

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования Русской Православной Церкви
«Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

На правах рукописи

Иеромонах Гавриил (Мельников)

**Труд святителя Тихона Задонского «Об истинном христианстве»
и его западный источник: проблематика, рецепция, интерпретация.**

Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия.

Научный консультант:
доктор богословия, профессор
протоиерей Павел Владимирович Хондзинский.

Москва

2021

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Введение в богословие свт. Тихона Задонского и И. Арндта.....	22
1.1. Сочинение И. Арндта как настольная книга свт. Тихона Задонского	22
1.2. Иные источники идей свт. Тихона Задонского.....	33
1.3. Иоганн Арндт – становление и богословие.....	49
1.4. Структура ИХ и ВВС.....	70
Глава 2. Богопознание: Слово Божие как источник мудрости христианской	83
2.1. «Книги» Откровения.....	83
2.2. Слово Божие	83
2.3. Христианская премудрость.....	105
2.4. Книга мироздания	111
2.5. Христос – книга жизни	132
Глава 3. Богопознание: «Книга сердца» и слово человеческое как вместилище мудрости христианской	147
3.1. Совесть	147
3.2. Сердце	154
3.3. Мистический опыт	169
3.4. Великое духовное искушение.....	185
3.5. Этапы пути к мистическому единению	202
3.6. Язвы Христовы и духовная жизнь	215
3.7. Язык человеческий.....	227
3.8. Писание и Предание	231
Глава 4. Богопочитание: антропологические основы	241
4.1. Образ Божий в человеке	242
4.2. Падший человек	251

4.3. Новое рождение.....	263
Глава 5. Богопочитание: сотериология и плоды веры.....	296
5.1. Взаимодействие христиан в Церкви как основа богопочитания	296
5.2. Покаяние как условие богопочитания	310
5.3. Евхаристия как вершина богопочитания.....	321
5.4. Духовная жизнь как истинное богопочитание.....	326
5.5. Богопочитание в эсхатологической перспективе	333
Заключение	337
Список сокращений	379
Список источников и литературы	380

Введение

Постановка проблемы. В 1785 г., на третий год по кончине святителя Тихона Задонского (1724-1783), издатели его сочинения «О истинном христианстве» (ИХ), по-видимому, обратили внимание на сходство этого произведения с творением немецкого теолога Иоганна Арндта (1555-1621), название которого в переводе Симеона Тодорского (1735) звучало: «Четыре книги о истинном христианстве», а в немецком оригинале: «*Vier Bücher vom wahren Christentum*» (BWC). Замеченное сходство произведений или, по крайней мере, их названий стало причиной того, что издатели дополнили заглавие книги русского святого подзаголовком из сочинения немецкого автора в версии С. Тодорского. В 1820 г. прот. Евфимий Болховитинов, будущий митрополит Евгений, указал на произвольность этой добавки и выразил мнение, что два указанных сочинения не имеют ничего сходного, кроме общехристианских догматов и этических норм¹. Это суждение не нашло возражений в XIX столетии. В 1865 г. в «Домашней беседе для народного чтения»² было впервые опубликовано письмо свт. Тихона («Письма посланные», № 31 в издании 1875 г.), где он советует адресату читать Библию и И. Арндта, «а в прочие книги, как в гости, прогуливаться». Но этот важный факт не нашел должной оценки в науке вплоть до 1916 г. Только прот. Тихон Попов (1916³) и прот. Павел Хондзинский (2004⁴) фактически показали наличие влияния идей И. Арндта на учение свт. Тихона, но, несмотря на ряд ценных наблюдений и глубокую постановку вопросов (прот. Павел Хондзинский), эти ученые не взяли на себя задачу со всей обстоятельностью и точностью установить соотношение наследия двух авторов, и указанная задача оказалась поэтому до сих пор не решенной. Эта лакуна влечет другое «белое пятно»:

¹ Евгений (Болховитинов), архиеп. Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, Епископа Воронежского и Елецкого, собранное для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного. Издание второе, вновь пересмотренное, исправленное и умноженное. М., 1820. С. 106-107.

² См.: Тихон Задонский, свт. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т. М., 1889 (ПСС – Полное собрание сочинений). Т. V. Примечания, № 7, С. V. Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916. С. 215.

³ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916.

⁴ Хондзинский Павел, прот. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2004 г. С. 10-48.

отсутствует целостная картина богословия свт. Тихона и понимание его вклада в Предание Церкви, что препятствует усвоению наследия Задонского праведника церковной традицией нашего времени. Выдвигаемая на защиту работа направлена на заполнение этих пробелов.

Актуальность исследования определяется 1) востребованностью учения и жизненного примера свт. Тихона в русской духовной культуре (в т.ч. Ф. М. Достоевским) и, следовательно, значимостью изучения его богословия для его точной интерпретации и адаптации для современных людей с целью их воцерковления; 2) отставанием т. н. «русской патрологии» от глубоко развитой науки, посвященной древней патристике и необходимостью глубокого изучения русской святоотеческой традиции для верной самоидентификации и роста самосознания русской православной культуры; 3) предполагаемые встреча Восточного и Западного богословия и их синтез в творчестве свт. Тихона Задонского, после их изучения, могли бы дать святоотеческий образец диалога с иными традициями и помочь верующему человеку хранить истину в современном поликультурном мире.

Историография и степень разработанности темы исследования.

1) Творчество свт. Тихона до настоящего времени рассматривалось церковными учеными, как правило, на уровне описательной систематики⁵ (по классификации А. А. Столярова⁶). Лишь работы прот. Тихона Попова (1916)⁷ и прот. Павла Хондзинского (2004, 2010, 2012, 2017)⁸ находятся в русле зрелой патрологии, анализирующей источники, контекст, результаты творчества церковных авторов. Но прот. Тихон Попов видит в свт. Тихоне моралиста (в русле дореволюционной церковной науки, рассматривающей Задонского подвижника

⁵ См., например, первую и характерную работу: [Амвросий (Ключарев А.И.), архиеп]. Преподобный Тихон I, епископ Воронежский и Елецкий. М., 1844.

⁶ Столяров А. А. Патрология и патристика. М.: Канон: ОИ «Реабилитация», 2001. С. 18-34.

⁷ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916.

⁸ Хондзинский П. В., священник. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2004. С. 10-49. Хондзинский П. В., священник. На пути к синтезу: свт. Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. СПб. 2010. С. 3-25. Хондзинский П., прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М.: ПСТГУ, 2012. Хондзинский П., прот. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Диссертация. М., 2017.

либо как моралиста, либо как представителя «практической теологии»⁹), что мешает ученому увидеть богословский «стержень» учения святого; а прот. Павел Хондзинский рассматривает богословскую сторону наследия свт. Тихона (в русле послереволюционной церковной науки¹⁰), но дает лишь краткий очерк богословия святителя. Прот. Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия» дает некоторые ценные наблюдения о творчестве свт. Тихона, которые можно рассматривать как гипотезы, поскольку автор не дает их научного обоснования¹¹.

Диссертации в рамках светской науки (Н. Д. Городецкая, Оксфорд, 1951¹²; свящ. И. А. Иванов, 2000¹³; А. А. Дырдин, 2001¹⁴; К. А. Рыкова, 2002¹⁵; Н. В. Маслов, 2004¹⁶; А. А. Рябов, 2006¹⁷; С. В. Видов, 2007¹⁸; А. А. Исаков, 2009¹⁹; Е. Н. Коледич, 2013²⁰) рассматривают учение свт. Тихона в частных аспектах, не выясняя его цельного учения. Таким образом, до сих пор не установлен

⁹ Например, работы: Касаткин А.С. Св. Тихон как проповедник. СПб., 1889. Кратиров П. Святитель Задонский Тихон как пастырь и пастыреучитель. Казань, 1897. Зелепугин Ф. Н. Нравственность, раскрываемая по руководству творений святителя Тихона Задонского. Астрахань: тип. В.Л. Егорова, 1900.

¹⁰ Например, работы: Иоанн (Маслов), архимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: «Самшит», 1995. Николай (Павлык), иеромонах. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. М.: Русский хронограф, 2013. Обзор послереволюционных работ см.: Мельников Е., свящ. Историография работ, посвященных исследованию богословия святителя Тихона Задонского // Христианское чтение. 2018. №3. С. 73-85.

¹¹ Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 124-126.

¹² Gorodetzky Nadejda. Saint Tikhon of Zadonsk: Inspirer of Dostoevsky. London, 1951; Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

¹³ Иванов Александр Викторович, священник. Педагогическая система святителя Тихона Задонского. Елец, 2000.

¹⁴ Дырдин А. А. Андрей Платонов и Тихон Задонский: сходство представлений о сердце // Русская философская проза после 1917 года: А. П. Платонов, М. М. Пришвин, Л. М. Леонов (символика мысли). Ульяновск, 2001. С. 115-118.

¹⁵ Рыкова К. А. Проблема творчества в этико-эстетических воззрениях Ф. М. Достоевского. М., 2002. С. 222.

¹⁶ Маслов, Н. В. Православное воспитание как явление русской педагогической культуры. На материале трудов схиархимандрита Иоанна (Маслова). М., 2006.

¹⁷ Рябов А. А. Проблема преображения жизни в истории культуры России XVII века. Великий Новгород: Новгородский гос. университет имени Ярослава Мудрого, 2006. С. 115-117.

¹⁸ Видов С. В. Философско-педагогические идеи святителя Тихона Задонского в контексте современных проблем духовно-нравственного воспитания: диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. Рязань: Рязанский гос. университет имени С. А. Есенина, 2007.

¹⁹ Исаков А. А. Философские идеи нестяжательства и «ученого монашества» второй половины XVIII века: единство и своеобразие. Нижний Новгород: Нижегородский гос. пед. университет, 2009. С. 72.

²⁰ Коледич Е. Н. Православная традиция в поэтике дидактического сочинения Тихона Задонского «Сокровище духовное». Екатеринбург: Уральский федеральный университет имени Б. Н. Ельцина, 2013. С. 40-42.

«стержень» теологии свт. Тихона, его учение не представлено в науке как целое, предлагаемое исследование стремится восполнить эти пробелы.

2) Арндтоведение до настоящего времени развивается в нескольких направлениях:

А) Основу для исследования источников ВВС заложил J. Dieckmann (1703), значительный вклад в эту область сделали G. Tersteegen (1735), F. J. Winter (1911)²¹, W. Коерп (1912)²², Н.-J. Schwager (1961)²³, наиболее полную картину источников ВВС дал E. Weber (1978)²⁴, его выводы скорректировал Н. Schneider (1998)²⁵.

Б) L. Osiander (1632) представил проницательную и самую объемную теологическую критику учения И. Арндта, показав его чуждым лютеранскому учению последователем католических мистиков, протестантских спиритуалистов и теософов²⁶. Сходным образом понимают теологию И. Арндта парацельсист М. Breler (1621)²⁷, лютеране А. Ritschl (1884), W. Коерп (1912)²⁸ и лидеры

²¹ Schneider, H. Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum». Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik // Schneider, Hans. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 200-201.

²² Koepf, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Neudruck der Ausgabe Berlin 1912, Scientia Verlag Aalen, 1973.

²³ Schwager, H-J. Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen. Dissertation. Münster, 1961.

²⁴ Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung, 3. verbesserte Auflagen. Gerstenberg Verlag. Hildesheim, 1978.

²⁵ Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum». Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik.

²⁶ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden: Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum. Göttingen: V & R Unipress, 2011. S. 22-24, Schneider, H. Ibid. S. 199-200.

²⁷ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden. S. 24. Koepf, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S. 104.

²⁸ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden. S. 28.

современного арндтоведения С. Gilly (1987, 2007)²⁹, Н. Schneider (1982-2007)³⁰, Н. Geyer (2001, 2007)³¹, J. K. Park (2018)³².

В) Интерпретируют И. Арндта в лютеранском ключе оппонент Л. Озиандера Н. Varenius (1624); подход последнего развил, сделав решающий вклад в принятие ВWC лютеранами, основатель пиетизма Р. J. Spener (1674)³³, исследователь которого J. Wallman (1995) рассматривает учение И. Арндта как конфессиональную лютеранскую мистику³⁴, наконец, Chr. Braw (1986) понимает ВWC как второй том к «Книге Согласия»³⁵. Сходную позицию занимают W. Sommer, (1988)³⁶, E. Axmacher (1989, 1999, 2001, 2014)³⁷, W. Anetsberger (2001)³⁸, I. Mager (1992, 2008)³⁹; A. Lexutt (2007)⁴⁰.

²⁹ Gilly C. Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift «De anticia philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda» // Otte, H. / Schneider, H. Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S.163-199. Ders.: Johann Arndt und die «dritte Reformation» im Zeichen des Paracelsus // Nova Acta Paracelsica. Beiträge zur Paracelsusforschung. Neue Folge 11 (1987), S. 60-77.

³⁰ Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621). Göttingen 2006. 288 s.

³¹ Geyer, H. Libri Dei. Die Buchmetaphorik von Johann Arndts «Vier Bücher von wahren Christentum» als theosophisch-theologisches Programm // Otte, H. / Schneider, H. Frömmigkeit oder Theologie. S. 129-161. Geyer, H. Verborgene Weisheit. Johann Arndt «Vier Bücher vom wahren Christentum» als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, Band 1-3, Berlin / New York 2001 [Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 80/ I-II].

³² Park J. K. Johann Arndts Paradiesgärtlein. Eine Untersuchung zu Entstehung, Quellen, Rezeption und Wirkung. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Bd. 248. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2018.

³³ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden. S. 25-26.

³⁴ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden. S. 26-27.

³⁵ Braw, Chr. Bücher im Staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik, Leiden. E. J. Brill, 1986. S. 222.

³⁶ Sommer W. Johann Arndts Nachwirkung im Amt der Celler Generalsuperintendenten. Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum. Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie. Leipzig, 2013. Bd.19. S.33-48.

³⁷ Axmacher, E. Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, Tübingen, Basel, 2001. Dies.: Die Passionsgebete in Johann Arndts Paradiesgärtlein // Praxis pietatis. Stuttgart, 1999. S. 151-174. Dies.: Praxis Evangeliorum: Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547 - 1606). Göttingen, 1989. Dies.: Johann Arndts Himmelfahrtspredigt nach Johann Tauler // Pietismus und Neuzeit, 40. Göttingen, 2014. S. 123-133.

³⁸ Anetsberger Werner. Tröstende Lehre: die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken. München, 2001. S. 40-41.

³⁹ Mager I. Gottes Wort schmecken und ins Leben verwandeln. Johann Arndts Schriftverständnis // Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen 24 (1992), S. 149-158. Dies.: Spiritualität und Rationalität. Johann Arndt und Georg Calixt in Norddeutschland im 17. Jahrhundert // Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (JGNSKG) 90 (1992). S. 31-41. Dies.: Johann Arndts mystisch vertiefte Seelsorge, insbesondere Johann Gerhard gegenüber // Mystik – Metapher – Bild. Hrsg. von Martin Tamcke. Göttingen, 2008. S. 83-99.

Г) В. Намм (1982)⁴¹ инициировал новое направление в арндтоведении, изыскивая в текстах И. Арндта уникальный теологический профиль, не сводимый ни к лютеранству, ни к спиритуализму, в сходном русле мыслит Т. Илг (2011)⁴².

Наиболее обоснованной, на наш взгляд, представляется позиция ученых, рассматривающих учение И. Арндта как завуалированное вайгелианство и эзотерическую теософию (направление Б), поскольку эта точка зрения представлена консенсусом ведущих арндтоведов (Г. Шнайдера и Г. Гейера) и крупного специалиста по герметизму (К. Гилли) и неопровержимо подтверждена документально последним ученым. Впрочем, Г. Гейер, полнее всех представляющий воззрения И. Арндта, не учитывает некоторые данные, найденные К. Гилли, а последний не использует некоторые достижения Г. Шнайдера, поэтому в арндтоведении возникают лакуны. В предлагаемой работе мы стремимся ликвидировать некоторые из них, чтобы создать целостную картину творческого пути И. Арндта и его воззрений.

3) Сравнительным анализом учения свт. Тихона и И. Арндта занимались совсем немного ученых. Из русских исследователей это прот. Тихон Попов, ограничивающийся лишь рядом ценных наблюдений в этой области⁴³, и прот. Павел Хондзинский. Последний ученый формулирует ключевые вопросы проблемы, для решения которой следует понять: когда и как свт. Тихон познакомился с ВВС; каким способом рецепировал учение И. Арндта; почему немецкий автор заинтересовал русского святого; каков результат этой встречи подвижника Восточной Церкви с западной мыслью и опытом⁴⁴. Прот. Павел Хондзинский не стремится дать исчерпывающее решение проблемы рецепции учения И. Арндта русским святым, он представляет очерк источников,

⁴⁰ Lexutt A. Johann Arndt und das luterische Bekenntnis // Otte, H. / Schneider, H. Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». S. 113-128.

⁴¹ Hamm B. Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus // Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte der neueren Protestantismus 8 (1982). S. 43-73.

⁴² Illg, Thomas. Ein anderer Mensch werden: Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum. Göttingen: V & R Unipress, 2011.

⁴³ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 283-287.

⁴⁴ Хондзинский П., прот. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского. С. 30-31.

контекстов, результатов творчества двух авторов и на поставленные вопросы дает ответы, которые, по замыслу ученого, не являются окончательными, а представляют собой продуктивные гипотезы, указывающие вектор для подробных исследований⁴⁵.

Из зарубежных исследователей сравнением учения свт. Тихона и И. Арндта занимались Н.-Д. Dörmann (1992)⁴⁶, Н. М. Knechten (2006)⁴⁷ и St. Reichelt (2011)⁴⁸, ограничившиеся ценными наблюдениями по указанному вопросу, но не стремившиеся представить целостную картины соотношения учения двух авторов.

Таким образом, предлагаемая работа впервые детально раскрывает соотношение учения свт. Тихона и И. Арндта и, в связи с этим, впервые представляет воззрения русского святого как целостную богословскую систему.

Объектом исследования является русская богословская традиция второй половины XVIII века.

Предметом - рецепция учения И. Арндта в творчестве свт. Тихона Задонского.

Гипотеза исследования. Предположительно, свт. Тихон очистил идеи инославного автора от неправомыслия, развил и дополнил найденное им у И. Арндта учение и, тем самым, создал практическое учение о благочестии, доступное для людей различного образа жизни и спасения, своего рода, «аскетику для всех»⁴⁹. В сочинении И. Арндта свт. Тихона привлекли краткость и общедоступность изложения глубокого учения о духовной жизни на народном

⁴⁵ Там же, С. 37-40, 42-47.

⁴⁶ Dörmann Н.-Д. Johann Arndt und Tichon von Sadonsk «Über das wahre Christentum» // Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung. Helsinki: Suomenkieliset tiivistelmät, 1992. S. 22-29.

⁴⁷ Knechten, Heinrich Michael. Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk. Studien zur russischen Spiritualität II. Waltrop, 2006.

⁴⁸ Reichelt St. Der hl. Tichon von Zadonsk // Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum» in Russland. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. Leipzig, 2011. S. 454-464.

⁴⁹ Так понимает вклад свт. Тихона в христианскую литературу свт. Игнатий Брянчанинов. См.: Игнатий Брянчанинов, святитель. Приношение современному монашествву. Глава 9 // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2003. Т. V. С. 46.

языке в сочетании с акцентом на деятельном, внутреннем, опытном и целостном христианстве.

Цель исследования: определить место наследия И. Арндта в творчестве свт. Тихона Задонского в соотношении со вкладом святителя в Предание Церкви.

Цель достигается посредством решения следующих взаимосвязанных задач:

1) Установить действительно ли свт. Тихон был знаком с текстами И. Арндта и пользовался ими, и на каком этапе жизни и творчества святого это имело место?

2) Реконструировать творческое развитие И. Арндта и его итоги с учетом результатов исследований ученых, внесших наибольший вклад в современное арндтоведение.

3) Сравнить структуры ВВС и ИХ и выявить возможное влияние структуры первого сочинения на структуру второго, устанавливая тем самым тематическое сходство и различие двух текстов и порядок сравнительного анализа учения рассматриваемых авторов.

4) Сравнить учение свт. Тихона и И. Арндта и выяснить способ и результат рецепции русским святым наследия немецкого автора. Осуществить это сравнение, следуя структуре учения свт. Тихона в ИХ.

5) Определить вклад свт. Тихона в Предание Церкви и роль в формировании этого результата рецепции святителем наследия И. Арндта.

6) Выяснить причины использования русским святым учения немецкого теософа как одного из базовых источников своего богословия.

7) Определить место наследия свт. Тихона Задонского и И. Арндта в контексте тенденций Нового времени.

Научная новизна исследования заключается в следующем: 1) показан генезис мысли свт. Тихона Задонского; 2) дана реконструкция творческого пути И. Арндта с учетом последних данных; 3) установлены причины, методы и результаты рецепции свт. Тихоном учения И. Арндта; 4) показан вклад свт. Тихона Задонского в святоотеческое Предание.

