «Что ты приведе в чин священнический? Тоже, дабы спасти себе и инех? Никакоже. Но чтоб прекормити жену и дети и домашния. Поискал Иисуса, не для Иисуса, а для хлеба куса»⁸.

Усилия Русской Православной Церкви и государственной власти по формированию, начиная с середины XVI в., системы «предписанного» православия заключались, в основном, в создании документов, регламентирующих веру и благочестие православного населения страны⁹. Но и в начале XVIII в. рядовые верующие оставались все такими же невежественными в отношении религии, которую они исповедовали, и суеверными. Их нравственность оставляла желать лучшего¹⁰. Поэтому Димитрий Ростовский и ставил перед собой задачу – не запрещать или заставлять, а учить.

Для своей проповеди, оформленной в виде Слов, Поучений и более крупных творений, Димитрий широко использовал насле-

⁸ Цит. по: Поселянин Е. *Русская церковь и русские подвижники 18-го века*. С. 34.

⁹ Сукина Л. Б. *Власть и общество в условиях «утвержденного» православия XVI–XVII вв.: две точки зрения на обыденное благочестие (Источники компаративного исследования) // Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и раннее Новое время в контексте истории Европы и Азии (X–XVIII столетия)*. Междунар. конф., посвященная 100-летию со дня рождения академика Л. В. Черепнина. Москва, 30 ноября – 2 декабря 2005 г.: Тезисы докладов и сообщений. Препринт. М., 2005. С. 75–76; Она же. *Государственная регламентация благотворительности в России XVI–XVII вв. // Благотворительность в России. Исторические и социально-экономические исследования. 2004 / 2005*. СПб., 2005. С. 17–27; Она же. «Предписанное» благочестие и храмоздательство в Русском государстве XVI – первой трети XVII в. (Памятники архитектуры как источники исследования религиозной практики позднего русского Средневековья) // *Человек верующий в культуре Древней Руси*. Мат-лы междунар. научн. конф. 5–6 декабря 2005 г. СПб., 2005. С. 137–147.

¹⁰ Сукина Л. Б. *Православная вера и благочестие рядового населения Российского царства глазами современников (По данным письменных источников XVI–XVII вв.)* // *Религиоведение*. 2007, № 2. С. 31–43.

дие святоотеческой этики, так как только с ее помощью христианин, по его мнению, мог «найти Иисуса» и перейти от обрядов верия к истинной духовной вере. В сочинении «*Внутренний человек*» он писал:

Понеже мнози суть в нас неведущии, что есть внутреннее человека Богомысленнаго дело, ниже что есть Богомысленность, разумеющии, ни о творимой умом молитве что знающии, но мнящии, яко теми токмо молитвами подобает молиться, яже написаны суть в церковных книгах: а о тайном в сердцах с Богом беседовании и о происходящей оттуду пользе отнюд незнающии, ниже вкусившии когда духовныя тоя сладости. И яко же слепорожденный о солнечном сиянии токмо слышит, каково же есть сияние, того не вестъ: сице тыи о Богомысленном поучении и молитве разве слышат, и разумети же не разумеют, и лишаются невежеством своим многих благ духовных, и остаются без преспеяния добродетельнаго, на совершенное Богоугождение возводящаго¹¹.

Этика самого Димитрия Ростовского исходит из представления о двойственной сущности человека, основанного на суждениях апостолов Петра и Павла. Димитрий определяет человека следующим образом: «Сугуб есть человек, внешний и внутренний, плотян и духовен. Внешний, плотяный видимый есть, внутренний же духовный — невидимый»¹². Внешний человек тленен, а внутренний — вечен и вечно обновляем. Внешний человек состоит из многих членов своего организма, а внутренний приходит в совершенство посредством ума, самопознания, страха господня и Божьей благодати. Дела внешнего человека всем явны, а суть или дух внутреннего спрятаны глубоко у него в сердце. Только испытывая сердце человека можно узнать тайну его души. Поэтому и обучение, и молитва, и жилище человека также сугубы. И их внутренние ипостаси важнее внешних.