Теоретическая и практическая значимость работы: 1) Исследование раскрывает пример святоотеческой рецепции инославных источников, способный стать образцом для поведения христиан в условиях поликультурного мира. 2) Новый взгляд на теологию свт. Тихона Задонского, намеченный в работе, дополняет картину развития русской богословской традиции. 3) Результаты диссертации могут быть применены в учебных курсах по истории русского богословия, русской патрологии, сравнительного богословия и истории западных исповеданий.

Методология исследования. В работе использованы, помимо общенаучных, следующие **методы:** 1) дескриптивный – при описании позиции изучаемых авторов; 2) контекстуальный – при анализе обусловленности богословских идей фоном эпохи и личностью их создателей или носителей; 3) компаративистский – при сравнении нескольких источников; 4) метод системного анализа и реконструкции – при воссоздании целостного учения, «разбросанного» по сочинениям конкретного автора и выявлении богословского «стержня» его мысли; 5) герменевтический – для выявления скрытого смысла авторского текста (особенно, в учении И. Арндта); 6) диахронный – при выяснении этапов формирования некоего учения или идеи с учетом принципа непрерывности Церковного Предания; 7) синхронный – при параллельном рассмотрении культурно-исторических, церковно-исторических и богословских проблем; 8) все указанные методы применялись с учетом принципа историзма.

Автор предлагаемого исследования использует и научно-богословский (научно-теологический) метод в следующем его понимании⁵⁰: а) богословский метод использует общегуманитарные рациональные методы, т.к. Откровение принципиально выражено на языке человеческом; б) метод применяется в области знания о Боге и Его взаимоотношениях с миром и опирается на аксиомы, данные

⁵⁰ Здесь мы соединяем идеи прот. Павла Хондзинского, Шохина В. К., Шмониной Д. В. См.: Хондзинский П., прот. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. С. 15-18; Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. Учебно-методическое пособие. М., 2002. С. 28, 31-32. Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. С. 19-20.

в Божественном Откровении; в) метод характеризуется принадлежностью исследователя к конкретной религиозной общине с принятием ее интерпретации аксиоматики Откровения; г) метод, в частности, принимает аксиому провиденциальности интерпретации Откровения в Апостольской Церкви, т.е. рассматривает богословскую и литургическую традицию Церкви как интерпретацию Откровения, имеющую преимущественный авторитет, близкий к Откровению.

Хронологические рамки работы определяются периодом творческого становления И. Арндта (1575-1610) для раздела 1.3 первой главы исследования и временем жизни свт. Тихона Задонского (1724-1783), т.е. периодом, когда он формировался как личность и создавал свои сочинения.

Структура и логика работы. В соответствии с поставленными задачами и избранной методологией, определяется логика работы: 1) первоначально на основе новейших открытий арндтоведов синтетически реконструируется учение И. Арндта; 2) затем через сопоставление с целостным учением И. Арндта выявляется структура учения свт. Тихона Задонского и наличие определенного соответствия тематических разделов в учении двух авторов, что позволяет избрать логичный план сравнения их идей; 3) далее сравниваются между собой соответствующие частные аспекты учения свт. Тихона Задонского и И. Арндта (например, учение о Слове Божиим, Крещении, вере и т.д.) следующим образом: каждый аспект учения И. Арндта рассматривается на фоне общей картины ранее установленного мировоззрения немецкого автора, а затем через сравнение этого частного учения с аналогичным аспектом мысли свт. Тихона детализируется, «заполняется» структура учения свт. Тихона до завершённой концепции. Таким образом, в предлагаемой диссертации постоянно применяется анализ через синтез с последующим новым синтезом.

Логично выстраивается и структура работы. В первой главе устанавливается, что свт. Тихон действительно активно использовал сочинение И. Арндта в переводе С. Годорского на протяжении ряда лет в сочетании с иными источниками; реконструируется творческий путь И. Арндта и на этой основе

выясняется сущность его воззрений и структура ВВС; устанавливается структура богословской системы ИХ (богопознание и богопочитание) в связи со структурой ВВС, что дает удобный план для сравнения идей двух авторов.

Во второй главе сравнивается учение свт. Тихона и И. Арндта о богопознании как усвоении христианином мудрости Слова Божия.

В третьей главе проводится сравнение учения рассматриваемых авторов о богопознании внутреннем («Книга сердца») и его выражении в слове человеческом.

В четвертой главе сравниваются представления свт. Тихона и И. Арндта об антропологических основах богопочитания: антропология, амартология и учение о возрожденном человеке.

В пятой главе предлагается сравнительный анализ учения рассматриваемых авторов о богопочитании: экклезиологии, сакраментологии, частной сотериологии, этики и эсхатологии свт. Тихона и И. Арндта (под богопочитанием свт. Тихон в русле русского богословия своей эпохи понимает всю практику христианской жизни, основанную на познании бытия Бога и Его свойств).

В заключении, представляющем собой обобщение всей работы, на основе результатов исследования формулируются причина, метод и результат рецепции свт. Тихоном идей И. Арндта, определяются вклад свт. Тихона в церковное Предание, место каждого из двух авторов в контексте тенденций Нового времени.

Обзор источников. Предлагаемое исследование охватывает все значимые источники по заявленной теме.

Для изучения истории текстов свт. Тихона и его богословия впервые вводятся в научный оборот рукописи его текстов, в частности, черновики⁵¹; используется наиболее полное собрание сочинений (ПСС) свт. Тихона⁵², включающее полный текст воспоминаний его келейников⁵³; наиболее полные

⁵¹ НИОР РГБ Ф. 609 (К. 1 Д. 4. Л. 64-102 – черновик §§ 419-427 ИХ); Ф. 317 /44/Д. 50 (черновик §§ 500-507 ИХ); ОР РНБ Ф.359 /Колобов/ № 285.

⁵² Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. В 5 т. М.: В синодальной типографии, 1889.

⁵³ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и И. Ефимова // Тихон Задонский, свт. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. М., 1889. Т. V.

извлечения из резолюций свт. Тихона во время его пребывания на Воронежской кафедре⁵⁴. Для уточнения текста иногда используются первые издания сочинений святителя⁵⁵. Рассмотрены и малоизвестные тексты святого Отца, изданные отдельно: отрывок черновика §§ 62-68 ИХ⁵⁶; запрещенная Синодом проповедь святителя⁵⁷; также самое раннее его произведение⁵⁸. Для изучения контекста творчества свт. Тихона используются все значимые описания его жизни, созданные игум. Тимофеем (Самбикиным), 1794⁵⁹; преосв. Евгением (Болховитиновым), 1796, 1820⁶⁰; проф. П. С. Казанским, 1861, 1862 (по заказу Н. В. Елагина)⁶¹, свящ. А. А. Лебедевым, 1865⁶²; свящ. Н. Ф. Сергиевским, 1898⁶³;

⁵⁴ Олейников Т. Святитель Тихон в Воронеже // Воронежская старина. Выпуск 14. Воронеж, Издание Воронежского Церковного Историко-Археологического комитета, 1915-196. С. 3-88.

⁵⁵ Тихон Задонский, святитель. О истинном христианстве. СПб., 1785. В 5 т. Он же. Остальные сочинения преосвященного Тихона бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского, а потом Воронежского и Елецкого. СПб, 1799.

⁵⁶ Тихон Задонский, святитель. Глава о украшении суетном. Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый священником, М.Б. Василием Гречулевичем. СПб., 1861., Август. Отдел 2. С. 43-50.

⁵⁷ Прилежаев Е. И. Одна из неизданных проповедей свт. Тихона Задонского. Христианское чтение. 1878. № 9-10. С. 413-422. О запрещении проповеди см.: Секретарь Л. А. Новгородская духовная семинария. История в лицах. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2014. С. 20-21.

⁵⁸ Инструкция святителя Тихона Задонского Новгородской духовной семинарии // Воронежские епархиальные ведомости (неофициальная часть). 1890. № 13. С. 576-582.

⁵⁹ Тимофей (Самбикин), игумен. Краткое описание жизни преосвященного Тихона первого епископа Воронежского и Елецкого // Три книги сочинения преосвященного Тихона I, епископа Воронежского и Елецкого. СПб., Синод. тип, 1794. С. 1-21 (первая книга конволюта).

⁶⁰ Евфимий Болховитинов, прот. Полное описание жизни Преосвященного Тихона, бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского и Викария Новгородского, а потом Епископа Воронежского и Елецкого, собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей с некоторыми историческими сведениями касающимися до Новгородской и Воронежской иерархий, изданное особенно для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного В.С.П.П. Е. Болховитиновым. СПб., 1796. Евгений (Болховитинов), архиеп. Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, Епископа Воронежского и Елецкого. Издание второе. М., 1820.

⁶¹ Казанский П.С. Жизнь почившего в Задонске Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. СПб.: Типография Главного Штата Военно-Учебных Заведений, 1861. Он же. Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, всея России чудотворца. СПб.: Типография департамента уделов, 1862.

⁶² Лебедев А. А., свящ. Святитель Тихон Задонский и всея России чудотворец (его жизнь, писания и прославление). СПб.: Типография дух. журнала «Странник», 1865.

⁶³ Сергиевский Н. Ф., свящ. Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец (его жизнь и подвиги, чудеса, прославление по смерти и творения). М.: Типография И.Д. Сытина, 1898.

архим. Иоанном (Масловым), 1983⁶⁴. Также используются биографические данные из статьи проф. П. С. Казанского (1862)⁶⁵.

Для анализа теологии И. Арндта используются первое издание *BWC* 1 (1605, *Urausgabe*)⁶⁶; первое полное издание *BWC* (1610)⁶⁷, текст *BWC* на современном немецком языке (Bielefeld, 1996)⁶⁸, перевод С. Тодорским *BWC* на славяно-русский язык (1735)⁶⁹, переводы *BWC* на русский язык (издание Сойкина, 1906⁷⁰, и его редакция, выполненная иг. Петром (Мещериновым), 2016⁷¹). Тексты И. Арндта цитируются нами либо на старонемецком языке первого полного издания (1610), содержащего подлинный текст И. Арндта, еще не подправленный лютеранскими редакторами; либо в переводе С. Тодорского, поскольку на эту версию текста опирался свт. Тихон Задонский.

В диссертации естественным образом в качестве дополнительных источников привлекаются труды тех Отцов Церкви, учение которых свт. Тихон применял для интерпретации мысли И. Арндта и на которых он ссылался. Кроме того, нами используется принадлежавшая свт. Тихону рукопись сочинений свт. Григория Паламы⁷².

Для уяснения рецепции свт. Тихоном современного ему богословия используется «Православное исповедание веры кафолическия и апостольския

⁶⁴ Иоанн (Маслов), архимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: «Самшит», 1995.

⁶⁵ Казанский П.С. Труды свт. Тихона 1-го по управлению Воронежскою паствою // Прибавление к твор. св. Отцев. 1862, Ч.21, Кн. 2, С. 181-223.

⁶⁶ Arndt, Johann. *Von wahrem Christenthumb: die Urausgabe des ersten Buches (1605)*. Kritisch herausgegeben und mit Bemerkungen versehen von Johann Anselm Steiger. Hildesheim: Zürich: New York, Georg Olms Verlag, 2005.

⁶⁷ Arndt, Johann. *Vier Bücher von wahrem Christenthumb / heilsamer Busse / hertzlicher Rewe vnd Leid vber die Sünde vnd wahrem Glauben: auch heiligem Leben vnd Wandel der rechten wahren Christen*. Gedruckt zu Magdeburg durch Joachim Böel / In Verlegung Johan Francken. Im Jahr 1610.

⁶⁸ Arndt, Johann. *Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein*. Bielefeld: Johannis, 1996.

⁶⁹ Чтири книги о истинном християнстве Иоанна Арнда напечатанни в Галъ 1735 году.

⁷⁰ Арндт Иоганн. Об истинном христианстве. Сочинение Иоанна Арндта в четырех частях. СПб., Издательство Сойкина, 1906.

⁷¹ Арндт Иоганн. Об истинном христианстве / Пер. с нем. под редакцией игумена Петра (Мещеринова). М.: Эксмо, 2016.

⁷² Григорий Палама, святитель. Речения. Рукопись. ОР РНБ Ф. 522. Ед. 3.

Церкве Восточныя» свт. Петра Могилы⁷³; «Православное учение или сокращенная христианская богословия» (1765) иеромонаха Платона (Левшина), будущего митрополита⁷⁴; труды архиеп. Феофана Прокоповича⁷⁵, в частности, «Духовный регламент» (ДР)⁷⁶. Для понимания традиции киевской схоластики, в русле которой свт. Тихон получал образование, в работе используются рукописи слушанных им лекций иером. Иосифа Ямницкого (РНБ – риторика, диалектика, философия, богословие)⁷⁷, иером. Иоасафа Миткевича (Псковский музей – теология)⁷⁸.

Для понимания отношения учения свт. Тихона к западной традиции в работе используются тексты А. де Фолиньо⁷⁹, И. Таулера⁸⁰, Х. де ла Крус⁸¹, В. Вайгеля⁸², М. Лютера⁸³ и лютеранской «Книги Согласия»⁸⁴, С. Пуфендорфа⁸⁵, Дж. Холла⁸⁶.

⁷³ «Исповедание»: Петр (Могила), святитель. Православное исповедание веры католическия и апостольския Церкве Восточныя для младых детей краткими примечаниями изъясненное большого Успенскаго собора ключарем иереем Петром Алексиевым. Печатано при Императорском Московском Университете 1769 г.

⁷⁴ Православное учение, или сокращенная христианская богословия, для употребления Его Императорскаго Высочества, Пресветлейшаго Всероссийскаго Наследника, Благовернаго Государя, Цесаревича и Великаго Князя Павла Петровича, сочиненная Его Императорскаго Высочества учителем иеромонахом Платоном, 1765 г. В Санктпетербурге при Императорской Академии Наук.

⁷⁵ Феофан Прокопович, архиепископ. «Первое учение отроком». Римник, 1734. URL: <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/128> (22.12.17). Он же. Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с Иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом законном иге пространно предлагается // Феофан Прокопович, архиеп. Богословские сочинения из полного собрания трудов. Часть IV. СПб., 1774. С. 83-242. Он же. Краткое православное христианское учение о благодатном человека грешнаго чрез Иисуса Христа оправдании, сочиненное в 1716 году // Феофана Прокоповича архиепископа Великаго Новагорода и Великих Лук четыре сочинения. Москва, 1773. С. 165-230. Он же. *Christiana orthodoxa theologia*. Главы 1-5. Перевод иером. Феодора (Юлаева). СПб.: Аксион эстин, 2011. 32 с. Procopovic F. *Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae*. Vol. I. T. 1–4. Leipzig, 1792-1793.

⁷⁶ Духовный Регламент. М, 1818.

⁷⁷ ОР РНБ, Ф. 522. Д. 36-38.

⁷⁸ Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Ф. 36. Д. 4; Ф 640. Д. 2; 13; 21.

⁷⁹ Андже́ла из Фолиньо. Откровения блаженной Анджели // История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. (Приложение к журналу «Средние века»). М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2009.

⁸⁰ Таулер И. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера / Пер., вступит. статья И. М. Прохоровой. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.

⁸¹ Хуан де ла Крус. Тёмная Ночь / Перевод с испанского Ларисы Винаровой. М.: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2006.

⁸² Вайгель Валентин. Избранные произведения. Предисловие и перевод игумена Петра (Мещеринова). М.: Центр книги Рудомино, 2016.

Положения, выносимые на защиту.

1) Святитель Тихон Задонский познакомился с сочинением И. Арндта (BWC) в переводе Симеона Тодорского (1735) в начале 1764 г.; этот текст активно использовался святителем как настольная книга при редактировании сочинений в период его творческого становления и роста. В поздних, наиболее зрелых, текстах («Письма келейные», «Письма посланные», «Наставление христианское», «Краткие нравоучительные слова», «Сокровище духовное, от мира собираемое») Задонский святитель цитирует выражения И. Арндта, как и выражения иных источников, по памяти и в значительно меньшей степени, свт. Тихон постепенно обретает все большую творческую свободу и самостоятельность в русле святоотеческой традиции.

2) Учение BWC содержит стройное теософское учение, сознательно завуалированное И. Арндтом, в результате чего оно оказывается полиморфным (допускающим ряд различных интерпретаций). Свт. Тихон не воспринимает теософский «стержень» BWC (учение о познании человеком тайн бытия через «внутреннее Слово» в своей душе), но кладет в основу ИХ альтернативную линию, имеющуюся в самом BWC как дополнительная схема и допускающую святоотеческую интерпретацию: богопознание и познание своей греховности ведут человека к подвигу покаяния и жизни во Христе.

3) Свт. Тихон не полемизирует с И. Арндтом, не подражает ему, но принимает его заботу об утверждении деятельного подхода к духовной жизни и дает самостоятельную, творческую интерпретацию его учения. Это

⁸³ Luther M. Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrifft // Predigten und Schriften 1523. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 11. S. 401-416. Ders. Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken. 27 August 1525 // Predigten über das 2 Buch Mose. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 16. P. 363-393. Ders. Predigt am Tage der Beschneidung, nachmittags. 1 Januar 1532 // Predigten des Jahres 1532. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 36. P. 8-23.

⁸⁴ Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Издание электронное, исправленное. Фонд «Лютеранское Наследие». 1998-2000. URL: http://www.lhf.ru/pdf/BOFC6_1.pdf (дата обращения 09.06.20).

⁸⁵ Пуфендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному: Русский перевод 1726 г. / Лингвистическое издание. Т. I. [Текст перевода]. СПб.: Нестор-История, 2011.

⁸⁶ Холл Джозеф. Иосифа Галла, епископа оксфордского, внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какуюнибудь вещь. Перевод с латинского. М.: В Типографии Компании Типографической, 1786.

интерпретация проясняющая, уравнивающая, дополняющая, ликвидирующая внутренние разрывы, очищающая, избирательная, обогащающая, глубоко народная, *радикально трансформирующая* концепцию И. Арндта на основе святоотеческого Предания (в основном, учения свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого и Макариевского корпуса).

4) Духовный опыт свт. Тихона представляется соответствующим традиции восточного монашества. Таулеровская логология И. Арндта, его мистика «темной ночи души» и «божественного мрака», лежащие в русле панентеизма и авиценнизированного августинизма, заменяются в текстах и опыте свт. Тихона на макариевскую пневматологию и мистику Божественного Света как органичную часть теистического древнецерковного учения о Домостроительстве Пресвятой Троицы и Таинстве Крещения, основанном на этом Домостроительстве.

5) Вайгелианское учение И. Арндта о «внутреннем Слове» свт. Тихон заменяет на учение, основанное на его опыте церковной жизни: слово Священного Писания может быть настолько глубоко усвоено умом и сердцем человека, что в деятельном молитвенном уединении содействием Святого Духа переходит в реальную мистическую беседу Бога с человеком в библейской семантике и образности; на уровне же межсубъектном Слово Божие созидает Церковь, становясь содержанием словесного общения христиан и являя идеал жизни Христа для всеобщего подражания и взаимного научения христианами друг друга.

6) Свт. Тихон несомненно воспринимает и расширяет важнейший принцип И. Арндта: жизнь христианина должна быть практическим осуществлением содержания Священного Писания и Катехизиса. Святитель расширяет эту идею: все богатство Предания Церкви (смыслы Писания, история спасения человечества, догматы, Таинства церковные, учение о молитве и литургическое предание, этика, аскетика, мистика, учение о проповеди и пастырстве, учение о взаимных обязанностях христиан в церковном единстве) в той или иной форме должно быть воплощено в жизни каждого христианина, даже простолюдина. Этот вектор, намеченный в его творчестве, стал вкладом в церковное Предание. Но

если И. Арндт в русле спиритуализма рассматривает Писание и Катехизис лишь как символы внутренней жизни человека, то свт. Тихон преодолевает этот спиритуализм и стремится реально воплотить опыт Церкви в жизни христианина.

7) Свт. Тихон заинтересовался сочинением И. Арндта и использовал его по следующим причинам: а) в России XVIII в. не было *глубокого и краткого учения о духовной жизни для мирян на общедоступном языке*, кроме текста И. Арндта; б) И. Арндт делал *тремякратный акцент* на, в сущности, библейской и святоотеческой этике: христианство есть *дело, опыт и внутренняя жизнь*, что было врачевством для формализма эпохи; в) И. Арндт настаивал на воплощении полноты христианства в каждом человеке, что совпало со стремлением свт. Тихона всесторонне осуществлять Евангельское учение.

8) И. Арндт глубоко интегрирован в тенденции Нового времени и «продвигает» их, свт. Тихон, живя в Новое время, оказывается выше его ограниченности, не только являя пример святого (обоженного) человека, при жизни вошедшего в вечность, но и предлагая сбалансированное богословское учение, преодолевающее, в частности, индивидуализм Нового времени на основе следующей идеи: путь к индивидуальной полноте бытия лежит через приобщение к Церкви, к ее опыту и ее единству.

Степень достоверности и апробация результатов. Достоверность результатов диссертационного исследования обеспечивается опорой на собрание источников и литературы, репрезентативное для представления избранной темы, а также применением группы научных методов, соответствующих целеполаганию работы. Ряд тезисов работы апробирован автором в выступлениях на Ежегодной богословской конференции ПСТГУ (2018), Международном форуме «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» (2010, 2012, 2016, 2017, 2018), на Епархиальной конференции Липецкой и Елецкой епархии, посвященной 225-летию кончины свт. Тихона Задонского (2008), в разработке и проведении учебного курса «Русская патрология» для бакалавров-теологов Липецкого государственного педагогического университета, имени П. П. Семенова-Тян-Шанского. Основное содержание диссертации нашло свое отражение в главе

монографии и 22 статьях автора, опубликованных в российских научных изданиях, среди которых 15 – в рекомендуемых ВАК рецензируемых научных журналах.

Глава 1. Введение в богословие свт. Тихона Задонского и И. Арндта

1.1. Сочинение И. Арндта как настольная книга свт. Тихона Задонского

Свидетельство рукописей. В ОР РНБ среди рукописных текстов свт. Тихона находится кодекс Ф 359. Д. 285, в котором после текста сочинения «Плоть и дух» (ПД) в ходе исследования были обнаружены⁸⁷ два малых произведения свт. Тихона «Краткое увещание, что всякому христианину от младенчества до смерти всегда в памяти содержать должно» (КУ) и «Краткое увещание како подобает в святые храмы входить на славословие». Ранее они были известны лишь в печатном варианте и датировано было лишь второе сочинение (11 мая 1764)⁸⁸. В найденной рукописи КУ имеется скопированная с подлинника дата его создания: 2 мая 1764 г.⁸⁹ Исследование показывает, что именно в «Кратком увещании, что всякому христианину от младенчества до смерти всегда в памяти содержать должно» (2 мая 1764) впервые в творчестве свт. Тихона появляются выражения, характерные для языка И. Арндта: обращение «возлюбленне» (ср.: ВВС 1.Пр.1), призыв «сообразоваться» Христу (ср.: ВВС 1.Пр.1), «житие и вольное страдание Христово разсуждать» (ср.: ВВС 1.Пр.2)⁹⁰. Сам пример соединения размышлений о свойствах Бога, примере жизни Христа и «четырех последних» (КУ 3.1-3) имеем в ВВС 2.8.6-13, хотя термин «четыре сия» (смерть, суд, ад, Царство небесное) встречаем у свт. Петра Могилы («Исповедание» 1.122)⁹¹ с аналогичным с ВВС 2.8.10-13 смысловым наполнением. В предшествующих сочинениях свт. Тихона арндтовских реминисценций не встречается, святитель опирается, в основном, на «Духовный регламент»: в «Инструкции для Новгородской семинарии», 1861 г., 5 ссылок на ДР и не менее 10 реминисценций из него⁹²; в указе от 9 августа 1763 г.

⁸⁷ Присутствие в Ф 359. Д. 285 текста «Плоть и дух» было известно иг. Николаю (Павлыку). См.: Николай (Павлык), игумен. Грех и добродетель по учению свт. Тихона Задонского. Издание 2-е, исправленное и дополненное. М.: Русский хронограф, 2011. С. 219.

⁸⁸ Казанский П.С. Труды свт. Тихона 1-го по управлению Воронежскою паствою // Прибавление к твор. св. Отцев. 1862 г. Ч.21, Кн. 2, С. 181-223.

⁸⁹ ОР РНБ. Ф.359 /Колобов/ Д. 285. Л. 268 (285).

⁹⁰ ППС, Т. I, С. 101.

⁹¹ Петр (Могила), свт. Исповедание. С. 107.

⁹² Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Ранние произведения Св. Тихона Задонского и эволюция его взглядов // «Вестник Русской христианской гуманитарной академии», год 2018, том 19, выпуск 1. С. 63-72.

о чтении духовенством Нового Завета и инструкции от 1 сентября 1763 г. для учителей славянских школ святитель говорит на языке ДР: следует познавать «волю Божию»⁹³, «обучать... честнаго жития, страху Божию», без которого грамота «как безумному меч»⁹⁴. Указ свт. Тихона от 18 декабря 1763 г. указывает время создания сочинения «Должность священническая»⁹⁵. Этот текст опирается на «Исповедание» свт. Петра Могилы (особенно, учение об Исповеди), причем, о таинстве Крещения еще не говорится в терминах «нового рождения», таким образом, арндтово учение свт. Тихон при написании этого текста еще не усвоил⁹⁶.

Итак, свт. Тихон познакомился с учением И. Арндта между 18 декабря 1763 г. и 2 мая 1764 г. И уже в тексте от 11 октября 1764 г. «Прибавление к должности священнической» (пп. 2-3)⁹⁷ мы встречаем арндтовские выражения: «жаление», «сокрушение» сердечное (ср.: 1.4.1 Т 30)⁹⁸; «жалостна» Богу людская неблагодарность (ср.: 2.33.4 Т 699-700; 2.9.24 Т 526); Бога надлежит любить более всего на свете (ср.: 1.18.7-9 Т 161-162); за грехи Бог ниспосылает всякую «казнь», «брани», «глады» и т.д. (ср.: 2.33.6 Т 701).

Самую суть арндтовской нравственной проповеди свт. Тихон обширно воспроизводит в проповеди на Успение Богородицы, 1765 г.⁹⁹, используя и метод И. Арндта проверять каждый пункт веры жизнью человека (ВВС 2.4.4-7; 3.1.6-8): «Веруешь Евангелию... для чего не повинуюешься Евангелию?» (Слово 9, на Успение, 1765).

Таким образом, свт. Тихон Задонский после 18 декабря 1763 г. знакомится с учением И. Арндта и к 2 мая 1764 г., по-видимому, уже знает ВВС 2.8.6-13, т.к.

⁹³ Олейников Т. Святитель Тихон в Воронеже // Воронежская старина. Выпуск 14. С. 25.

⁹⁴ ПСС, Т. I, С. 242.

⁹⁵ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 403-404. В указе святителя от 10 декабря 1763 г. еще нет речи о «Должности священнической»: Олейников, Т. Там же. С. 34-35.

⁹⁶ Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Ранние произведения Св. Тихона Задонского и эволюция его взглядов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2018. Т. 19, выпуск 1. С. 63-72.

⁹⁷ Казанский П.С. Труды свт. Тихона 1-го по управлению Воронежскою паствою // Прибавление къ твор. св. Отцев. 1862 г. Ч.21, Кн. 2, С. 186.

⁹⁸ 1.4.1 Т 30 означает ВВС (Т) 1.4.1, С. 30, т.е. ВВС в переводе С. Тодорского, книга 1, глава 4, пункт 1, страница 30. В дальнейшем тексте везде обозначение Т и последующее число означает номер страницы по изданию ВВС в переводе С. Тодорского (1735).

⁹⁹ Святитель собственноручно подписывает рукопись: «сказано 1765 года», НИОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Д. 1. Л. 59.

строит аналогично текст КУ 3.1-3. К 28 августа 1765 г. свт. Тихон обширно, хотя и своими словами, проповедует суть этического пафоса И. Арндта: сделать веру плодоносной, осуществить ее содержание в жизни индивида, но усиливает его призывом к евангельскому милосердию.

Манускрипт НИОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Д. 2, с текстом еще одной версии «Плоть и Дух», содержит на последних листах выписки из ВВС рукой свт. Тихона:

«Аще бы кто добродетель возмогл узрети, узрел бы ю яснейшую быти паче денницы... язычники Платон, Аристотель, Цицерон и Сенека глаголют. *Арн: гл: 37 К: 1 pag: 348*». «В молитве подобает просити. Дабы образ Божии, си есть, вера, надежда, любовь, смирение, терпение, страх Божии, возставился: молитва, Отче наш. Имасть ли единое имя Божие святитися, убо твоему имени и гордости уничтожитися потреба. Имасть ли Царствие Божие приити, убо царствию сатанину въ тебе разоритися потреба: имасть ли Божия воля творитися, убо воле твоеи уничтожитися потреба. etc А еже просити Христос Спаситель наш повелел нам, сие человеколюбивый Богъ небесный Отец наш, благоизволительно подаст нам. *pag: 422*»¹⁰⁰.

Эти тексты мы, действительно, находим на страницах 348 («К: 1» - книга 1-я) и 422 издания ВВС в переводе Симеона Тодорского (Галле, 1735 г.) на народный¹⁰¹ русский язык, что неопровержимо доказывает, что свт. Тихон читал именно эту версию (Т) сочинения И. Арндта. Поскольку же выписки из ВВС (Т) расположены после текста ПД (1767), то сделаны они были в 1767 г. или позднее.

Свидетельство черновики. В августовском выпуске журнала «Странник», 1861 г., была опубликована «Глава о украшении суетном», являющаяся черновиком §§ 62-68 ИХ¹⁰². Исследование показывает, что в кодексе НИОР РГБ. Ф609. К. 1 Д. 4. Л. 64–102 содержится черновик §§ 419-427 ИХ (по этой рукописи черновик § 419 «О грехе» был напечатан в ПСС 1875¹⁰³); в кодексе же НИОР РГБ.

¹⁰⁰ НИОР РГБ. Ф.609. К.1. Д. 2. Л. 119 об.

¹⁰¹ Челбаева. Т. «Русские книги» из Галле в дискурсе формирования русского литературного языка нового типа. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.) vorgelegt der Philosophischen Fakultät II Institut für Slavistik und Sprechwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 2015. С. 242-250. URL: <https://d-nb.info/1116950537/34> (дата обращения 30.01.19).

¹⁰² Тихон Задонский, святитель. Глава о украшении суетном. Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый священником, М.Б. Василием Гречулевичем. СПб., 1861. Август. Отдел 2. С. 43-50.

¹⁰³ ПСС, Т. I, Примечания к I тому, № 30, С. XIII.

Ф.317. Д. 50 – черновик §§ 500-507 ИХ (исправления, зачеркивания и вынос библейских ссылок на поля, что характерно для черновиков святителя, свидетельствуют о том, что это черновик, хотя он очень близок к окончательной версии)¹⁰⁴. Черновик §§ 419-427 занимает 132-136 тетради, а черновик §§ 500-507 – 150-151 тетради текста, о чем свидетельствует тетрадная нумерация на полях, проставленная рукой свт. Тихона. Итак, черновик ИХ был огромным текстом, содержащим более 151 тетради, т.е. 1208 листов.

В черновике § 419 имеем: «смотри главу о грехе, и главу о страсти и слепоте *первья книги*»¹⁰⁵. Черновик, следовательно, содержал 2 книги, 1-я книга включала, в частности, главы «о грехе», «страсти и слепоте», «о украшении суетном» (§§ 62-68). В черновиках § 420 читаем: «Смотри еще гл: о терпении, благодарении и уском пути *первья книги*»¹⁰⁶, § 426: «смотри еще главу о терпении: главу о уском пути *первья книги*»¹⁰⁷, § 501: («мудрость»): «смотри еще главу вторую *первья книги первья статьи*»¹⁰⁸. Черновик ИХ, следовательно, имел структуру, близкую к строению беловика: разделение на две книги, статьи, главы, параграфы; тематика, порядок ряда глав, их нумерация внутри статей (черновик §§ 500-507 составляют главы 9-11 некоей статьи, §§ черновика свт. Тихон не нумеровал). При создании беловика не изменился целостный замысел, намеченный в черновике.

Таким образом, черновик ИХ оказывается «близнецом» белого варианта по объему и макроструктуре¹⁰⁹ и столь обширным текстом, что в нем невозможно видеть семинарские уроки свт. Тихона в Твери. Ни в Твери (ректорство, настоятельство, 1759-61), ни в Новгороде (в бытность викарием, 1761-63), ни в Воронеже (на кафедре, 1763-67) – в годы административных дел – черновик не мог возникнуть. Только 1768-69 гг. (Толшев и Задонск) с их молитвенным

¹⁰⁴ Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Тайны черновиков Св. Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. 2017, №2. С. 47-52.

¹⁰⁵ НИОР РГБ. Ф609. К. 1 Д. 4. Л. 69 об.

¹⁰⁶ НИОР РГБ. Ф609. К. 1 Д. 4. Л. 77 об.

¹⁰⁷ НИОР РГБ. Ф609. К. 1 Д. 4. Л. 101 об.

¹⁰⁸ НИОР РГБ. Ф.317. Д. 50. Л. 2 об.

¹⁰⁹ Подробнее см.: Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Тайны черновиков Св. Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. 2017, №2. С. 47-52.

уединением позволили создать огромный черновик (более 151 тетради), чтобы в 1770-71 гг. переработать его в еще более объемный беловик (лишь одна из 15 статей беловика, ИХ 2.5, содержит 51 тетрадь¹¹⁰). Данная датировка создания черновика дополнительно подтвердится ниже.

Сплошной подсчет реминисценций. Тотальная сверка параграф за параграфом ИХ с ВВС открывает нам все новые арндтовские следы, например, первые 50 §§ дают следующие совпадения (ИХ / ВВС / иные совпадения):

«Любезный христианине», «возлюбленный христианине» (ИХ § 27.47 / ВВС 1.19.17). Писание должно быть плодотворно, оно есть «правило» нашей жизни (§§ 1, 8 / 2.41.1 / «Первое учение отроком»¹¹¹), оно разделяется на Закон и Евангелие (§§ 4-5 / 1.4.1), не может обмануть (§ 6 / 1.14.9), через него Бог говорит каждому (§ 9 / 1.6.7 / св. Златоуст, Бес. 2 на Мф, п. 5)¹¹², оно не должно быть «внешней хартией» (§ 10 / 1.6.2), Писание есть семя (§ 10 / 1.3.4), оно говорит к душе, т.к. грешит душа, а не руки (§ 11 / 1.41.22), его слово нужно заключить внутри сердца (§ 13 / 3.15.1), от рассуждения Писания создается молитва (§ 13 / 2.34.6), Писание и совесть (закон естественный) совместно обличают человека вне и внутри (§ 14 / 1.34.7; 1.7.1, свт. Василий, на Пс 37¹¹³), Писание есть елей для души (§ 15 / 2.48.5). Страх Божий очищает от любви к миру и ведет к любви Божией и премудрости (§§ 17-18, 21 / 1.28.5; 3.18.3, свт. Василий «На начало притчей»¹¹⁴), премудрости учатся в «школе Духа Святого», в сердце (§§ 19-20 / 3.Пр.4, 3.15.11-12), благочестивые гонимы (§ 23 / 2.44.3), премудрость как и все доброе от Бога исходит и к Богу ведет (§ 24 / 1.31.4), мудрость бывает плотская и духовная (§ 25 / 1.4.1), премудрость есть богопознание и богопочитание (§ 26 / 1.21.5 / Платон (Левшин), иером. «Православное учение...»¹¹⁵). Природа позволяет нам видеть бытие и свойства Бога (§ 27 / 4.1.1-6; 4.2.1-40), страдания Христа являют нам свойства Бога (§ 27 / 2.19.1-10); случаи из жизни поясняют нам духовные предметы (§ 27 / 4.Пр.5 / Псевдо-Макарий 15.28¹¹⁶). Бог судит человека по расположению сердца (§§ 28, 31, 33-36 / 1.33.2; 2.4.3,6); христианин ищет славы Божией и пользы ближнего (§ 32 / 1.33.2); нужно молиться о созидании в нас

¹¹⁰ НИОР РГБ. Ф609. К. 1 Д. 3.

¹¹¹ Феофан (Прокопович), архиеп. «Первое учение отроком». Римник, 1734. Л. 57 об.

¹¹² Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VII. С. 24.

¹¹³ «Словеса, глаголет Василий великий, священнаго Писания на суде Христовом предстанут» (ИХ § 14) См.: Василий Великий, свт. Беседа на Псалом 37.1 // Творения. Т. 1. С. 546.

¹¹⁴ Василий Великий, свт. Беседа 12. На начало Книги Притчей, 4. Творения. Т. I. С. 975.

¹¹⁵ Православное учение, или сокращенная христианская богословия. К читателю, Эпиграф: Прем 9. Оборот листа перед С. 1.

¹¹⁶ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 118.

сердца нового (§§ 36, 39 / 2.4.1), сердце же без благодати зло (§ 29 / 1.2.3-8), человек без Бога крайне слаб и слеп (§§ 7, 13, 39, 44.7, 50 и т.д. / 1.41.31-32), в сердце человек ставит себя богом, идолом (§§ 43, 49 / 4.2.40.3), почитает вместе с дьяволом себе вместо Бога (§ 44.3 / 1.2.1), противится Богу (4.2.40). Злого языка не избежал и Христос (§ 37 / 2.17.1-2), язык отрыгает яд сердца (§ 37 / 1.30.8). Согрешающий Бога «бесчестит» (§ 44.2 / 4.2.39.3-4), грех есть дьявольское семя и грешащие есть дети дьявола (§ 44.8 / 1.2.3-4). Человек должен иметь истинное покаяние (§ 44.4 / 1.Пр.1) и истинную и живую веру (§ 7 / 1.Пр.1), приносящие плоды из сердца (§ 34 / 1.Пр.1; 2.4.2). В борьбе с грехом следует удаляться развращенных людей (§ 45 / 1.23.1), укоренившиеся привычки трудно исцеляются (§§ 46-48, 50 / 1.20.9 / св. Златоуст, Бес. 7.7 на 2 Кор¹¹⁷; Августин, Толк. на Пс 30¹¹⁸), страсти есть идолы (§ 49 / 2.7.6; 2.22; 3.22.13), надлежит испытывать свое духовное состояние (§ 50 / 2.1.6), помнить смерть, суд, муку и блаженство (§ 50 / 2.8.10-13), выйти из Содома мира сего и не обращаться вспять как жена Лота (§ 50 / 1.6.2; 1.28.5).

Мы видим, что сплошное «прохождение» текста ИХ (§ 1-50) дает почти «сплошное» наличие арндтовского элемента. Последовательная проверка *каждого из 531* параграфа ИХ показывает, что арндтовские образы, выражения, мысли встречаются *почти в каждом* §§, кроме небольшого числа, чаще всего, очень кратких, пояснительных (например, §§ 1, 3 – что есть Библия, § 30 – что значит иметь «едино сердце и едину душу», § 117 – что такое лихва или процент), либо затрагивающих отдельные этические темы (например, § 99 – леность, §§ 106-107 – пьянство¹¹⁹). Но и в, казалось бы, «не арндтовских» темах нередко проявляется язык ВВС: праздность – причина зол, т.к. сердце не может быть праздно, природа не терпит пустоты (§ 100, ср.: ВВС 4.1.3.8; 3.16.2-3). Большинство же §§ ИХ содержит 2-3 и более реминисценций из ВВС (Т), итак, в ИХ содержится более 1500 реминисценций из текста И. Арндта.

Свт. Тихон пользуется текстом И. Арндта как духовной энциклопедией, делая «выжимки» по ряду вопросов (терпение, покаяние, утешение, смирение, см. § 1.1 предлагаемой работы), но использует не все. В черновике § 419 ИХ

¹¹⁷ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. X. С. 543.

¹¹⁸ PL 36. Col. 238.

¹¹⁹ В таких этических §§ свт. Тихон часто рецепирует учение свт. Иоанна Златоуста (§ 107.6: «Пьянство – демон добровольный», ср. ПД), свт. Василия Великого (§ 119-120 – о лихве), либо самостоятельно разрабатывает тему.

святитель говорит об «образе сатаны», «образе дьявола» в грешнике¹²⁰, в беловике исключает эти выражения ВВС и никогда к ним не возвращается; в черновике § 421 учит исцелять раны греха «верою приложив к себе» «язвы Христа»¹²¹ (ср.: ВВС 1.8.16; 2.1.1 и 3.19.4), в беловике исключает эти выражения, но возвращается к этой теме в позднем «Сокровище духовном» (СД § 55)¹²². Несомненно, чтобы понять, как рецепировал свт. Тихон ВВС требуется системный анализ отношения теологии германца к теологии русского святого, что делает необходимым рассмотреть и иные источники мысли свт. Тихона, что мы вскоре и осуществим.