Этика Димитрия Ростовского не коллективна, а индивидуальна, обращена не ко всей пастве и ее соборному мироощущению, а к отдельной личности. Только человек внешний подконтролен церкви и обществу, а человек внутренний в своем уме и сердце один на один предстает перед Богом: «Собери убо вся помышления твоя, и вся внешняя житейская попечения отложив, представи ум твой Богу, и зри нань»¹³.

Главная опасность для внутреннего человека — это возможность впасть в грех. Сразу отметим, что западноевропейская трактовка «семи смертных грехов», заимствованная русской культурой переходного времени из католического и протестантского искусства,

¹¹ Димитрий (Туптало). *Внутренний человек*. Ростов — М., 1845. С. 1–2.

¹² Там же. С. 3.

¹³ Там же. С. 26.

была использована в ранней отечественной гравюре и встречалась даже в иконописи¹⁴, но на нравственно-учительное богословие и литературу серьезного влияния не оказала. Это было связано с тем, что русское православие и до, и после реформы середины XVII в. вообще не признавало понятия «смертного греха», который нельзя искупить методами традиционного благочестия. Согласно И. И. Срезневскому, «грех» в древнерусском языке был синонимом не преступления, а ошибки¹⁵. Человек, осознавший свой грех и попытавшийся его исправить, всегда может рассчитывать на высшее заступничество и прощение: «Всяк грех и хула отпустится человеком» (Матф. XII. 31).

Для понимания своей греховности и необходимости получения прощения рядовой верующий должен был достаточно ясно представлять, что считается грехом с точки зрения православной веры и благочестия и как этот грех может отразиться на посмертной судьбе. В XVII–XVIII вв. получил распространение греческий апокриф IV–V вв. «Хождение Богородицы по мукам», где греховные поступки и адские мучения представлены со всей возможной для русской культуры того времени детализацией¹⁶. Среди относительно поздних синодиков начала XVIII в., вероятно, связанных со старообрядческой средой, также встречаются экземпляры с кратким описанием и изображением «грехов» и посмертных воздаяний за них, сюжетно восходящих к «Хождению». В русской православной культуре переходного времени грехи назывались, но их сути внимания не уделялось, в том числе и самими священнослужителями. Об этом писал и современник Дмитрия – И. Т. Посошков: «Кои пресвитеры и во граде живут, и те не весьма знают, в чем грех и в чем спасение, и того ради прихожан своих к покаянию не принуждают»¹⁷.

В сочинении «*Врачевство духовное*» Дмитрий Ростовский отвечает на вопрос, что есть грех. По его мнению, важно то, что грех совершается в сознании человека независимо от того, приобретает он потом наружную видимость или нет. В мыслях может

¹⁴ Самым известным произведением на эту тему считается гравюра на меди «Семь смертных грехов» Симона Ушакова 1665 г., представляющая переработанную копию иллюстрации антверпенского издания XVII в. сочинения Игнатия Лойолы «Экзерциция спиритуалиа» (Ананьева Т. А. Симон Ушаков. Л., 1971. С. 7; 10).

¹⁵ Срезневский И. И. *Словарь древнерусского языка*. Т. 1, ч.1 (А–Д). Стб. 604 (Репринтное издание).

¹⁶ *Апокрифы Древней Руси* / Сост., предисловие М. В. Рождественской. СПб., 2002. С. 159–170.

¹⁷ Цит. по: Поселянин Е. *Русская церковь и русские подвижники 18-го века*. С. 34.

случаться тройственное смущение: «о нечистоте, о неверии и о хуле»¹⁸. Но только то «смущение» является грехом, когда человек благоволит ему, любит свои злые мысли, услаждается ими и желает их. Большинство людей «мятутся» и не могут различить простое смущение и минутное дурное помышление от осмысленного «соизволения» совершить грех. Для малодушных, прельщаемых дьяволом, Димитрий и предлагает свое «*Врачевство духовное на смущение помыслов*». В качестве лекарства от опасности впасть в грех он использует перлы святоотеческой мудрости, собранные из различных книг: «*Мир с Богом человеку*», приписываемого Иннокентию Гизелю, Лествицы, «*Педагог христианский*», Патерика, житий святых и «инаго рассуждения».

К теме греха Димитрий Ростовский обращался не раз и в своих поучениях. На вопрос «Можно ли грешнику быть святым?» он отвечал утвердительно¹⁹. Конечно, это чудо, но чудо, совершенное Богом при участии человека, его доброй воли и осознанной необходимости в прощении: «Что может быть удивительнее, что честнее, что славнее — и грешные в лице святых вчиняются путем истинного покаяния!»²⁰.

Проблему покаяния в грехах Димитрий Ростовский ставил в нескольких из своих поучений. В них он отвергает традиционную идею о достаточности для прощения только самого покаянного обряда, сопровождающегося дачей в церковь денег или имущества. Согласно евангелисту Матфею, человек должен сотворить «достойный плод покаяния» (Матф. 3, 8). Димитрий разъяснял своей пастве, что это «труды — равные по тяжести совершенным грехам»²¹. Покаяние не может быть отложено до старости или начала тяжелой болезни, так как, по мнению Димитрия, Богу не нужны запоздалые и бессильные жертвы. Такое представление о покаянии находится в противоречии со всей русской поминальной традицией предыдущего времени и, несомненно, более связано с католичеством или даже с набравшим силу европейским протестантизмом, нежели с ортодоксальным российским православием.

Димитрий Ростовский затрагивал в своих сочинениях и проблему смерти человека, которая, как писал еще Йохан Хёйзинга, относится к числу ключевых в культуре позднего Средневековья²².

¹⁸ Димитрий (Туптало). *Врачевство духовное*. М., 1845. С. 1.

¹⁹ Святитель Димитрий Ростовский. *Из Поучений в неделю Всех Святых, в неделю 8-ю по пятидесятнице и на вознесение господне* // Святитель Димитрий Ростовский. *Уроки благочестия*. М., 1997. С. 96—104.

²⁰ Там же. С. 103.

²¹ Там же. С. 125.

²² Хёйзинга Й. *Осень Средневековья*. М., 1988. С. 149—163; о специфике восприятия смерти в русском Средневековье см.: Сазонов С. В. *К проблеме воспри-*

В русской культуре расцвет «малой эсхатологии» приходится на время формирования во второй половине XVI–XVII вв. «предприданного» христианства. Обострение в этот период интереса к проблеме смерти и посмертного существования души человека было вызвано развитием антропологической составляющей культуры. Человек на пороге Нового времени постепенно начинал осознавать себя как личность и свое место в земной истории, в связи с чем остро ощущал беспокойство о своей посмертной судьбе и участи близких. Поэтому впервые за несколько веков существования православной парадигмы древнерусской культуры «малая эсхатология» встала вровень с «большой». И людям той эпохи актуальной представлялась не только апокалиптическая перспектива и участь всего человечества после Страшного суда, но и будущность отдельного индивидуума.

В XVI–XVII вв. нормы духовного спасения и подготовки к жизни вечной в Царстве Небесном были кодифицированы в виде сборника текстов – предисловия к синодику (списку имен для церковного поминания, часто предваряемому литературным предисловием – сборником нравственно-учительных текстов). Особое внимание составители синодичных предисловий уделяли вопросам необходимости поминания умерших как можно большим количеством живых людей, чему способствует соответствующая часть храмового богослужения (литургии и панихиды); вкладам деньгами и имуществом в церкви и монастыри и благотворительности, как формам заботы о бессмертии души. В синодичных текстах актуализируются уже известные ранее сюжеты из Евангелия, Прологов, «Повести о Варлааме и Иоасафе, о теле и душе, о посмертной судьбе человека, о воссоединении души в вечной жизни с Господом». Во второй половине XVII в. в их состав попадают и до тех пор незнакомые русскому человеку притчи из «*Великого Зерцала*» и «*Неба нового*»²³.