Работа с текстами. Исследование показывает, что почти все §§ сочинения «Плоть и дух» (ПД) были переработаны свт. Тихоном в аналогичные §§ ИХ и стали основой для ряда глав (например, ПД § 3 «Злоба» в ИХ § 87-90 главы «О гневе и злобе»; ПД § 4 «Зависть и вражда» в ИХ §§ 78, 81-83 главы «О зависти»; ПД § 5 «Осуждение и оклеветание» в §§ 91-94 главы «О клевете и осуждении» и т.д.). ПД задает крупные блоки структуры ИХ¹²³. Для ИХ1: *богопознание* (ср.: ПД §§ 1, 31) - *грехи* (ср.: ПД §§ 2-14) – *покаяние* (ср.: ПД § 15-16) – *добродетели* (ср.: ПД §§ 19-29, 32, 33) и для ИХ 2: *христианские должности* (ср.: ПД § 17-18, 30)¹²⁴. Сопоставление показывает, что §§ ПД перерабатывались в черновик ИХ, а последний – в беловик:

ПД §9 «Украшение женское»	Черновик ИХ: «Глава о украшении суетном» («Странник», авг. 1861)	ИХ: глава 4 (1.1.3.4) «О суетном и прелестном украшении» § 64
« ибо, чего для жены лица своя украшают?»	« ибо ради чего они тое делают?»	« Ибо ради чего оне делают сию безделицу?»
Причины сыскать не можно иной, кроме того,	Причины другой сыскать невозможно , как только	Причины другой сыскать невозможно , какъ только

¹²⁰ Тихон Задонский, святитель. О истинном христианстве (часть черновика 5-й статьи 2-й книги). НИОР РГБ Ф609, К.1 Д. 4 лл. 64-102.

¹²¹ Тихон Задонский, святитель. О истинном христианстве (часть черновика 5-й статьи 2-й книги). НИОР РГБ Ф609. К.1 Д.4. ЛЛ. 64-102.

¹²² Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Иоганн Арндт и черновики святителя Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. 2018. №2. С. 35-38.

¹²³ Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. «Плоть и дух» и ранние произведения Св. Тихона Задонского как основа для его сочинения «Об истинном христианстве» // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 38-50.

¹²⁴ В §§ 1.3; 1.4 данного исследования мы установим источник указанной структуры ПД и ИХ.

чтобы людям показаться»	чтобы людям показаться, или что худше, понравится и в любовь <i>вкрасться»</i>	чтобы людям показаться, или, что худше <i>того,</i> понравится и в любовь <i>войти»</i>
--------------------------------	--	---

При создании ИХ свт. Тихон использовал и тексты малых своих сочинений: «Слово о спасительном Божиим к роду человеческому смотрении...» (1763-64 гг.) легло в основу § 338, «Молитвы из псалмов» – § 335, «Христос грешную душу к себе призывает» – §§ 141; 342.5, «Воздыхания грешных души ко Христу, Сыну Божию» – §§ 336-337, 339 ИХ.

Но при написании и ПД (1767), и ИХ (1768-71 гг.) свт. Тихон неизменно пользовался и текстом И. Арндта (Т)¹²⁵:

И. Арндт, ВВС (Т)	ПД § 30 «Терпение»	ИХ 1.2.3.6 «О Терпении»
2.44.1 «Истинное христианское терпение таковая есть добродетель , егда кто, во всякой печали и скорби , от неяже никимже обичаинимь посредством убегти мощно есть, на волю Божию спускается , и тоежде совершится на себе попускает, <u>и изволяет первее вся страдати, нежели противу Бога роптати, или отпасти от него»</u>	«Терпение добродетель, во всяком страдании возлагающаяся на волю Божию и святыи Его промысл»	§213 «Терпение убо есть добродетель, которая во всякой противности, <u>печали и скорби</u> приключоющейся, предается воли Божией, <u>и изволяет все страдати паче, нежели пред Богом согрешити»</u>

Мы видим, что 1) на основе ВВС создается ПД, 2) затем ПД и ВВС вместе используются для создания ИХ (подчеркивание показывает тексты ВВС, не использованные в ПД, но позднее добавленные в ИХ); 3) в ИХ тенденция к увеличению арндтовских заимствований; 4) свт. Тихон делает столь точные выписки, что явно имеет ВВС перед глазами; 5) в теме «Терпения» (§§ 213-214) свт. Тихон делает «выборку» из различных глав ВВС (2.44; 2.46), т.е. проводит

¹²⁵ Гавриил (Мельников), иеромонах. Сочинение Иоганна Арндта как настольная книга святителя Тихона Задонского // Материалы XXVIII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, 2018 г. С. 121-125.

поиск нужных ему мест в тексте И. Арндта и «сводит» их в нужном ему месте и порядке. Действительно в § 213-215 ИХ святитель выбирает более 20 фрагментов из BWC 2.44-47:

BWC	ПД § 30	ИХ § 214-215
2.44.1 Определение терпения	«Разсуждение о терпении» (заголовок), определение терпения	§ 213 определение терпения
2.46 «Вины возбуждающие к терпению...» (заголовок)	«Причины, к терпению возбуждающие» (заголовок)	«Причины, к терпению возбуждающие» (заголовок)
2.46.1	§ 30.1	§ 214.1 BWC и ПД
<u>2.45.3</u> ; 2.44.12	тема отсутствует	§ 214.2
2.46.3	§ 30.9	§ 214.3 BWC и ПД
2.46.5	§ 30.12	§ 214.4 BWC и ПД
<u>2.45.6</u>	§ 30.7	§ 214.5 BWC и ПД
2.46.9	отсутствует	§ 214.6
2.46.6 , 2.45.5	отсутствует	§ 214.7
<u>2.45.4</u>	§ 30.10-11	§ 214.8 ПД арндтовское
2.46.10	§ 30.14	§ 214.9 BWC и ПД
2.46.10	§ 30.15	§ 214.10 BWC и ПД
По мотивам 2.57.12-13	§ 30.16 и §30.8	§ 214.11 ПД по мотивам BWC
Тема отсутствует	§ 30.17	§ 214.12 ПД уникальное
Тема отсутствует	§29 «Отеческое Божие наказание» Златоуст	§ 214.13 уникальное и Златоуст из ПД
2.44.6	§ 30 Златоуст	§ 214.14 BWC и Златоуст из ПД
2.44.2	§ 30.2	§ 214.15 BWC и ПД
По мотивам BWC 1.16.5; 1.27.11 и Златоуста из ПД § 30.5	§ 30.5 Златоуст; § 30.6 Златоуст	§ 214.16 BWC и Златоуст из ПД
2.9.25	отсутствует	§ 214.17
По мотивам главы 1.19	отсутствует	§ 214.18
Отчасти по мотивам	отсутствует	§ 214.19

2.44.8,11; <u>2.45.7</u>		
Тема отсутствует	§ 30.19	§ 214.20 ПД уникальное
Тема отсутствует	§ 30.20 «снисходя умом во ад»	§ 214.21 ПД уникальное
<u>2.45.7</u>	§ 30.21	§ 214.22 ПД арндтовское
<u>2.45.6</u>	§ 30.22	§ 214.23 ПД арндтовское
<u>2.45.7</u> , 2.46.6 (ср.: 2.47.14)	§ 30.23+30.18	§ 214.24 ПД арндтовское
2.44.9-11	отсутствует	§ 214.25
2.47.7	§ 30.13	§ 214.26
2.46.12; 2.46.14	отсутствует	§ 214.27

Мы видим, что 1) для создания 27 пунктов § 214 ИХ используются главы 2.44-47 ВВС, особенно 2.45-46, а также ПД, ранее созданный на основе тех же глав ВВС; 2) «каркасом» для ПД становятся соединенные каркасы ВВС 2.45 и 2.46, затем ПД становится «каркасом» для ИХ (см. жирный шрифт в таблице), с перестановкой и расширением пунктов, добавлением новых пунктов из тех же глав ВВС 2.45-46, а также 2.44, 2.47, и новых авторских пунктов, как созданных по мотивам ВВС и св. Златоуста, так и оригинальных; 3) пункты ПД иногда входят в ИХ без изменений, уже неся в себе арндтовский элемент («ПД арндтовское», см. таблицу) или являясь оригинальными («ПД уникальное»), но чаще расширяются новыми арндтовскими выражениями («ВВС и ПД»), а иногда златоустовская мысль из ПД синтезируется с новым расширением из ВВС («ВВС и Златоуст из ПД»); 4) Таким образом и при создании ПД, и, особенно, при написании ИХ свт. Тихон, по крайней мере иногда, делал «выжимку» из ряда глав ВВС, извлекая все полезное для раскрываемой темы, но некоторые элементы дополнял, глубоко усвоив мышление и язык И. Арндта («по мотивам ВВС») и св. Златоуста («по мотивам Златоуста»); 5) присутствие арндтовского элемента при переходе от ПД к ИХ неизменно возрастало. 6) Исследование показывает, что, в действительности, свт. Тихон неоднократно делал указанные «выжимки», полагая и иные главы ВВС в основу глав и §§ ИХ (§§ 140-143 «Бог призывает на покаяние», особенно § 142, «собраны» из пунктов ВВС 2.8; § 146 «Утешение

кающимся» собран из тезисов ВВС 2.9 с дополнениям из 2.2; глава о «Смирении» §§ 183-185 собрана из ВВС 3.20 и т.д.).

Расшифрованный нами черновик § 419-427 ИХ показывает, что число заимствований у И. Арндта росло и при переработке черновика ИХ в беловик:

И. Арндт 2.17.1	Св. Тихон § 423 черновик	Св. Тихон §423 беловик
Что же рещи о Давиде... к нему же вси злоречивии языки, уязвляющия стрели своя низпущали...	Сколко Давид царь и пророк Божий,	Сколко на Давида святого, царя Израилева, и пророка Божия, бросали враги его ядовитых отъ лживаго языка своего стрел , псалмы его показывают...
Колико пострадал Иов праведный от злоречивых другов своих гл 4. Даниил пророк чрез ложния уста в ров лвов ввержен был, аки в отверстыи гроб»	Сколко Иов праведный от другов своих пострадал? Даниила пророка ложная уста в' ров левский ввергнули».	Даниила пророка лживый язык в' ров ко лвам, как во гроб , ввергнул».

Свт. Тихон сокращает в беловике пример Иова из ВВС и добавляет арндтовские метафоры «языков как стрел», «львиного рва как гроба», сперва не вошедшие в черновик¹²⁶. В черновой версии § 423 имеется около 7-ми реминисценций ВВС, в белой – около 9-ти, в черновике §§ 62-68 – не менее 9, в беловике – не менее 35. Таким образом, число реминисценций из ВВС (Т), при переработке черновика в беловик, как и при переработке ПД в ИХ неуклонно возрастает, и оно в беловике должно быть очень высоким.

Итак, свт. Тихон перерабатывал ранние свои тексты (ПД, «Слово о смирении» и др.) в черновик ИХ, затем черновик – в беловую версию, при этом на всех этапах работы¹²⁷ текст И. Арндта использовался в режиме

¹²⁶ Сочинение Иоганна Арндта как настольная книга святителя Тихона Задонского // Материалы XXVIII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, 2018 г. С. 121-125.

¹²⁷ Нетрудно показать, что тексты «Воздыхания грешныя души ко Христу, Сыну Божию» (ПСС, Т. I, С. 212-215), использованные в §§ 336-337 («Воздыхание I», «Воздыхание III»), 339 ИХ («Воздыхание II»), сами созданы на основе ВВС 2.12.(5-7) («Воздыхание I»), и ВВС 2.1.6 («Воздыхание II»), ВВС 2.39-40 («Воздыхание III»). Причем, текст свт. Тихона «Спасителю... дай мне ум... дай мне сердце... дай мне очи... уши... уста» (§ 336.8) стал трансформацией молитвы Фишера, генерального суперинтенданта Лифляндии (ВВС 2.12.(5-7)), добавленной в текст ВВС, начиная с Рижского издания 1679 г., и вошедшей в перевод С. Тодорского (Т 549-553). Прочие молитвы Фишера С. Тодорский не включил в свой перевод. О молитвах Фишера см.: ВВС (1996), S. 53; См.: Соколов П.С. Иоанн Арндт и его сочинение «Об истинном христианстве»: очерк из истории западных исповеданий // Христианское чтение. 1905. №№ 9-10, 12.

ной книги, из которой на каждом этапе делалось все большее число буквальных и переработанных извлечений. Последовательные «выжимки» из ВВС начались в Воронежских текстах (ПД, 1767), умножились и расширились в ИХ (1768-71). Только поздние тексты, «Наставление христианское» (НХ, 1778), «Сокровище духовное» (СД, 1778-1779), «Краткие нравоучительные слова» (КНС, 1780?) свт. Тихон бегло и вдохновенно диктовал, а ИХ тщательно редактировал, что подтверждается автографами ИХ (и «Писем келейных», ПК, 1772) и протографами НХ, СД, КНС, написанными лишь рукой келейника.

1.2. Иные источники идей свт. Тихона Задонского

Прот. Тихон Попов (1916)¹²⁸ и Н. Д. Городецкая (1951)¹²⁹ дают очерки источников учения свт. Тихона, многое в этих очерках гипотетично. Требуют серьезного изучения степень и формы рецепции Задонским святым ряда источников (Библия, литургические тексты, Четьи-Минеи, патерики) и действительность влияния на его мысль иных источников (преп. Максим Грек, свт. Георгий Конисский, последователи преп. Паисия Величковского, Джозеф Холл, Фома Кемпийский, И. А. Гофман, И.-Ф. Буддей, И.-Л. Мозгейм, богословские труды архиеп. Феофана Прокоповича). Здесь мы рассмотрим источники учения свт. Тихона, относительно которых нами были получены новые данные, проливающие свет на исследуемую тему.

Патристика. Понять учение свт. Тихона невозможно без учета его патристических корней. Уже в «Инструкции Новгородской семинарии» (1761) святитель, следуя ДР, рекомендует будущим проповедникам читать свт. Иоанна Златоуста¹³⁰. Первая датированная цитата св. Златоуста встречается у свт. Тихона в «Слове на новый год» (1765), следующие – в «Слове на освящение храма Апп. Петра и Павла» (август 1765), в «Слове к жителям Воронежа о хождении на катехизическое учение» (вторая половина 1766 г.). К 6 апреля 1767 г. святитель подготовил сборник назидательных цитат из Писания, но к июлю 1767 г.

¹²⁸ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 268-296, 389-392.

¹²⁹ Gorodetzky Nadejda. Saint Tikhon of Zadonsk: Inspirer of Dostoevsky. P. 117-123.

¹³⁰ «Инструкция», пункт 9 // Свт. Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2004. С. 402.

дополнил его многочисленными цитатами из св. Златоуста и своими дополнениями, создав таким образом «Плоть и дух» (ПД, 1767)¹³¹. Златоустовские цитаты в рукописи ПД снабжены ссылками, среди которых есть уникальные: «Том 2, страница 259» (Л. 10), «Том 2, страница 247» (Л. 16 об.), «Том: 2, страница 242, поучение 2» (Л. 27), «Том: 11, стран: 16», «Том 11, стран: 383» (Л. 65 об.), «Том 5 на Псал 4», «на Псал 9» (Л. 96 об.)¹³². Таким образом, свт. Тихон имел в Воронеже издание св. Златоуста, содержащее не менее 11 томов. Им могло быть только греко-латинское издание Бернарда де Монфокона (Париж, 1718 или Венеция, 1734)¹³³, т.к. полного перевода корпуса св. Златоуста на славянский язык не существовало¹³⁴, а перевод на русский в той же версии Миня-Монфокона был сделан в 1895-1906 гг.¹³⁵. Именно в 5 томе святитель находит толкование на Псалмы как имеет место у Б. Монфокона, тогда как в издании Дущей-Морелля в 5 томе иное содержание¹³⁶. Уезжая на покой в Толшев, затем в Задонск свт. Тихон не увез издание Б. Монфокона, но взял с собой одну из копий ПД, на основе которой писал черновик ИХ. И мы видим на полях ПД как свт. Тихон из златоустовских флорилегиев, предваряющих каждый § ПД, извлекал и вводил изречения св. Отца в основной текст¹³⁷. Это могло быть только при создании черновика ИХ и не было доработкой ПД, т.к. нарушало бы построение ПД и вносило в него повторы. Текст ПД был златоустовской симфонией, «Монфокон» святителю уже не требовался, т.к. большинство цитат св. Отца вносилось в ИХ из компактного ПД. Но иногда святитель использовал новые цитаты св. Златоуста, отсутствующие в ПД, так крупная вставка из Беседы 8 на 1

¹³¹ Попов Тихон, свящ. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 240-241.

¹³² «Плоть и дух». РГБ Ф. 609. К. 1. Д. 2.

¹³³ Хлынова И. Л. К вопросу о сложении корпуса творений святителя Иоанна Златоуста // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2007. Вып. 2 (18). С. 41-44.

¹³⁴ Соболевский А. И. Иоанн Златоуст в русской письменности. // Православная богословская энциклопедия. Приложение к духовному журналу "Странник" за 1905 г. Петроград. Т. 6, С. 941.

¹³⁵ Хлынова И. Л. К вопросу о сложении корпуса творений святителя Иоанна Златоуста. С. 47.

¹³⁶ Там же, С. 38-40.

¹³⁷ «Плоть и дух». РГБ Ф. 609. К. 1. Д. 2. Л. 7 об. (на полях в текст, основанный на § 21 ПД, вносится цитата из флорилегия к § 21), Л. 96 об. (на полях в текст, основанный на § 26, вносится цитата из флорилегия к § 30).

Тим о наряжающихся в храм женщинах вносится в черновик § 64.3¹³⁸, и без изменений переносится в беловик. Архаический язык этой цитаты свидетельствует о том, что свт. Тихон почерпнул ее из некоего славянского перевода. Действительно, в Задонском монастыре по кончине святого хранились «Толкования на апостольские послания свт. Иоанна Златоуста» (Киев, 1623), принадлежавшие святителю¹³⁹. Но, возможно, свт. Тихон взял с собой и несколько томов Б. Монфокона или сделал дополнительные выписки из св. Златоуста, не вошедшие в ПД, но используемые при написании иных сочинений. Так на полях рукописи ПД (§ 30 «Причины к терпению», Л. 98) святитель приготовил для такой интерполяции тексты из Беседы 31 на Мф и 7-го Послания к Олимпиаде, отсутствующие в ПД. По-видимому, они были включены в черновик ИХ, но вновь удалены из беловика. Свт. Иоанн Златоуст процитирован в ИХ 1 – 68 раз, в ИХ 2 – 48 раз, всего в ИХ – 116 раз. Его цитаты присутствуют уже единожды в КНС 15, 19, 23, ПП 20, СД 14, и мы видим, что, чем позднее произведение, тем меньше цитирование св. Отца. Поздние тексты свт. Тихон создавал все менее опираясь на источники (в СД всего по одной цитате из св. Златоуста, СД 14, свт. Василия, СД 5, и блаж. Августина, СД 54), диктуя келейнику на основе уже наработанного жизненного, писательского опыта и эрудиции.

Свт. Василий Великий начинает цитироваться свт. Тихоном только на покое, начиная с 1768 г., учение к отрокам в «Наставлении о должности христианской родителей к детям, и детей к родителям» (1766) приписывается свт. Василию, но цитируется по его «Житию» и не является оригинальным¹⁴⁰. Самое раннее цитирование святителя обнаруживаем на полях рукописи «Плоть и дух» (РГБ Ф. 609. К. 1. Д. 2), они предназначены для внесения в текст ПД при его переработке в ИХ. На Л.78 встречаем на латинском языке написанный рукой

¹³⁸ Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый священником, М.Б. Василием Гречулевичем. СПб., 1861. Август. Отдел 2. С. 43-50.

¹³⁹ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 277-278. И келейник свт. Тихона свидетельствует, что у Св. Отца имелось несколько книг св. Златоуста в Задонске. Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и И. Ефимова. С. 26.

¹⁴⁰ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения преосвященного Тихона бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского, а потом Воронежского и Елецкого. С. 109-110.

святителя Тихона комментарий свт. Василия на Пс 14¹⁴¹, он предназначен для внесения в текст «Причины возбуждающая к милости» ПД § 23. Действительно, в одноименном § 259 ИХ читаем уже переведенный и интерполированный святителем текст (ИХ § 259.4).

Но на полях ПД встречаем цитаты свт. Василия и на славяно-русском языке (§ 26 «Для чего благочестивыи скорби в мире сем терпят», Л. 83 об, Л. 84), они интерполированы в аналогичный § 205 ИХ (пп. 2, 9). В ИХ мы встречаем 26 цитат (ИХ 1 – 23, ИХ 2 – 3) свт. Василия, весь § 260 ИХ построен на его «Слове к богатым», по одному разу он цитируется в ПП 21 и СД 5. Вновь проявляется тенденция к резкому уменьшению цитирования в поздних произведениях. По какому изданию свт. Тихон делал латинские выписки из свт. Василия, переводя их на русское наречие, ответить пока не представляется возможным. Но известно, что он имел латинскую версию гомилий Макария Египетского (Псевдо-Макария)¹⁴².

Датировать перевод, сделанный свт. Тихоном из Макариевского корпуса с добавлением кратких выводов¹⁴³ не представляется возможным. Прямо ссылается свт. Тихон на Макария 3 раза (в ИХ 1 – 2, в ИХ 2 – 1)¹⁴⁴, но внимательное наблюдение показывает, что русский святой заимствует у Макария множество образов (например, Христа – Живописца, § 27.133, монеты, содержащей образ царя, § 433 и др.), что требует дополнительного исследования.

Блаж. Августин (Псевдо-Августин) в ИХ упоминается 8 раз, цитируется 6 раз (в ИХ 1 – 4, в ИХ 2 – 2); в ПП и СД – по 1 разу, всего в опубликованных текстах свт. Тихона – 8 раз. При этом, 5 цитат даются из псевдоавгустиновой *Soliloquia* (в § 185 - дважды, § 407, ПП 9; СД 54), одна – из толкования на Пс 30 (§ 48), одна – из Книги 10-й о любви (§ 287), одна – без указания источника (§ 83). В

¹⁴¹ Василий Великий, свт. Творения. Т. I. С. 488.

¹⁴² Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 277.

¹⁴³ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения пресвященного Тихона бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского, а потом Воронежского и Елецкого. С. 172-175.

¹⁴⁴ ИХ §§ 27.128; 27.129; 430.

рукописи НХ, описываемой прот. Тихоном Поповым¹⁴⁵, содержалось дополнение из статей СД 51 «пьянство», «о томжде» 1, «о томжде» 2, СД 46-47. После «о томжде» 2 в рукописи имелось дополнение рукой свт. Тихона¹⁴⁶, где он учением блаж. Августина о двух градах подтверждал свою мысль о том, что христиане живут в Вавилоне и Содоме и не должны участвовать в их нечестии (СД 51, «о томжде» 2). Учение блаж. Августина здесь извлекалось из толкования на Пс 61, таким образом, либо свт. Тихон имел толкования блаж. Августина на некоторые псалмы (Пс 30; 61), либо он черпал августиновы мысли из некоего сводного толкования на Псалтырь, быть может, из имевшейся у него книги *Annotationes Michaelis Johann Heinrich in Psalmos et Michaelis Christian Benedikt in proverbialia Salomonis, Halae (1745)*¹⁴⁷. У свт. Тихона были некоторые иные латинские книги¹⁴⁸, в которых он мог находить отдельные полезные цитаты западных Отцов Церкви, но он мог помнить ряд цитат и из курсов богословия Новгородской и Тверской семинарий (в первой он изучал, во второй – преподавал богословие). Это цитаты из свт. Амвросия Медиоланского («Книга о Каине и Авеле», см.: ИХ § 287; НХ 43), блаж. Иеронима (Беседа 1 на Нав, см.: ИХ § 423).

Русское богословие, современное свт. Тихону. Имеет место влияние на учение свт. Тихона «Исповедания» свт. Петра Могилы¹⁴⁹, с которым святитель в славянских школах Воронежской епархии полагает знакомить учеников¹⁵⁰. В «Должности священнической» (18 декабря 1763) учение о таинствах написано по «Исповеданию», но и в ИХ мы имеем немало с ним сближений: это учение о грехе как преступлении закона Божия (ИХ § 40 / «Исповедание» ч. 3, вопр. 16), разделение милости на душевную и телесную (§§ 121, 257 / 2.40), учение о грехах, на небо вопиющих, и грехах притеснения убогих и неоплаты наемникам (§§ 126;

¹⁴⁵ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 237 (примечание 1), 245-247.

¹⁴⁶ Сделанное, очевидно после написания СД 51, т.е. после 1779 г.

¹⁴⁷ Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 277.

¹⁴⁸ См.: Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 277.

¹⁴⁹ Петр (Могила), святитель. Православное исповедание веры католическия и апостольския Церкви Восточныя.

¹⁵⁰ «Инструкция учителям славянских школ», 1 сентября 1763, пункт 18. ПСС, Т. I, С.242-243; Примечание № 31, С. XII-XIII.

124.3 / 3.42), различение молитвы, благодарения и славословия (§ 151.13 / 2.5), учение о «четырех вещах»: смерти, суде, муке и блаженстве (ИХ 1.2.2.1-3 §§ 155-178 / 1.122 / ВВС 2.8.6,10-13); восходящее к Тертуллиану¹⁵¹ учение о том, что имя Божие «само в себе свято» (§ 271.2, 313, 334 / 2.13¹⁵² / св. Златоуст, на Мф Беседа 19.4¹⁵³); учение о плоти, мире, диаволе как важнейших искушающих факторах (§§ 275, 308 / 2.36 / ВВС 1.6.2; 1.36.1).

Но есть пересечения и с «Православным учением...» (1765) иером. Платона (Левшина)¹⁵⁴, будущего митрополита (ИХ / Левшин / ВВС): различение богопознания и богочитания (ИХ § 26 / «Сокращенная богословия», К читателю, Эпиграф); учение о хищении явном, тайном и лестном (§§ 100, 114, 119.10 / ч. 3, § 12); о молитве как причине всякого добра (§ 236 / 3.15), о содействии благодати человеку (§ 276 / 3.15); о внешних формах молитвы (§ 332 / 1.11); о личном усвоении заслуг Спасителя через веру (§ 345 / 2.23 (в) / св. Златоуст, Бес. на Гал, гл. 2, п. 8¹⁵⁵ / ВВС 2.2.1,5,6); о Христе как единственном посреднике (§ 346 / 2.23 / ВВС 2.12.2); о том, что внешнее без внутреннего есть лицемерие (§ 347 / 1.11 / ВВС 1.9.4); что только плодоносная вера есть живая (§ 287 / 2.9 (в) / ВВС 1.Пр.1).

Свт. Тихон и «Духовный регламент». В первом сочинении свт. Тихона Задонского, «Инструкции для Новгородской семинарии» (1761)¹⁵⁶ содержится *пять ссылок на ДР¹⁵⁷ и не менее одиннадцати реминисценций из ДР¹⁵⁸*, таким образом, она является приложением ДР к условиям Новгородской семинарии.

¹⁵¹ Тертуллиан. О молитве, 3 // Избранные сочинения: Пер. с лат. /Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 295.

¹⁵² «Имя Божие по себе самому есть свято». Петр (Могила), свт. Исповедание, 1769, С. 116, ч.2, вопрос 13.

¹⁵³ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VII. С. 222.

¹⁵⁴ Платон (Левшин), иером. Православное учение или сокращенная христианская богословия. Этот текст свт. Тихон использовал в Воронеже в 1766 г. при написании «Наставления о должности... родителей к детям и детей к родителям» (ПСС, Т.1. Примечание №17 к С.114-120). По его свидетельству, эта книга была «у многих в Воронеже» (ПП 44).

¹⁵⁵ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. X. С. 772.

¹⁵⁶ Николай (Павлык), иеромонах. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. Издание второе, исправленное и дополненное. М.: «Русский Хронограф», 2011. С. 274-281.

¹⁵⁷ «Инструкция», пп. 1, 4, 10, 25, 29. См.: Тихон Задонский, святитель. Инструкция Новгородской духовной семинарии // Воронежские епархиальные ведомости (неофициальная часть). 1890. № 13. С. 576-582.

¹⁵⁸ «Инструкция», пп. 2, 3, 4, 9, 6, 10, 12, 23, 25, 26, 30.

«Плотное» использование в самом раннем тексте требует внимания к этому источнику мысли святителя. Все священнослужители в то время были обязаны руководствоваться ДР и «Прибавлением о правилах причта церковного и чина монашеского» как государственным законом. Будучи на Воронежской кафедре (1763-68), свт. Тихон обязывает (указ 24 марта 1766 г.) священников иметь «печатные духовные регламенты», и чтобы «часто бы те... читали и по нему поступали непременно»; а «который поп... регламента иметь не будет» или «в противность того... поступать станет, то с тем яко преступником поступлено будет»¹⁵⁹. В своих указах свт. Тихон постоянно руководствуется канонами Церкви¹⁶⁰, ДР¹⁶¹, указами монархов, в частности, Петра I¹⁶², Екатерины II¹⁶³, Елисаветы Петровны¹⁶⁴, определениями Сената¹⁶⁵ и Синода¹⁶⁶, признавая нормативность для священнослужителей, в силу данной ими присяги, положений этих документов, а также «Соборного уложения», «Генерального Регламента» и иных государственных законов¹⁶⁷. Каноны свт. Тихон ставит явно на первое место среди этих документов¹⁶⁸, но все же не слишком ли покорно святой следует государственному регулированию церковной жизни? Не запугал ли его процесс над сщмч. Арсением Мацеевичем, на котором он присутствовал? Следующие факты говорят о том, что свт. Тихон нашел в ДР положительный потенциал и его применил на практике.

1) В «Инструкции Новгородской семинарии» свт. Тихон заимствовал из ДР мысль: дисциплина и духовное чтение *преобразуют* человека. Упрощенная педагогика ДР преследует духовную цель: учащемуся «грубых нравов» «претвориться аки бы в иного», его «уму просветиться», «воле исправиться». Свт.

¹⁵⁹ Олейников. Т. Святитель Тихон в Воронеже // Воронежская старина. Воронеж: Издание Воронежского церковно-археологического комитета, 1915-16 гг. С. 47-48.

¹⁶⁰ Там же, С. 21-22, 28-29, 32, 61, 84.

¹⁶¹ Там же, С. 7, 9, 10, 16, 21-23, 28-29, 31-32, 47-48, 52, 54, 55, 64, 84-85, 86.

¹⁶² Там же, С. 60-61, 79-80.

¹⁶³ Там же, С. 9, 55-56, 62, 66, 68-71, 71-72, 77-78, 84-85.

¹⁶⁴ Там же, С. 10-11, 27, 70.

¹⁶⁵ Там же, С. 60-61, 62.

¹⁶⁶ Там же, С. 27, 34, 55-56, 60-61, 66, 68-71, 77-78, 79-80.

¹⁶⁷ Там же, С. 55.

¹⁶⁸ Там же.

Тихон в молодости имел мистический опыт, невозможный без внутреннего преображения¹⁶⁹. Идею «претворения в иного» свт. Тихон найдет и у И. Арндта (BWC 1.Пр.1), она станет лейтмотивом его жизни (НХ 39).

2) «Регламент» сходно детализирует цели пастырства и христианства: «Дело... *обращати сердца к покаянию и обновлению жития* есть единого Бога... чрез слово и тайнодействие пастырей»¹⁷⁰.

Община молит о грешнике Бога, «да *умягчит его жестосердие*, и да *сердце чисто сотворит в нем*». Архидиаконом дана власть «в созидание, а не на разорение», он учит «о *покаянии истинном, и всяких... должностях*»¹⁷¹. Священникам следует наставлять: «о *исправлении жития*», укоренять *страх Божий* в сердцах людей; на основе Писания открывать пастве *волю Божию*¹⁷².

За схему: *покаяние – обновление жизни и сердца – исполнение обязанностей* ДР не упрекнешь в формализме¹⁷³, эти верные ориентиры были восприняты молодым архипастырем.

3) Первая часть ДР ломала канонический строй Церкви, но вторая, практическая, его часть, по мнению П. В. Верховского, крупнейшего знатока ДР, «с течением времени покорилась» и «сторонников старины», заслонив собой антицерковный раздел¹⁷⁴. Для начала XVIII века это был полнейший свод того, что нужно было улучшить в жизни Церкви и общества. Нестроения свт. Тихон наблюдал повсеместно, обращение к «рецептам» ДР не было раболепством власти, а было жизненно необходимым для неопытного епископа. Открытие славянских школ, возобновление семинарии, написание «книжечек» для народа было своевременно подсказано ДР¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и И. Ефимова. С. 7, 22-23.

¹⁷⁰ Духовный Регламент. М.: 1818 г. С. 40-41.

¹⁷¹ Там же, С. 42, 45, 53.

¹⁷² Там же, С. 86.

¹⁷³ Таким образом архиеп. Феофан Прокопович «прыгнул» в ДР выше самого себя, т.к. известен его упрощенный взгляд на личное спасение.

¹⁷⁴ Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Р.-н/Д., 1916. Т. 1. С. 492-493.

¹⁷⁵ Мельников Д.В. (Иеромонах Гавриил). «Духовный регламент» в творчестве свт. Тихона Задонского и становление русского языка // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. 2019. №1. С. 42-46.

4) Свт. Тихон умел спорные идеи ДР прилагать к практике весьма разумным образом (указ от 20 ноября 1763): «Коллегиум... в... таком не обретается место пристрастию... в духовных правлениях... быть еще по другому присутствующему»¹⁷⁶. Идею Духовной Коллегии свт. Тихон переносит на местный уровень, проявляя в *раннем тексте* свое фундаментальное свойство: вдумчиво извлекать полезное из всего окружающего (тексты, природа, быт, см.: ИХ § 27; СД).

5) Свт. Тихон не был запуганным рабом власти, он «плотно» применял ДР («Инструкция», 1761) до процесса над сщмч. Арсением (Мацеевичем) (1763), а на покое в Задонске создал проповедь (1769-1770, начало войны с Турцией), столь резко обличающую нравы¹⁷⁷, что она была запрещена Синодом¹⁷⁸. Но уже в 1773 г. он снова напоминает о себе Синоду, дерзновенно прося императорского указа против «масленицы» в Воронеже, что Синод не поддержал. Святитель не только не боится власти, но и, создав энциклопедию духовного преображения (ИХ, 1768-71), видит пользу в административном воздействии на народные нравы. Думается, что здесь святитель являет зрелость, не наивную веру в инструкции и указы, а апостольский практицизм: «пожар» нравов тушится всеми средствами (2 Тим 4:2).

6) Невежество духовенства и паствы было важнейшей частной бедой, которую свт. Тихон преодолевал. ДР указывал: «Простому народу... нужно есть сочинить *три книжицы небольшие* (курсив мой – и. Г.¹⁷⁹)... наипаче *о грехах и добродетелях* и... *должностях всякаго чина*»¹⁸⁰. ДР не ставил епископам в обязанность создавать такие книжечки, свт. Тихон по своему равнодушному отношению к состоянию паствы взял на себя труд писать назидательные сочинения и отдал этому (а также молитве и делам любви) всю свою жизнь.

¹⁷⁶ Олейников. Т. Святитель Тихон в Воронеже. С. 54-55.

¹⁷⁷ Прилежаев Е.И. Одна из неизданных проповедей св. Тихона Задонского // Христианское чтение. 1878. № 9-10. С. 413-422.

¹⁷⁸ Секретарь Л. А. Новгородская духовная семинария. История в лицах. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2014 г. С. 20-21.

¹⁷⁹ В цитатах, если это не оговорено дополнительно, курсив принадлежит автору диссертации.

¹⁸⁰ Духовный Регламент. М.: 1818 г. С. 31.

«Плоть и дух» (ПД, 1767) и представляет собой вариант третьей «программной» книги для народа: на основе Писания и изречений свт. Иоанна Златоуста раскрывается учение о *грехах – добродетелях – должностях*, но «должности» описываются кратко и попадают внутрь раздела о добродетели. Дополнения свт. Тихона к Писанию и изречениям св. Златоуста кратки и элементарны, все дано просто для «простого народа». Но, как мы видели, ПД в 1768-71 гг. будет переработано в ИХ, где схема «Регламента» *грехи – добродетели* (ИХ 1) – *должности* (ИХ 2) сохранится и расширится до схемы: *богопознание – грехи – покаяние – добродетели* (ИХ 1) – *должности* (ИХ 2), что согласуется с другой схемой «Регламента»: *покаяние – духовное обновление* (ИХ 1) – *должности* (ИХ 2)¹⁸¹. Но, поскольку последняя схема в ДР не акцентирована, и в ИХ имеются элементы, не сводимые к ДР («богопознание», «плоды покаяния», «плоды веры», учение о Церкви), следует проверить влияние на концепцию ИХ иных источников, что мы позднее сделаем (С. 47).

Раздел же о должностях в ИХ 2 свт. Тихон чрезвычайно расширил по схеме Самуила Пуфендорфа из его «Политики краткой»¹⁸². Полное название этой книги: «О должности человека и гражданина по закону естественному» (*De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, 1673), она была по повелению Петра I переведена в 1724 г. на русский язык свящ. Кречетовым, издана в 1726 г. и хорошо известна в России¹⁸³. ДР рекомендовал данное сочинение к изучению в Академии, и свт. Тихон мог с ним познакомиться в Твери (1759-61) или Новгороде (1761-63), прилагая ДР и программу Прокоповича к местным семинариям.

¹⁸¹ Духовный Регламент. С. 86.

¹⁸² Гавриил (Мельников), иеромонах. Некоторые источники идей Св. Тихона Задонского // Материалы XIII Международного форума "Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения" Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского. 2018. С.8-9.

¹⁸³ Гурвич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1915. С. 30-31.

В 1-й книге С. Пуфендорфа¹⁸⁴ находим следующие главы: «О должности к Богу» (гл. 4), «О должности... к себе самому» (гл. 5), «О должности всякаго ко всем» (гл. 6, 7), в частности, «о творении взаимных... должностей» (гл. 8). Это соответствует названиям 3, 5, 6, 7-й статей ИХ 2. Во 2-й книге С. Пуфендорфа, среди прочего, находим главы «О должности супругов» (гл. 2), «О должности родителей и чад» (гл. 3), «О должностях господ и рабов» (гл. 4), «О должности... повелителей» (гл. 11), что также соответствует ряду глав статьи 7-й книги ИХ 2 (ИХ 2.7). Свт. Тихон заимствует план и темы «Политики краткой» для ИХ 2.

Сочинения, созданные свт. Тихоном после ИХ (1771), назидают краткими «порциями»: «Письма келейные» (ПК) и, частично, «Письма посланные» (ПП) – наставление в письмах (квазиэпистолярный жанр), «Наставление христианское» (НХ) – инструкция, «Краткие нравоучительные слова» (КНС) – краткие аскетические гимны-проповеди, «Сокровище духовное» (СД) – цикл духовных размышлений «по случаю». Свт. Тихон, очевидно, не был удовлетворен ИХ, т.к. его значительный объем был труден для усвоения «простейших», тем более, для чтения в храмах, согласно ДР. Он искал краткие формы, одновременно совершенствуя язык сочинений. По инициативе митр. Гавриила (Петрова), НХ и КНС были скомпилированы в единый текст «Наставление о собственных всякаго христианина должностях» (1787). Синод именно это произведение объявил второй «книжечкой», предусмотренной ДР, первой стала «Сокращенная христианская богословия» (1765) митр. Платона (Левшина), а третьей – «Краткия поучения из разных св. отец и учителей» (1780) митр. Гавриила (Петрова)¹⁸⁵. Но замысел ДР так и не был исполнен: указанные книги не были краткими и не получили широкого употребления (П. В. Верховский)¹⁸⁶.

Думается, что издатели «Наставления... о должностях» двумя ошибками исказили замысел свт. Тихона: а) соединили две малых, «легких», книжицы,

¹⁸⁴ Пуфендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному: Русский перевод 1726 г. Т. I. [Текст перевода]. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 7-8.

¹⁸⁵ Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Р.-н/Д., 1916. Т. 1. С. 394-395.

¹⁸⁶ Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». С. 396.

удвоив объем текста, б) напечатали текст архаичным славянским шрифтом. Может быть, это стало одной из причин того, что «Наставление... о должностях» не получило весомого отклика в народе, несмотря на огромное число изданий. Тем не менее, свт. Тихон превзошел замысел «Регламента», создав вместо инструкций для чтения в храме теплую аскетику для мирян, данную в формах (ПК, ПП, КНС, СД), удобных для домашнего чтения и размышления с целью «углубить» истины веры в сердце.

7) Мысль ДР о «книжечках» для народа следовала тенденции эпохи, стремящейся выработать универсальный русский язык. Петр I выражал идею создать единую общепользную книгу для горожан и поселян¹⁸⁷, перевод ВВС в русле миссионерского проекта пиетистов, собравшихся в Галле вокруг А. Франке, делался С. Тодорским (1735) на «сниженный» общедоступный славяно-русский язык¹⁸⁸. Возможно, именно автор ДР Феофан Прокопович направил и на первых порах финансировал обучение С. Тодорского¹⁸⁹. Свт. Тихон, опираясь на ДР и ВВС (Т), тем самым, также работал в направлении создания народного языка. Язык свт. Тихона изучен недостаточно, но ясно, что его сочинения учили проповедников (свт. Филарет Московский еще в молодости, в 1815 г., приобрел «собрание сочинений» Задонского святого 1801 г.¹⁹⁰) обращаться к пастве на простом языке. Этим, на наш взгляд, духовно обогащался и возвышался общенародный язык.

Традиция школы и тверские уроки. Очевидно, что свт. Тихон учился (1740-1754) в Новгородской семинарии в традиции Киевской схоластики, созданной свт.

¹⁸⁷ Челбаева. Т. «Русские книги» из Галле в дискурсе формирования русского литературного языка нового типа. С. 107-108.