Во второй половине XVII – первой трети XVIII в. темы смерти на земле и духовного бессмертия на небесах, спасения души живущих ради будущей вечной жизни вошли в число сюжетов русской религиозной виршевой поэзии, сочинений религиозных мыслителей. Крупнейший сочинитель духовных виршевых стихов Симеон Полоцкий использовал в своем творчестве, в частности в «*Вертограде многоцветном*», темы и сюжетные мотивы синодич-

ятия смерти в средневековой Руси // *Русская история: Проблемы менталитета*. М., 1994. С. 47–56.

²³ Подробнее о литературном Синодике см.: Дергачева И. В. *Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV–XVII веков (на материале Синодика)*. Мюнхен, 1990.

ных предисловий, например, размышления о смысле жизни как подготовки к достойной смерти и смерти как переходе в лучший мир²⁴. Влияние сочинений Симеона Полоцкого на русскую культуру раннего барокко было столь велико, что уже в начале XVIII в. его стихотворные тексты часто заменяли аналогичные по смыслу традиционные прозаические фрагменты сначала в предисловиях гравированных синодиков, а затем и сделанных по их образцу рукописных.

То же произошло и с виршами на тему бренности тела и бессмертия души младшего современника Симеона Полоцкого — Кариона Истомина²⁵. В своем сочинении «*Стихи воспоминати смерть приветством*» Карион призывает жаждущих бессмертия заботиться о чистоте и твердости духа, стремиться к благочестивой праведности поступков, заботиться о ближних, как это было задумано и предназначено Богом, ибо:

Несть ина чюда — человека зданна, благородна бо душа в нем избрана. Господь сотворил ко своей его славе, жити бы ему в святой всей исправе. Неба смотрети — то его и дело, чистота смыслов всех в рай введет смело²⁶.

Однако, в отличие от старой синодичной традиции, в сочинениях авторов второй половины XVII — первой трети XVIII в. звучит проповедь скорее не коллективного, соборного, а индивидуального спасения и бессмертия. Особенно отчетливо эта новая богословская тенденция проявилась в текстах православных религиозных мыслителей, находившихся под определенным влиянием новых европеизирующих (преимущественно католических) идей. Значительная часть сохранившихся богословских размышлений и поучений на эту тему принадлежит как раз выходцу из Украины Димитрию Ростовскому. Наставление «Помни о смерти» в его «*Алфавите духовном*» опять же, как и в случае с сочинением «*Внутренний человек*», явно обращено к отдельному человеку, а не ко всему православному сообществу, и утверждает идею одиночества человеческой души перед Божьим судом²⁷. Согласно Димитрию, каждому человеку придется индивидуально ответить за свои грехи и поступки на предстоянии «Судилищу Христову», и надеяться на общее прощение всех грешников при этом не стоит.

²⁴ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. М., 1994. С. 136.

²⁵ Подробнее об этом см.: Хромов О. Р. *Русская лубочная книга XVII—XIX веков*. М., 1998; Сукина Л. Б. *Рукописные помянники Сольбицкой пустыни: Интерпретация Синодика Леонтия Бунина провинциальной книжной культурой XVIII века // История и культура Ростовской земли*. 1995. Ростов, 1996. С. 147—152.

²⁶ Там же. С. 249.

²⁷ Святитель Димитрий Ростовский. *Уроки благочестия*. М., 1997. С. 61—65.