¹⁸⁸ Челбаева. Т. «Русские книги» из Галле в дискурсе формирования русского литературного языка нового типа. С. 107-111.

¹⁸⁹ Кислова Е. И. Проповедь Симона Тодорского “Божие особое благословение” и бракосочетание Петра Федоровича и Екатерины Алексеевны // Литературная культура России XVIII века. Вып. 3. СПб., 2009. С.115, примечание 207.

¹⁹⁰ Прилежаев Е.И. Одна из неизданных проповедей св. Тихона Задонского // Христианское чтение. 1878. № 9-10. С. 421.

Петром Могиллой на основе форм иезуитских коллегий¹⁹¹. Когда свт. Тихон ехал (1759) в качестве ректора семинарии и преподавателя богословия в Тверь, а его друг Стефан (Лаговский), в монашестве Симон, ехал на епископство в Рязань (1778), они везли с собой богословские лекции Иоасафа Миткевича (иначе невозможно объяснить, почему новгородские лекции оказались именно в Твери и Рязани, да и рязанская рукопись имеет владельческую надпись С. Лаговского)¹⁹². Свт. Тихон, таким образом, вез в Тверь наследие киевского схоластического богословия, но к тому времени школьное богословие перешло на систему Феофана Прокоповича, и, несомненно, святитель должен был перейти на феофановскую систему. Соображения к этому следующие: 1) свт. Тихон, несомненно, знал, что сразу по завершении им курса Новгородской семинарии (1754) уважаемый им Парфений (Сопковский) в значительной степени перешел на феофановскую систему и читал этот курс в 1754-58 гг. (свт. Тихон преподавал в эти годы риторику в той же семинарии). 2) Епископ Тверской Афанасий (Вольховский), был первым теологом в России, который в 1751 г. (одновременно со свт. Григорием Конисским в Киеве) перешел на феофанову систему богословия (в то время Афанасий преподавал в Троицкой Лаврской семинарии)¹⁹³. Еп. Афанасий с особым рачением о своей семинарии вызвал Тихона (Соколова) из Новгорода в 1759 г. и покровительствовал ему, вне всяких сомнений, для того, чтобы первый богословский курс в Тверской семинарии преподавался по прогрессивной феофановой методе, а не по устаревшей киевской модели. И Афанасий (Вольховский) обязательно должен был предоставить новому ректору первую половину своих лекций «по Феофану», благо, что у Тверского епископа было две копии первой их части. Когда еп. Афанасий был переведен (1763) на Ярославскую кафедру, одну копию он увез в Ярославль, другая – осталась в

¹⁹¹ Суториус К. В. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века. Диссертация. СПб.: Гос. музей истории религии, 2008. С. 11-16, 177-182.

¹⁹² Там же, С. 181.

¹⁹³ Там же, С. 18-19.

Твери, иначе не объяснить локализацию манускриптов в этих городах¹⁹⁴. Известно, что епископ Тверской с большой любовью относился к архим. Тихону (Соколову) и со слезами расставался с ним в 1761 г. Итак, речение о семинарии еп. Афанасия, вызов им из Новгорода талантливому преподавателю, любовь к этому преподавателю делает почти несомненным передачу преподавателю готовых прогрессивных лекций, созданных епископом. Эта же любовь Тверского архиерея к архим. Тихону (Соколову) свидетельствует о том, что последний оправдал надежды первого. Таким образом, представляется почти несомненным, что свт. Тихон преподавал в Твери по системе Феофана Прокоповича в версии Афанасия (Вольховского). Поэтому и богословских лекций свт. Тихона не сохранилось, т.к. в Твери он получил уже готовые лекции, к которым он, быть может, добавлял некоторые элементы привезенного из Новгорода «киевского» курса И. Миткевича.

Рукопись «Богословия Тихона Преосвященнаго», находившаяся, по свидетельству прот. Тихона Попова, в библиотеке Воронежской семинарии, не могла быть тверскими лекциями свт. Тихона Задонского. Этот текст, судя по объему (210 листов) и оглавлению, заменяет *теологию* на *развернутую русскоязычную библейскую* (глл. 1-5) и *церковную* (глл. 6-7) *историю*¹⁹⁵, но ни *священная и церковная история*, ни *нравственное богословие*, не могли быть написаны свт. Тихоном в Твери, т.к. 1) это не могло устроить еп. Афанасия, вызвавшего свт. Тихона в Тверь для открытия богословского класса, который должен был соответствовать высокому стандарту: *системе Прокоповича на латыни*, 2) это *слишком опережало свое время*, т.к. сам Прокопович *не создал нравственного богословия*, и *не осознал важность преподавания священной и церковной истории*¹⁹⁶. Только в 1766 г. по инициативе митр. Платона (Левшина)

¹⁹⁴ Там же, С. 19, Примечание 1.

¹⁹⁵ Если этот текст принадлежит ему, то свт. Тихона можно рассматривать как основоположника русского исторического богословия.

¹⁹⁶ «В Духовном регламенте 1721 г. о церковной истории говорилось до обидного мало. Ее предполагалось преподавать в грамматическом, а не в богословском классе (вкуче с географией)». Сухова. Н. Ю. Церковная история как богословская дисциплина в контексте исторического образования

церковная история была введена для старших богословских и философских классов в московских школах (Славяно-греко-латинской академии и Троицкой Лаврской семинарии), и лишь к концу 1780-х гг. по инициативе выпускников Московской Академии была введена в некоторых иных семинариях¹⁹⁷. Поэтому, несомненно, «Богословия Тихона Преосвященного» могла принадлежать только епископу Тихону (Малинину), второму преемнику свт. Тихона на кафедре, т.к. только в его время духовное образование стало включать *церковную историю* (он учился и преподавал в Московской Академии в 1755-70 гг., когда возникла эта тенденция, и успел ее усвоить). Позже Тихон (Малинин) преподавал и ректорствовал в Тверской семинарии (1771-75), заботился о Воронежской семинарии (1775-88)¹⁹⁸ и для нужд последней соединил церковную историю со Священной историей и элементами богословия (учение о Таинствах). Свт. Тихон же во время пребывания на кафедре не имел ни здоровья, ни побуждения писать учебник истории в 210 листов, т.к. его интересовало в то время нравственное состояние паствы и крупнейшим его произведением в Воронеже стало «Плоть и дух» (ПД, 1767).

Но и нравственное богословие, как мы отметили, не могло быть создано свт. Тихоном в Твери, поскольку оно вовсе не соответствовало стандарту богословского класса 1760-х гг. Поэтому наброски текста ИХ никак не могли быть созданы в Тверской период служения святителя. И мы убедились, что черновик ИХ содержит реминисценции из ВВС (Т), но свт. Тихон познакомился с текстом И. Арндта лишь в 1763-64 гг., поэтому черновик создавался не ранее 1764 г. Если же учесть, что он создавался, в частности, на основе ПД, то он точно писался после 1767 г.

Текст «Сокровища духовного» (СД) записывался келейником под диктовку свт. Тихона, это быстрее сложного редактирования ИХ, но потребовалось 3½

в Синодальный период. Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 4 (47). С. 25.

¹⁹⁷ Там же, С. 25.

¹⁹⁸ Русский биографический словарь А. А. Половцова. Тихон (Малинин). Т. 20 (1912), С. 580-581.

месяца на 3 том и 8 ½ месяца на 4 том¹⁹⁹. Если 1 и 2 тома писались с максимальной скоростью тома 3, то 19 месяцев, чуть более полутора лет, ушло на СД. Но ИХ в ПСС занимает 388, СД - 183 листа, т.е. ИХ более, чем в 2 раза объемнее СД, следовательно, на написание ИХ, не считая черновика, должно было уйти около 3 лет. Традиционно, завершение ИХ датируется 1771 г., тогда черновик и беловик вместе создавались 4 года: 1768-71 гг. (учитывая, что за огромное произведение свт. Тихон мог взяться лишь на покое, в 1768). Учитывая же, что по объему черновик и беловик ближе друг к другу, чем к СД (в рукописном СД – 805, а в черновике ИХ – более 1208 листов), мы должны дать примерно по два года на написание каждого их них. Тогда следует отнести написание черновика к 1768-69 гг., а создание белой версии – к 1770-71 гг.

Но и сама концепция ИХ создана после 1767 г., т.к. если удалить из произведения тексты разделов *грехи* (ИХ 1.1.3-4), *добродетели* (1.2.3), *должности* (2.3-7), основанные на замысле ПД, то останутся темы *богопознания* (1.1.1-2), *покаяния* (1.2.1-2), *Евангелия и веры* (2.1), *Церкви* (2.2), *плодов веры* (2.8). Эти структурные элементы, кроме учения о Церкви, лучше всего возводятся к схеме ВВС 1.21.5: *богопознание – покаяние – жизнь в благодати*, причем последняя часть интерпретируется свт. Тихоном снова, согласно И. Арндту, как *Евангелие и вера* (ВВС 1.21.14-16; 1.4.1), тогда учение о покаянии соотносится с понятием *закона* (ВВС 1.4.1). Но подобные схемы у свт. Тихона не встречаются даже в ПД (1767), значит вся концепция ИХ создана после 1767 г. и никакого отношения не имеет к Тверским его урокам, а изучение стержня ИХ неминуемо ведет к идеям И. Арндта²⁰⁰.

Обращает на себя внимание, что в учении свт. Тихона имеется множество пересечений и сближений идей различных источников (учения восточных и западных Отцов, И. Арндта, русских богословов), иногда святитель явно соединяет их учение, так что в малом отрывке текста единым хором звучат они

¹⁹⁹ 2-й том окончен 12 декабря 1778 г., 3-й – 29 марта 1779 г., 4-й – 19 ноября 1779 г. НИОР РГБ Фонд 609. К. 2. Д. 5-8.

²⁰⁰ См.: Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Тверские уроки святителя Тихона Задонского // Общество: философия, история, культура. 2018. №4. С. 60-65.

все: блаж. Августин, свт. Амвросий Медиоланский, свт. Иоанн Златоуст, Платон (Левшин), И. Арндт (ИХ § 287; ср.: «Православное учение» 2.9 (в); ВВС 1.Пр.1).

Несомненно, свт. Тихон воспринимал учение И. Арндта как, по меньшей мере, не противоречащее учению Отцов, в чем уверяло и предисловие С. Тодорского к переводу ВВС:

«Написал... тако, что всяк христианином называющыися и Писание Святое... приемлющыи, аще бы он и не ведати какия веры был, о неложной и непорочной истине зело удобно известуется» (Т 1-5). «Научился он тако з Священнаго Писания, яко и с Писании святого Макария» (Т 3-4, Примечание).

Свт. Тихон, воспринимая столь великое число арндтовских мыслей и выражений, соединяя их со святоотеческой мыслью, несомненно воспринял позицию С. Тодорского: *И. Арндт дает внеконфессиональное, общехристианское библейское и святоотеческое учение*. Поэтому свт. Тихон и советует в письме некоему христианину «прочитывать» И. Арндта *без всяких оговорок и условий*, не обозначая каких-либо сторон его учения, к которым нужно отнестись осторожно: «Вам... советую... сначала святую Библию читать... и Арндта прочитывать, а в прочии книги, как в гости, прогуливаться» (ПП 31.8).

Каким же образом свт. Тихон «не увидел» в ВВС чужеродных православию элементов (а они там, как мы увидим, имеют место)? Святость и авторитет сочинений святителя удостоверяют, что, используя множество мыслей и выражений И. Арндта, он смог исключить чуждое учение, но как это было достигнуто святым, и что именно он не воспринял в ВВС? Для ответа на эти вопросы рассмотрим учение И. Арндта.

1.3. Иоганн Арндт – становление и богословие

«Об античной философии»: *теософский спиритуализм*. Рассмотреть творческий путь И. Арндта необходимо для понимания его богословия, но в арнтоведении отсутствует реконструкция его жизни и творчества с учетом новейших данных (информации о времени его студенчества, расшифровке произведения «Об античной философии», сведений о его «повороте» к мистическому благочестию). В параграфах 1.2.1-4 предлагается опыт

реконструкции творческого развития И. Арндта до создания ВВС (1610). Позднее творчество И. Арндта (1610-1621) не рассматривается, т.к. оно не было известно свт. Тихону и, по мнению специалистов, принципиально не меняет картину его богословия.

И. Арндт родился в 1555 г. (год заключения Аугсбургского мира) в Балленштедте²⁰¹, где в то время находилась резиденция анхальтского князя, в семье пастора и придворного проповедника Якоба Арндта, бывшего ранее школьным учителем. Школьное образование он получил в Ашерслебене, Хальберштадте и Магдебурге²⁰². Студенческий период жизни И. Арндта изучал Г. Шнайдер (1991)²⁰³, мы впервые корректируем его выводы²⁰⁴ на базе новых фактов, установленных тем же Г. Шнайдером²⁰⁵ и К. Гилли²⁰⁶. Г. Шнайдер доказал, что 1) И. Арндт никогда не учился на теолога²⁰⁷, 2) он получал высшее образование последовательно в Хельмштедте (1575-77), Страсбурге (1577-79) и Базеле (1579-81)²⁰⁸.

По-видимому, в Хельмштедте он успел пройти «свободные искусства» (катехизис, латинскую и греческую грамматику, диалектику, риторику), а античную литературу и философию²⁰⁹ изучал в Страсбурге, возможно, под руководством Иоганна Штурма (1507-89 гг.). «Штурмовский» фон студенчества

²⁰¹ Schneider, H. Zeittafel zur Biographie Johann Arndts // Schneider, Hans: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S.257.

²⁰² Schneider, H. Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. Sein Leben auf dem Hintergrund der deutschen Kirchengeschichte 1555-1621// Otte, Hans / Schneider, Hans. Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S.13-25.

²⁰³ Schneider, Hans. Johann Arndts studienzeit // Schneider, Hans: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 83-129.

²⁰⁴ Мельников Д.В. (иеромонах Гавриил). Становление христианского мировоззрения религиозного писателя И. Арндта (студенческий период) // Общество: философия, история, культура. 2018. № 9 (53). С. 39-46.

²⁰⁵ Schneider, Hans. Noch einmal: Johann Arndts Studienzeit // Schneider, Hans: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 130-134.

²⁰⁶ Gilly Carlos. Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift «De antica philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda». S.163-199. Gilly Carlos. Zwischen Erfahrung und Spekulation: Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit. In: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Band 77 (1977), S. 57–137; Band 79 (1979), S. 125–233.

²⁰⁷ Schneider, H. Johann Arndts Studienzeit. S. 113-124.

²⁰⁸ Schneider, H. Noch einmal: Johann Arndts Studienzeit. S. 131.

²⁰⁹ Знание античной этики И. Арндт впоследствии будет использовать в своем творчестве, особенно уважая Сенеку, которого считал самым значимым из классиков, просвещаемым свыше (к Герхарду de Studio, 15 марта 1603).

И. Арндта мог привести к усвоению им 1) «рамизма», идей П. де ла Рамэ о теологии как упражнении в добродетельной жизни и уподоблении Богу и о практике и опыте как вершине знания²¹⁰; 2) неприятия теологических дискуссий²¹¹; 3) «буцеровской» традиции, подхода М. Буцера (1491-1551 гг.), стремившегося сгладить догматические различия между направлениями протестантизма²¹². В созвучии с «опытным» подходом «рамизма», в Страсбурге И. Арндт увлекся учением Парацельса (в Базель он придет его приверженцем). В Эльзасе, в Хогенау, недалеко от Страсбурга, работал врач-парацельсист М. Токситес, через знакомство с ним И. Арндт мог в это время заинтересоваться медициной и Парацельсом²¹³. Медицина Парацельса была запрещена²¹⁴, поэтому в рамках страсбургского университета И. Арндт был вынужден изучать медицину в русле Гиппократ, Галена и Авиценны у А. Планера²¹⁵. Из позднейшей переписки И. Арндта видно его знание этой медицины и разочарование ею²¹⁶.

Переезд И. Арндта в Базель мог быть связан и с тем, что в Страсбурге опустела кафедра медицины (1778), и с вовлекшей студентов распрей И. Штурма и И. Паппуса (1779 г.), но, вероятно, главным было стремление «студента медицины» очутиться в центре парацельсизма, которым Базель являлся²¹⁷. Как «студент медицины»²¹⁸ «*Joannes Aquila*²¹⁹, *Ballenstattensis Saxo*» поступает в Базельский университет (13 января 1579)²²⁰ и, изучая гиппократо-галенову

²¹⁰ Weber, E. *Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts.* S.28.

²¹¹ Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S.112.

²¹² Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S.112.

²¹³ Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S.110.

²¹⁴ «Эмпирика» Парацельса запрещалась княжескими указами, ее приверженцы изгонялись, во всех лютеранских университетах изучали Галена, Гиппократ и Авиценну под лозунгом: «С Галеном, Гиппократом и арабами против Парацельса». Weber, E. *Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts.* S. 22.

²¹⁵ Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S.110.

²¹⁶ Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S.107-108.

²¹⁷ Gilly C. *Zwischen Erfahrung und Spekulation, Band 79,* S. 125, 185-186. Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S. 98-99.

²¹⁸ Так И. Арндт называет себя в послании к Т. Цвингеру в сентябре 1579 г. Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit.* 2006. S. 99-100.

²¹⁹ «*Aquila*» - латинский аналог фамилии «Арндт», в переводе с нижненемецкого, «орел».

²²⁰ Weber, E. *Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts.* S. 29.

медицину в классе, вне класса окунается в теософские круги. 31 августа 1579 г. он пишет стихотворное поздравление с докторской степенью товарищу, Давиду Краффтеру, свое первое произведение²²¹. Тогда же он узнает, что Т. Цвингер, преподававший этику, перешел с позиций Галена на позицию Теофраста, и решается контактировать с ним²²². В письме к Т. Цвингеру И. Арндт восхищается последним как совместившим мудрость Гиппократов и Парацельса во имя общего блага. Из этого послания видно, что в свои 24 года И. Арндт осознал базовые идеи, определившие всю его жизнь: 1) познание Бога и сил природы есть единая наука (теософия); 2) для познания Бога нужно следовать добродетели Христа, 3) природа познается в практике и эксперименте²²³.

Постулат превосходства практики над теорией задолго до Ф. Бэкона был введен Парацельсом и разработан Т. Цвингером, через общение с которым И. Арндт еще более утвердился в этих идеях²²⁴. Парацельс, Т. Цвингер и И. Арндт применили этот принцип и к религии, «поражая» сразу Аристотеля, Галена и М. Лютера. Для парацельсистов дела веры важнее умственной уверенности, вера и дело нераздельны до отождествления, эта «доктрина действия» ниспровергает «софистскую логику, дело болтовни»²²⁵, и, в частности, лютеранское учение о спасении, независимом от дел. Итак, И. Арндт в самом начале своего творчества становится на позицию, противоположную лютеранской (и, несомненно, остается ей верен до конца своей жизни²²⁶).

В этом русле И. Арндт пишет в Базеле и свое первое философское сочинение «Об античной философии» (1580-81), латинский оригинал которого утрачен, а немецкий перевод недавно (2007) идентифицирован и расшифрован К. Гилли²²⁷.

²²¹ Gilly C. Hermes oder Luther. S. 176.

²²² Schneider, H. Johann Arndts Studienzeit. 2006. S.108. Gilly C. Hermes oder Luther. 2007. S.178.

²²³ Gilly C. Hermes oder Luther. 2007. S. 179.

²²⁴ Gilly C. Hermes oder Luther. 2007. S.179, 184.

²²⁵ Gilly C. Hermes oder Luther. 2007. S.179-180.

²²⁶ Gilly C. Hermes oder Luther. 2007. S.186. Schneider, H. Johann Arndts Studienzeit. 2006. S.104.

²²⁷ См.: Gilly C. Hermes oder Luther. S.163-199.

В этом сочинении И. Арндт развивает учение о том, что задолго до библейских пророков в человечестве сохранялась *универсальная Божественная мудрость* (исконная философия, теодидактика, теософия или теофилософия) сочетавшая в своем единстве *совершенное познание Бога и природы*. Эта премудрость («божественная беседа», *divinum alloquium*) а) хранилась в устном предании мудрецов, б) всегда «читалась» в книге природы, г) познавалась в душевной глубине всякого человека через прямую «беседу» с Богом. Познали эту «беседу» Гермес Трисмегист, персидские маги, еврейские пророки и каббалисты Иудеи, индийские брахманы, египетские жрецы, халдейские цари, европейские друиды и греческие сивиллы. Утрата этого универсального знания стала единственной причиной ересей, сект, ложных искусств, суеверий, «негодных книг» и раздоров во всех областях человеческого бытия. Из современников лишь в Парацельсе И. Арндт видит человека, которому от Бога открыта эта величайшая премудрость²²⁸. Термин «теософия» И. Арндт широко использует в своем раннем произведении, т.к. создавал его опираясь, в частности, на сочинение «Арбателъ» (Базель, 1575)²²⁹, в котором после длительного забвения в культуре Европе вновь появляются термины «антропософия» и «теософия», здесь они рассматриваются как синонимы «доброй», «христианской магии», глубоко отличной от демонической, злой магии²³⁰. Согласно И. Арндту, как мы видим, древняя «теософия» отнюдь не противоречит христианскому мировоззрению. Она является забытым знанием Бога и природы, ведущим ко благу и обновленным в учении Парацельса²³¹.

Но очевидно, что эта точка зрения «раннего» И. Арндта существенно отличается от традиционных христианских представлений:

1) Согласно тексту «Об античной философии», историческое христианство оказывается низшей ступенью религиозности по сравнению с древней теософией,

²²⁸ Gilly C. *Hermes oder Luther*. S.170-173, 191-197.

²²⁹ Gilly C. *Zwischen Erfahrung und Spekulation: Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit // Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. 1979. Bd. 79. S. 185.

²³⁰ Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit*. 2006. S.104.

²³¹ Schneider, H. *Johann Arndts Studienzeit*. 2006. S.102.

поскольку не способно сплотить людей, утративших единство через потерю теософского знания.

2) По «раннему» И. Арндту, до явления Христа в мир, вне Апостольской Церкви, и даже до и вне Церкви ветхозаветной, человечество имело возможность настолько глубоко общаться с Богом, что плоды этого общения (универсальное знание, соединяющее людей) значительно превосходили плоды исторического христианства.

3) «Теодидактика» как высшая форма знания обретается, в соответствии с учением «раннего» И. Арндта, лежащим в русле христианского герметизма, через соединение с Логосом. Логос отождествляется с библейским Христом, но соединение с Ним признается возможным вне библейской традиции, вне исторического Христа, вне Церкви. Тем самым, воплощение Сына Божия, Его Искупительный подвиг и Евхаристия как приобщение к Его истинным Телу и Крови уже не представляются необходимыми. Общение с Логосом происходит не через встречу с Богочеловеком, а непосредственно в душе, действием Святого Духа, поверх любых религиозных традиций.

4) А поскольку человеческое естество не нуждается для богообщения в Искуплении, то оно и не является поврежденным грехопадением.

5) По студенческим взглядам И. Арндта, только представитель нецерковного христианства (Хохенхайм) может возвещать истину «от Бога», а все традиционные церковные общины чистой истины не имеют.

6) «Ранний» И. Арндт принижает и авторитет Священного Писания: имея Писание, христиане не знают истины и не имеют согласия; но и до создания Библии (друиды, брахманы) и одновременно с Библией (Теофраст) в человечестве хранилась и хранится высшая премудрость, приобщиться которой можно без всяких книг. Не Писание, а прямое богообщение в глубине каждой души и книга природы являются единственно достоверными источниками знания.

Все выводы, сделанные нами из студенческого текста И. Арндта находят соответствие в учении Парацельса и парацельсистов. Хохенхайм говорит о вечной

религии и духовной Церкви, обретающейся в сердце²³², о древней мудрости (алхимии)²³³, данной Адаму и по повелению Бога передаваемой тайно в мифах, баснях и аллегориях²³⁴. Все исторические церкви и учения, лежащие вне этого русла, Парацельс представлял, как отпадение от истины²³⁵. По мнению парацельсистов, этой мудростью обладал Гермес Трисмегист, по воле Бога она была открыта Парацельсу²³⁶. Они пророчествовали в русле хилиазма и иоакимизма (традиции мысли Иоахима Флорского) о том, что христианство не сможет возродить человечество, обновление произойдет в золотую эру «Ильи Художника», когда лидерами будут не монахи (как у И. Флорского в эру Святого Духа), а теософы, алхимики, астрологи²³⁷. Текст «Об античной философии» предполагает получение мудрости через тайное предание и через прямое богообщение. Однако, в сочинении не используется учение Парацельса о замене скотской плоти Адама на небесную плоть Христа, которая должна совершаться в человеке.

Учение Парацельса, не являясь строгой системой, содержит и гностический дуализм, и неоплатонический монизм²³⁸. Согласно первому, Адам создан изначально со скотской телесностью из грязи (*Limbus*), обуздываемой силой разума и Святого Духа, скотские аффекты возобладали, что и явилось грехопадением, Христос же принес «вечное семя», *новую* небесную телесность, которой заменяется телесность Адама (не обязательно в Евхаристии), и гармония восстанавливается²³⁹. В этом, а не в Искупительной Жертве сила Христова пришествия. Согласно иной интерпретации учения Теофраста, Адам имел изначально нетленную телесность, идентичную идеальной первоматерии,

²³² Gantenbein, U. L. Paracelsus als Theologe. In: Classen, A. Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur – und mentalitätsgeschichtliche Annäherungen. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 87. URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-48391> (дата обращения 27.07.18).

²³³ Murase Amadeo. Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, 2013. S. 40.

²³⁴ Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. *Ambix*. Vol. 8, 1960, Issue 3, P. 165.

²³⁵ Gantenbein, U. L. Paracelsus als Theologe. S. 87.

²³⁶ Murase Amadeo. Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600. S. 40.

²³⁷ Murase Amadeo. Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600. S. 29.

²³⁸ Pagel W. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 163-166.

²³⁹ Illg, Thomas. Ein anderer Mensch werden. S. 304-308.

приближающейся к атрибутам Бога (Piaster, *Mysterium Magnum*, *Limbus*), лишь после падения (рассматриваемого как обособление) плоть Адама стала *sagastic*, т. е. тленной, ложной, стала карикатурой («monstrum») на архетип. Плоть падшая есть скорее небытие, чем антипод человеческого духа²⁴⁰. Христос в этом случае *ничего нового* в бытие не приносит, Его телесность не нова, а есть лишь вечная первоматерия, почти сливающаяся с Богом в своей идеальности и одухотворенности. Тогда «небесная телесность» может быть возвращена человеку и без Христа, прямым общением с Богом, тогда обесценивается и Искупление, и Воплощение, все историческое Домостроительство. В обеих версиях учения Теофраста «небесная телесность» Христа не была единосущной плоти Адама, Халкидонский догмат упразднялся.

Таким образом, в сочинении «Об античной философии» И. Арндт становится на позицию крайнего парацельсианского монизма и спиритуализма, в зрелом творчестве, как мы увидим, он сильнее акцентирует гностический дуализм Теофраста, но не откажется и от монистической тенденции.

«О казнях египетских»: эзотерическая герменевтика. По завершении учения (1581) И. Арндт уехал из Базеля на родину, в Анхальт, и стал пастором (1582 - женитьба, учительство, 1583 – дьяконство, 1584 – пресвитерство). В то время отсутствие высшего теологического образования не было препятствием к пасторству²⁴¹. Твердого объяснения выбора И. Арндта в пользу священства в науке не существует; скорее всего, поскольку медицина Парацельса была запрещена, врач-парацельсист избрал проповедь религии Парацельса (как мы увидим, под видом лютеранства). Подражание Христу для Хохенхайма было путем соединения со Христом и обретения Его «небесной плоти»²⁴², скотские влечения подавлялись, в наступившей гармонии в человеке обретался Святой Дух и становилась слышна «божественная беседа», теософское ведение. В сущности,

²⁴⁰ Pagel Walter. *Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition*. P. 144.

²⁴¹ Schneider, Hans. *Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. Sein Leben auf dem Hintergrund der deutschen Kirchengeschichte 1555-1621*// Otte, Hans / Schneider, Hans. *Frommigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum»*. V&R, 2007. S.15-16.

²⁴² Gantenbein, U. L. *Paracelsus als Theologe*, S. 87-88.

таинство Вечери (Причастие, Abendmahl) в учении Парацельса (как затем и у В. Вайгеля) не было необходимым для обретения «небесной плоти», но признавалось сущностное присутствие «небесной телесности» в хлебе Причастия, в чем парадоксально Теофраст совпадал с М. Лютером²⁴³ (но, по М. Лютеру, в евхаристическом хлебе была субстанция Тела Христова, единосущная нашим телам, по Парацельсу, в Евхаристии субстанционально присутствовала телесность, иносущная нашей).

Подписание И. Арндтом в 1585 г. Анхальтского исповедания о Евхаристии свидетельствует о том, что он в «буцеровском» и парацельсианском духе не приветствует религиозные споры, «дело болтовни», но, отмежевываясь от «сакраментариев» и кальвинистов, близок к учению о субстанциональном присутствии Христа в Причастии²⁴⁴. Сопrotивляясь кальвинизации Анхальта, происходившей в 1588-91 гг., И. Арндт столь твердо защищает крещальный экзорцизм, что теряет приход в г. Баденборн²⁴⁵. Но его аргументы в «Окончательном объяснении» (10 сентября 1590) тонко отклоняются от лютеранской позиции: 1) Экзорцизм не следует удалять, т.к. он установлен древней Церковью и «ортодоксальными отцами» - аргумент лютеранских теологов²⁴⁶, приемлемый для парацельсистов, для которых древность и святость приближала отцов Церкви к вечной религии Духа. 2) По И. Арндту, отказ от экзорцизма отнимает у Крещения силу возрождения и лишает таинства детей, родители которых не являются христианами. Для М. Лютера, П. Лейзера и прочих лютеран экзорцизм не имеет силы, но есть проповедь о греховном состоянии человека. И. Арндт всю силу Крещения полагает либо в экзорцизме для нехристианских детей, либо в их одухотворении принадлежностью к христианской семье (приближение к кальвинизму). Крещение, как и Искупление,

²⁴³ Gantenbein, U. L. Paracelsus als Theologe. S. 71.

²⁴⁴ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил) Иоганн Арндт в Анхальте (1581-1590 гг.) – мировоззренческий поиск // Общество: философия, история, культура. 2018. № 11 (55). С. 68-73.

²⁴⁵ Breul Wolfgang. Johann Arndt und die konfessionelle Entwicklung Anhalts // Otte, Hans / Schneider, Hans. Frommigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S.55-65. Schneider, Hans. Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. 2007. S.16. Schneider, Hans. Zeittafel zur Biographie Johann Arndts. S.258.

²⁴⁶ Breul W. Johann Arndt und die konfessionelle Entwicklung Anhalts. S. 66.

на котором оно основано, подменяются спиритуализмом: изгнанием духов, принятием Святого Духа, что вполне согласуется с анимизмом, спиритуализмом и дуализмом Парацельса, для которого вселенная полна духов²⁴⁷, ее материальная составляющая является жилищем сатаны²⁴⁸, а вечная Церковь Духа существует до Искупления. 3) Экзорцизм, согласно И. Арндту, есть «доброе следствие» из Писания, которое поэтому необходимо, а, согласно П. Лейзеру, экзорцизм лишь не противоречит Писанию и его практика зависит от согласия общины.

Из рассмотрения тезисов И. Арндта ясно, что он остается верным общей парацельсианской линии мышления, но не знаком с учением самого Парацельса о Крещении, в котором тот опускает экзорцизмы, и пока (1590) не знает идей В. Вайгеля, для которого экзорцизмы, как всякий внешний обряд, значения не имеют. Обращает на себя внимание стойкость и творческая самостоятельность И. Арндта: он прилагает традицию Теофраста к проблеме, о которой не ведает мнения самого Хохенхайма. Стойкость привела к потере должности, средств к существованию, но совет Кведлинбурга приглашает его в древнейшую городскую церковь св. Николая, где он прослужит 9 лет (1590-99 гг.)²⁴⁹.

Кведлинбургские проповеди «О десяти казнях египетских» (1595) показывают, что под видом лютеранства И. Арндт предлагал пастве христианство Парацельса со сглаженной, но заметной герметической, астрологической, алхимической и медицинской терминологией. Он учил о «чистейшем свете природы», о человеке как его «вытяжке», о казнях Божиих и болезнях, вызванных воздействием микрокосма (греха человека) на макрокосм. В этих проповедях он применяет локус Лк 21:25 в том же смысле²⁵⁰, как и Теофраст в «*Astronomia magna*», следовательно, И. Арндт опирается на учение о «внутреннем небе»,

²⁴⁷ Виноградова Т.В. Вебстер Ч. Парацельс, парацельсизм и секуляризация мировоззрения // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 8: Науковедение. Реферативный Журнал. Издательство: Институт научной информации по общественным наукам РАН (Москва). 2003, № 2. С.98.

²⁴⁸ Пагель В. Парацельс. Введение в философскую медицину Эпохи Возрождения / Пер. с англ. G. Z. Киев, 2016-2017. С. 249, примечание 301; С. 254-255.

²⁴⁹ Коерп, Wilhelm. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S20.

²⁵⁰ Johann Arnds gesammelte Kleine Schrifften, in: Johann Arnds Geistreiche Schrifften und Wercke, Bd. III, Leipzig/Görlitz 1736. S. 483.

«астральном теле» человека, состояние которого регулируется Богом через звезды и их карательную реакцию на человеческий грех (то же учение мы встретим в ВWC)²⁵¹.

В Кведлинбурге И. Арндт впервые оказывается на приходе, исповедующем «Формулу Согласия»²⁵² и вынужден вырабатывать псевдолютеранский язык, скрывающий его теософские взгляды. Для этого он, следуя магической книге «Арбателъ» (известной ему по Базелю), применяет теософскую герменевтику, принципы которой формулирует в проповедях «О казнях». Суть герменевтики такова: теософия слишком высока для простолюдинов и далека от «общественной религии», это святыня и жемчуг, которые не должны даваться «псам» и «свиньям» (Мф 7:6). Это удел немногих, тайна, которая должна оставаться запечатанной²⁵³. С Кведлинбургского периода тексты И. Арндта содержат амбивалентный псевдолютеранский язык, пронизывающий все его общедоступные сочинения.

«Иконография»: мистический поворот. В «Иконографии» (Кведлинбург, 1596) И. Арндт, сопротивляясь кальвинизации родного Анхальта, защищает священные изображения на основе учения Парацельса, теософов Агриппы фон Неттесхайма и Х. Кунрада, «прикрывая» его тезисами крупного лютеранского теолога М. Хемница²⁵⁴. Однако в предисловии к «Иконографии», как заметил В. Кёпп и подтвердил Г. Шнайдер, в языке И. Арндта впервые появляются мистические оттенки. Предисловие к «Иконографии», написанное после основного текста в декабре 1596, в сущности, отрицает «Иконографию»²⁵⁵: священные изображения и все «внешние» формы богочитания признаются ничего не значащими, духовная жизнь ищется только в глубине души. Этот

²⁵¹ Illg, Thomas. Ein anderer Mensch werden. S.57 (Anm.10), 59.

²⁵² Анхальт, в котором он начинал служение, даже до перехода в кальвинизм оставался на меланхтоновских позициях. Breul W. Johann Arndt und die konfessionelle Entwicklung Anhalts. S.54.

²⁵³ Schneider, Hans. Johann Arndts Studienzeit. S. 120-121.

²⁵⁴ Schneider, H. Johann Arndt als Paracelsist // Schneider, H.: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 119, 142. Koeppe, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. 1973. S. 23.

²⁵⁵ Действительно, в 1604 г. он откажется от переиздания «Иконографии», написав И. Герхарду: «Моей книгой об изображениях я не удовлетворен, поэтому я не хочу, чтобы она появилась снова» (Письмо к И. Герхарду от 27 января 1604 г.). См.: Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S.221 (Anm. 34).

перелом, как показывает Г. Шнайдер, произошел в ноябре-декабре 1596 г., когда И. Арндт познакомился с сочинением «Немецкая теология» («Theologia Deutsch»). Вдохновленный этой находкой, он переиздает «Немецкую теологию» (март 1597), в предисловии к этому изданию подражает работам В. Вайгеля: «Краткое изложение и пособие к Немецкой Теологии» (1571) и, в меньшей степени, «Два полезных трактатика» (1570). Парацельсисты, вайгелианцы и прочие спиритуалисты (последователи С. Франка, К. Швенкфельда, С. Кастеллио) общались друг с другом. Несомненно, из этих теософских кругов И. Арндт получает рукописи В. Вайгеля и «Theologia Deutsch», под влиянием этих кругов обращает внимание на «Подражание Христу» Фомы Кемпийского и «Проповеди» И. Таулера²⁵⁶ и воспринимает резкую критику рассудочной теологии в пользу мистического благочестия. Влияние В. Вайгеля в творчестве И. Арндта все более нарастало, в предисловиях к «Иконографии» и «Немецкой теологии» оно выражается в отождествлении «веры», «нового рождения», «Царства Божия внутри нас» («Иконография», 2-3, 45; Предисловие к «Немецкой теологии», 11) и соединения с Богом²⁵⁷.

Через некоторое время И. Арндт увидел определенное единство учения Парацельса и В. Вайгеля, изучая обоих все глубже. В письме к Эразмусу Вольфарту (ок. 1599) он упоминает В. Вайгеля и Парацельса в связи с их единым мнением о «скотской плоти Адама» и «небесной плоти Христа» и, фактически, соглашается с ними, приводя выписки из работы Парацельса «О лунатиках». К 1605 г. И. Арндт получает рукопись сочинения В. Вайгеля «Книжечка о молитве»²⁵⁸, делает ее стройную концепцию богословским стержнем ВВС (1605-1608)²⁵⁹ и впоследствии, в одном из писем (1612), признает, что под «терновником» лютеранских выражений в ВВС «растет роза» мудрости В.

²⁵⁶ Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik. S.219, 234.

²⁵⁷ Schneider, Hans. Johann Arndt und die Mystik. S.219-221.

²⁵⁸ Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 72-74.

²⁵⁹ Geyer, H. Verborgene Weisheit. Johann Arndt "Vier Bücher vom wahren Christentum" als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. Teil II, S. 277.

Вайгеля²⁶⁰. Итак, исследование показывает, что, только в конце 1596 г., И. Арндт знакомится с идеями В. Вайгеля. Он не стал бы защищать экзорцизмы и священные изображения в 1590-96 гг., если бы уже тогда знал тексты последнего²⁶¹.

Самоотверженное служение И. Арндта в разгар эпидемии чумы (1598 г., (напутствие умирающих, погребение умерших, молитва, слово утешения, медицинская помощь)²⁶² не было оценено паствой. Эпидемия стихла, и прихожане погрязли в обжорстве, пьянстве, богохульстве. Обличительные проповеди И. Арндта вызвали ненависть прихода. Он воспринял с облегчением приглашение в Брауншвайг и уехал туда с супругой (август 1599), в Кведлинбурге больше не имея «почти ни одного близкого человека»²⁶³.

BWC: контекст, создание, источники. Кризис лютеранского благочестия в Брауншвайге проявлялся не менее, чем в Кведлинбурге. И. Арндт приехал сюда в разгар войны с герцогом (1600, октябрь 1605 - апрель 1606), междоусобицы патрициев и вождей народа в борьбе за власть, клеветы, казней, общественного беспорядка (1602-1604). Он принял сторону знати (патрициев) и, хотя последние победили (1604-1605), стал жертвой ненависти, мести и интриг со стороны лидеров плебса (1605-1609)²⁶⁴.

Вместе с В. Вайгелем теософ понимал, что лютеранское учение о внешнем оправдании, не зависящее от добрых дел, является источником безнравственности, поэтому он на основе вайгелианской теологии, противоположной лютеранской доктрине, стремился вдохновить свою паству учением о покаянии, практике святой жизни и живого богообщения. С этой целью он в 1604-1605 гг. стал писать *BWC*, где, как показывает предисловие к 1-му

²⁶⁰ Schneider, H. Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum“. Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 215.

²⁶¹ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Кведлинбурге (1590-1599): обретение мистики // Общество: философия, история, культура. 2019. № 3. С. 43-48.

²⁶² Коерп, Wilhelm. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S.20. Schneider, Hans. Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. 2007. S.17.

²⁶³ Коерп, Wilhelm. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S.26.

²⁶⁴ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599–1608): пансофия как истинное христианство // Общество: философия, история, культура. 2019. № 5, С. 41-46.

изданию 1-й книги, он связывает нравственный, политический, природный кризис с ошибочным богословием и *условием спасения* ставит практику (*die Practicam*) и нравственное обновление (*BWC 1 (1605), Vorrede*)²⁶⁵.

Весной 1605 г. во Франкфурте-на-Майне было напечатано первое тиснение первой книги, *BWC 1 (1605)*, источниками ее идей стали «Немецкая теология», «Подражание Христу» Ф. Кемпийского²⁶⁶, вскоре изданные И. Арндтом отдельно. В *Urausgabe* мы находим замысел двух книг: 1) о грехе и покаянии; 2) о добродетелях²⁶⁷, что соответствует дуализму «плоти и духа», «Адама и Христа», учению об умерщвлении плоти Адама и ее замене на плоть Христа – концепции Парацельса-Вайгеля, выраженной в письме к Э. Вольфарту (1599).