В поучении о «памяти смертной» в «Слове в субботу 4-й недели Великого поста» Димитрий Ростовский подчеркивает, что поминание родных и близких, а также собственной персоны «во здравие» и «за упокой» не должны сводиться, как это было в то время распространено в русской православной традиции, лишь к внешнему церковному ритуалу. Более того, кроме внутренних религиозных переживаний по этому поводу человеку верующему не возбраняется и философская рефлексия. Ввиду отсутствия опыта таковой в национальной культуре рекомендуется обратиться к историческим примерам античной мудрости и даже к практике других современных народов и христианских конфессий:

Хорош обычай нынешних времен, по которому многие люди странствуют ради науки по иным государствам, так как они из-за морей возвращаются умудренными. Некоторые из мудрецов, приходилось слышать, память смертную особой философией называют. Если же память смертная есть философия, то этой мудрости недостаточно учиться, сидя дома, но следует побывать и в чужих странах²⁸.

Фигура Димитрия Ростовского мыслилась его ближайшими потомками как связующее звено старой православной традиции с новым мышлением эпохи Просвещения. В своей эпитафии, написанной для раки Димитрия, после обретения и освидетельствования его мощей в 1757 г., М. В. Ломоносов утверждал, что новоявленный святой отдал Богу Божье верой, кротостью, воздержанием и трудолюбием, а кесарю кесарево тем, что был ревностным и терпеливым соратником Петра Великого в борьбе с раскольниками. Свое похвальное слово святителю первый русский академик завершил стихотворным панегириком:

О вы! Что божество в пределах чтите тесных,
Подобие Его мня быть в частях телесных!
Вперите в мысль, чему Святитель сей учил,
Что ныне вам гласит от лика горних сил:
На милость Вышняго, на истину склонитесь,
И к матери своей вы Церкви примиритесь²⁹.

Однако моральное богословие и пастырское служение Димитрия Ростовского и ряда его предшественников и современников входило в противоречие не только с позднесредневековой церковной традицией, но и с основным направлением внутренней политики государственной власти — на укрепление ее влияния во всех сферах общественной жизни. И хотя, как отмечает А. П. Богданов, Петр I даже в законодательных актах цитировал мысль «еретика» Сильвестра Медведева: «Выше всех добродетелей —

²⁸ Там же. С. 74–75.

²⁹ Цит. по: Евгений (Болховитинов) митр. *Словарь исторический*. С. 85–86.

разсуждение, ибо всякая добродетель без разума пуста»³⁰, — но в своей реальной политике царь стремился пресекать всякие «разсуждения» со стороны религиозных мыслителей и духовных иерархов. Новый документ, регламентирующий религиозную жизнь русского общества, составляли не изощренные богословы, стоявшие во главе Русской Церкви, а не занимавший столь высоких должностей, зато приближенный к царской особе и сочувствовавший импонировавшему государю протестантизму Феофан Прокопович³¹. Написанный им в 1720 г. и правленный Петром I «*Духовный регламент*» недвусмысленно указывал латинствующим архипастырям их место в земной иерархии властей: «Ведал бы всякий епископ меру чести своей, и невысоко бы о ней мыслил, и дело убо великое — но честь никаковая»³². Видимо, следует согласиться с историком Русской Церкви Е. Поселяниным, что расцвет эпохи таких пастырей, наделенных горячим стремлением к правдолюбию и праведности, каким был Димитрий Ростовский, прервался во втором десятилетии XVIII в.³³ И должно было пройти еще несколько десятилетий, чтобы богословие, основанное на святоотеческой этике, оказалось вновь востребованным церковью и обществом в России.

³⁰ Богданов А.П. *Перо и крест*. М., 1990. С. 382.

³¹ После переезда в Петербург Феофан Прокопович занимал должности епископа псковского, потом архиепископа новгородского, в качестве которого первоначально в Синоде.

³² Цит. по: Богданов А.П. *Перо и крест*. С. 388.

³³ Поселянин Е. *Русская церковь и русские подвижники 18-го века*. СПб., 1905. С. 25.