В начале 1606 г. в Брауншвайге выходит второе, исправленное, издание 1-й книги: *BWC 1 (1606/1)*, здесь впервые намечен проект четырех книг *BWC*, следовательно, концепцию «*Büchlein vom Gebet*» В. Вайгеля И. Арндт осмыслил и положил в основу *BWC* к началу 1606 г. К концу 1606 г. выходит третье издание: *BWC 1 (1606/2)*, второе брауншвайгское.

К началу 1607 г. И. Арндт завершает *BWC 2*, соединив в ней идеи Анджелы из Фолиньо, И. Таулера, «Немецкой теологии», Парацельса и В. Вайгеля²⁶⁸. В 1606 г., одновременно с *BWC 2*, И. Арндт создает толкование на Псалтырь, и в *BWC 2* входят некоторые его элементы²⁶⁹.

Весной 1607 г. в Йене опубликовано четвертое издание первой книги: *BWC 1 (1607)*, оно стало основой для окончательной версии *BWC 1* в составе корпуса четырех книг. Окончательная версия содержала 880 изменений, в сравнении с *Urausgabe*, что было следствием жестокой критики.

²⁶⁵ Arndt, Johann. Von wahren Christentumb, die Urausgabe des ersten Buches (1605). S. 9-13, 15.

²⁶⁶ Weber, E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S.45-63.

²⁶⁷ Arndt, Johann. Von wahren Christentumb, die Urausgabe des ersten Buches (1605). S. 340.

²⁶⁸ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599–1608): пансофия как истинное христианство // Общество: философия, история, культура. 2019. № 5, С. 41-46.

²⁶⁹ Schneider, H. Johann Arndts «verschollene» Frühschriften // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. 2006. S. 183-186.

В апреле 1608 г. была завершена рукопись BWC 3, являющаяся введением в теологию И. Таулера. В июне 1608 г. окончена²⁷⁰ рукопись BWC 4, в основу которой легли идеи Ареопагитик, Марсилио Фичино, и, особенно, Парацельса («Шестоднев» BWC 4.1)²⁷¹ и Раймонда де Сабунде (BWC 4.2). Быть может, малые главы BWC создавались И. Арндтом на основе еженедельных проповедей²⁷².

Нет сомнений, что при создании BWC И. Арндт был по-прежнему погружен в теософскую мысль и связан с соответствующими кругами, т.к. в 1608 г. его друзья-парацельсисты анонимно издают в Страсбурге его текст: «Превосходное размышление и рассказ опытного каббалиста и философа о четырех фигурах великого Амфитеатра доктора Хайнриха Кунрада»²⁷³. В нем «опытный каббалист» И. Арндт выделяет Библию, природу (макрокосм) и человека (микрокосм) как источники мудрости, что имеет глубокое сходство со структурой BWC.

В ноябре 1608 г. И. Арндт вследствие жестоких гонений переезжает в Айслебен²⁷⁴. Полный же текст BWC выходит в Магдебурге в 1610 г.

До сих пор не все источники BWC идентифицированы, а их было множество, явно И. Арндт ссылается на тексты ряда Отцов Церкви, восточных и западных церковных писателей, философов и деятелей античности²⁷⁵. Текст BWC становится энциклопедией вселенской мудрости, тайно нанизанной на «стержень» теологии В. Вайгеля. К этой теологии мы и перейдем.

²⁷⁰ Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik. S. 226. Arndt, Johann. Von wahrem Christentumb, die Urausgabe des ersten Buches (1605). S. 369-373.

²⁷¹ В «Шестодневе» используются также идеи Франциска Валезиуса, Елисея Рёслина (Розеллуса), Вильгельма Анопонимуса. См.: Weber, E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S.45-63.

²⁷² Geyer, H. Libri Dei. S. 132.

²⁷³ Schneider, H. Johann Arndt als Lutheraner? // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 74.

²⁷⁴ Arndt, Johann. Von wahrem Christentumb, die Urausgabe des ersten Buches (1605). S. 368-369.

²⁷⁵ Игнатия Богоносца, Иринея Лионского, Тертуллиана, Киприана Карфагенского, Василия Великого, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, Августина Иппонского, Феодорита Кирского, Григория Двоеслова, Псевдо-Дионисия, Бернарда Клервоского, Бонавентуры, Лоренцо Валла, Баттиста Мантуануса, Платона, Аристотеля, Овидия, Арата, Сенеку, Цицерона, Публия, Клавдия Клавдиана, Манилия, Ксиса. См.: Schneider, H. Johann Arndts «Vier Bücher von wahren Christentum». Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 201-204.

BWC: теология и теософия. Ключ к теологии BWC нашел Г. Гейер, на работы которого будем опираться, дополняя их своими наблюдениями. Согласно Г. Гейеру, на основе «Книжечки о молитве» (1-я часть, главы 1-13²⁷⁶) В. Вайгеля И. Арндт создает концепцию четырех «Книг» Божественного Откровения²⁷⁷, соответственно книгам BWC.

Схема А: BWC 1 – *Писание*, BWC 2 – *жизнь Христа*, BWC 3 – *сердце (совесть)*, BWC 4 – *природа*. Эта мета-схема Вайгеля – Арндта вбирает в себя в BWC, по крайней мере, еще три схемы (три сквозных линии, вплетающихся в ткань единого теософского «стержня»):

Схема Б: BWC 1 – *скотская плоть Адама*, BWC 2 – *небесная плоть Христа* (дуализм Парацельса-Вайгеля).

Схема В: BWC 1 – *богопознание – познание греха – покаяние – плоды покаяния (Закон)*, BWC 2 – *прощение грехов и жизнь в благодати Христа (Евангелие)*. Эта библейская схема перемешана с лютеранской терминологией, она не рассматривается Г. Гейером, но ясно прописывается в BWC 1.4 и 1.21; 2.9.

Схема Г: BWC 1 – *очищение*, BWC 2 – *просвещение*, BWC 3 – *единение с Богом* (платоническая схема).

«Образ Божий», по Парацельсу-Вайгелю-Арндту, тождествен «Слову Божию», «Сыну Божию», «Логосу», всегда рождаемому в душе каждого человека. С учетом указанных схем, путь к «восстановлению образа Божия» выглядит в BWC следующим образом

BWC 1: Библия как внешнее слово, символически показывает нам, что жизнь Христа должна совершаться в нас (BWC 1.6). Но «внутреннее Слово» всегда стучится из глубины души, дает себя предвкушать, призывает к единению (BWC 1.21; 2.1-6). Покаяние как умерщвление «звериной» плоти Адама (*mortificatio carnis*) освобождает место для жизни Христа в нас, эта жизнь

²⁷⁶ Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 72-73.

²⁷⁷ Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil II, S. 277.

тождественна «истинной спасительной вере» и «новому рождению» (BWC 1; BWC 2.7-10)²⁷⁸.

BWC 2: Подражая терпению Христа, угадая аффекты, верующий обретает «небесную телесность Христа» (BWC 2.11-25) и все яснее слышит в себе «Слово», «вкушает» свойства Бога, т.е. «восходит» в Божество Христа (BWC 2.26-43), затем окончательно очищается от любви к себе и миру в ощущении богооставленности (BWC 2.44-56) и обретает «новое рождение» в Логосе, т.е. соединение с Ним, вечную жизнь, возвышение над природой и над влиянием звезд (BWC 2.57-58)²⁷⁹.

BWC 3: «Новое рождение» в Логосе – это таулеровское погружение через «божественный мрак» (апофатическую остановку ума, воли, чувств) в «основание души», где обретается рождение «внутреннего Слова»²⁸⁰, и в Слове (Логосе) обретается полнота мудрости: знание вещей божественных и человеческих, «божественная беседа», «теософия», о которой И. Арндт говорил еще в тексте «Об античной философии» (1580-81)²⁸¹.

BWC 4.1: (теософский «Шестоднев»): обретший полноту мудрости (теософию, «философский камень») видит все мироздание изнутри Логоса, т.к. Логос наполняет душу мудреца, но Логос как «Мировая душа» пронизывает и структурирует все уровни бытия. Такой мудрец познает все тайны природы, овладевает и практической мудростью *медицины, алхимии, астрологии*²⁸².

BWC 4.2: Здесь дан альтернативный путь к Богу и мудрости: от познания Бога через природу (BWC 4.2.1-34) человек обращается к познанию своей души и

²⁷⁸ Geyer, H. Libri Dei. S. 144-145.

²⁷⁹ Geyer, H. Libri Dei. S. 145-147.

²⁸⁰ Термин «внутреннее Слово», «*verbum internum*» принят специалистами для правильного отнесения учения И. Арндта к спиритуализму, сам же И. Арндт употреблял несколько иные, эквивалентные, термины: см.: BWC 3.15 (1610): «*inwendiges einsprechen und reden*», S. 103 («внутренняя беседа и глаголение», T 1085), «*das ewige Wort inwendig in unserm grunde*», S. 104 («вечное оное Слово внутри в основании нашем» T 1086), «*divinu responsum*», «*Göttliche Antwort*», S. 112. («Божий ответ», T 1092), «*alloquium*» S. 112. («беседа» T 1092), «*einsprechen in deß Menschen Seele*», S. 112 («беседа», «внушение в душе человеческой»).

²⁸¹ Geyer, H. Libri Dei. S. 147-148.

²⁸² Geyer, H. Libri Dei. S. 148-151.

прямым нисхождением в ее глубину обретает «божественную беседу» (BWC 4.2.35-40), т.е. обожение, полноту богопознания и ведения всех вещей²⁸³.

Этот более краткий путь Г. Гейер упустил из виду²⁸⁴, т.к. не был знаком с текстом «Об античной философии», в котором «языческая» высшая мудрость (брахманов, жрецов, друидов) уравнивается с пророческой и апостольской. Языческие мудрецы, вопреки мнению Г. Гейера, обладали не только «естественной мудростью», но, согласно «Об античной философии», обладали *полнотой* знания Бога и природы. И. Арндт при написании BWC остается полностью верен идеям своего раннего текста, т.к., начиная с BWC 1 (1606/1)²⁸⁵, отсылает к нему всех желающих глубже узнать о «вечной премудрости» (BWC 1.36.15, S. 373²⁸⁶)²⁸⁷:

Таким образом, мудрость, достигаемая путем христианского спиритуализма Парцельса-Вайгеля: *Адам – Христос – внутренне Слово – теософия*, оказывается равной мудрости, достигаемой путем, образно говоря, Гермеса Трисмегиста: *природа – внутреннее Слово – теософия*. Путь язычников к полноте соединения с Богом в рамках BWC 4.2 оказывается короче пути христиан в BWC 1-3, однако, это согласуется с учением о «вечной религии» Парацельса в ее монистической версии: «нетленная плоть» может обретаться вне Христа, прямым богообщением, тогда как историческое христианство отпало от полноты ведения.

В заключение отметим, что, с точки зрения философии, учение Вайгеля-Арндта, центром мистики которых является теология И. Таулера, является вариантом *авиценнизированного августинизма*: Бог обретается в человеке в своем образе, apex mentis, abditum mentis в глубине души (блаж. Августин), но

²⁸³ Geyer, H. Libri Dei. S. 151-152.

²⁸⁴ Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil I, S. 368-369.

²⁸⁵ Gilly C. Hermes oder Luther. 2007. S.173.

²⁸⁶ Указание на страницы немецкого текста BWC, если это не оговаривается дополнительно, везде дается по первому полному изданию 1610 г.

²⁸⁷ В BWC 4.1.4.17 (Т 1216-1217, S. 94) И. Арндт ставит сверхестественные дарования библейских пророков выше естественных дарований мудрецов Персии, Египта, но делает он это для того, чтобы скрыть свои подлинные взгляды.

понимается как действующий интеллект (Авиценна)²⁸⁸. Классическая парадигма блаж. Августина, как известно, такова: *извне вовнутрь* и *изнутри вверх*²⁸⁹, что согласуется с восточным исихазмом: круговая молитва в сердце прерывается экстазом²⁹⁰. Однако, в таулеровском августинизме парадигма урезается, сойдя внутрь себя, в «основание души», субъект там и остается, поскольку Бог имманентен душе, и излишне восхождение вверх, к трансцендентному Богу. Это не пантеизм, но панентеизм: Бог обретается в рамках твари, хотя не сливается с ней, «свет благодати» обретается внутри «света природы»; в глубине души брахманы, друиды, сивиллы, жрецы обретали полноту богообщения²⁹¹.

Такой подход может вести к индивидуализму, самодостаточности, субъективизму и, в итоге, секуляризму, поскольку человек и его внутренний мир оказывается самодостаточным источником познания²⁹².

При этом в ВВС заметен сильный *неоплатонический фон*: Единое, исходящее в Логосе, наполняет Логосом душу человека и природу. Человек в самом себе возвращается в Божество, через человека в Божество возвращается и природа, сходясь в нем как в микрокосме и центре мироздания (ВВС 4.1.4.55, S. 128). Такой *антропоцентризм* И. Арндта, наряду с его индивидуализмом, пролагал путь образу человека Нового времени²⁹³.

Итак, нами сделаны некоторые уточнения в области арндтоведения: 1) анализ идей раннего сочинения И. Арндта показывает, что он уже в студенческие годы стал на точку зрения спиритуализма Парацельса (позднее дополнив ее дуализмом Парацельса и В. Вайгеля); 2) в годы раннего пастырства И. Арндт сохранил приверженность идеям Парацельса, творчески прилагая их к анализу пастырских и богословских проблем своего времени; 3) знакомство И. Арндта с

²⁸⁸ Жильсон. Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века: Пер. с фр. / Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010. С. 289, 395-396, 529.

²⁸⁹ Фокин А. Р. Парадигма Августина: *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* в христианской мистике Запада и Востока // Философия религии. Альманах. М.: ИФРАН, 2015. С. 80.

²⁹⁰ Иосиф Исихаст, старец. Полное собрание сочинений. С. 152.

²⁹¹ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599–1608): пансофия как истинное христианство. С. 41-46.

²⁹² Geyer, H. *Libri Dei*. S. 152. Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 272-274.

²⁹³ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 270-271.

учением В. Вайгеля и его переход на вайгелианскую точку зрения состоялся в 1596 г., что привело к потере им интереса к внешней стороне христианства; 4) содержащийся в тексте ВВС «языческий» (внецерковный и внебиблейский) альтернативный путь к Богу, вопреки мнению Г. Гейера, рассматривается И. Арндтом, по меньшей мере, как ни в чем не уступающий пути спасения, явленному в библейском Откровении и раскрытому в древнецерковной святоотеческой традиции. Все эти уточнения подтверждают основной вывод немецких арндтоведов: И. Арндт скрывал под псевдохристианскими выражениями теософское и спиритуалистское учение.

Поливалентность и полиморфность. Как мы видели, в Кведлинбурге И. Арндт на основе теософской герменевтики разрабатывал псевдолютеранский язык, способный завуалированно выражать теософские идеи. При создании ВВС с 1606 г. ему пришлось использовать этот язык усиленно после обвинений в ересь (синергизме, майоризме, спиритуализме, перфекционизме). Почти в каждой главе ВВС 1 (1606/2) он делает поправки, скрывая свое учение с помощью лютеранских выражений об оправдании заслугой Христа по вере²⁹⁴. Первоначальный идейный слой затемняется, текст приобретает множество оттенков, вместо точного смысла образуется размытое смысловое поле, допускающее различные интерпретации²⁹⁵. Г. Гейер справедливо называет эти черты текста И. Арндта амбивалентностью и даже поливалентностью²⁹⁶, т.к. ВВС, имея, как мы убедились, четкий концептуальный стержень, содержит «маскировочные» слои текста, согласованные поверхностно, и «шизофренически» разводящие его смысл в разных направлениях. Таким образом, в ВВС имеются три слоя:

- 1) Цельный теософский стержень, основанный на учении В. Вайгеля.
- 2) Святоотеческий (древнецерковный) слой, т.е. понятия, выражения, идеи, восходящие к Преданию древней Церкви, общему для христиан Запада и Востока,

²⁹⁴ Коерп, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S. 45-47.

²⁹⁵ Коерп, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S. 46-47.

²⁹⁶ Geyer, H: Verborgene Weisheit. Teil II, S. 142.

и потому удобные для их интерпретации в патристическом ключе (мы опираемся на аксиому единства и непрерывности святоотеческой традиции в Церкви, согласно нашему пониманию научно-богословского метода исследования). Этот слой учения И. Арндта, отчасти являющийся декорацией, но весьма объемный, содержит, в частности, концепцию «частей богослужения»: *богопознание – познание греха – покаяние – плоды покаяния – прощение грехов и богообщение* (BWC 1.21), элементы учения о Слове Божиим, образе Божиим в человеке, грехопадении, Крещении, покаянии, вере, Причастии, восприятии Сыном Божиим человеческого естества, Искупительной жертве Христовой, следовании Христу, совести, молитве, духовном размышлении, созерцании свойств Божиих в природе. Таким образом, теософская концепция «окружена» плотным массивом понятий, которые могут быть интерпретированы и связаны в некую цельность в святоотеческом ключе. Внутри этого слоя в BWC есть «обрывы» и «разрывы», например, темы Крещения, Слова Божия, покаяния должным образом не развиваются, понятия плодоносного «нового рождения», «внутреннего Слова», «умерщвления плоти» находятся в русле иной, вайгелианской, концепции и поверхностно соприкасаются с древнецерковным учением. Если же указанные вайгелианские понятия интерпретировать в церковном русле как дары Крещения, действие Писания, борьбу со страстями, то нужно дополнительно раскрывать их смысл, чтобы они были непрерывным продолжением учения о Крещении, Писании, покаянии.

3) Псевдолютеранский слой – самый «тонкий» слой, состоящий из лютеранских выражений, которым либо придается иной смысл («оправдывающая вера» есть «Христос в нас»), либо дается место в тексте, но сразу совершается переход к иной концепции, а лютеранская логика «обрывается».

В BWC имеет место и элемент средневекового западного благочестия: созерцание Страстей, «ран», «язв» Христа, однако И. Арндт интерпретирует эти темы и в лютеранской терминологии как символ оправдания заслугой Христа (BWC 2.1.1), и в древнецерковной – как символ любви Христовой (BWC 3.9.7), и в теософской – как путь умерщвления в христианине Адама для вкушения жизни

Христа (BWC 3.9.7), но избегает эмоционального францисканского переживания Страстей. Поэтому данные элементы, в зависимости от интерпретации, могут входить в любой из указанных слоев. Также и элементы августинизма проникают все три слоя, например, в вайгелианстве и лютеранстве как отрицание человеческих заслуг в спасении, в церковном слое как мысль о недейственности Таинств без любви.

Различным образом интерпретируя и связывая понятия внутри одного слоя и между разными слоями, толкователь BWC прокладывает свой «маршрут» в его многомерном смысловом поле. Поэтому существуют теософские (М. Брелер²⁹⁷), лютеранские (Г. Варениус, К. Брав и др.²⁹⁸), католические²⁹⁹, православные интерпретации И. Арндта. С. Тодорский, хотя и успешно заботился о точном переводе BWC на русское наречие, но видел в И. Арндте внеконфессионального учителя истинного библейского и святоотеческого христианства, т.е., в сущности, считал его учение православным. Таким образом, можно говорить не только о *поливалентности* BWC, но и о его *полиморфности* в том смысле, что из поливалентности при различных подходах вырабатывается христианство различных форм. И прав оказывается Поликарп Лейзер Старший, писавший о BWC: «Книга добра, если только читатель добр»³⁰⁰. Добрым читателем, как мы видели, был свт. Тихон Задонский, не увидевший в BWC плохого, но нашедший там много доброго, т.е. в православном (святоотеческом) ключе осмысливший его идеи. К этому осмыслению теперь перейдем.

1.4. Структура ИХ и BWC

BWC: альтернативная структура. В § 1.2 нашего исследования мы обратили внимание, что структура ИХ наиболее точным образом соответствует схеме из BWC 1.21.5: *богопознание – покаяние – жизнь в благодати*, причем, последняя часть интерпретируется свт. Тихоном снова, согласно И. Арндту, как

²⁹⁷ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden. S. 24, Koepp, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S. 104.

²⁹⁸ Illg, Th. Ein anderer Mensch werden. S. 24-29.

²⁹⁹ Schneider, H. Johann Arndt als Paracelsist. S. 135.

³⁰⁰ Gilly C. Hermes oder Luther. S. 165.

Евангелие и вера (BWC 1.21.14-16; 1.4.1), тогда учение о покаянии соотносится с понятием *закона* (BWC 1.4.1).

Рассмотрим эту схему богопочитания, являющейся, как мы видели, одной из вспомогательных схем BWC (Схема В), могла ли она заинтересовать русского святого?

Библейская концепция закона и благодати сделана М. Лютером основой *нового* учения об оправдании только верой³⁰¹, без понимания этого различия, по М. Лютеру, человек не является христианином³⁰². Ф. Меланхтон в «Апологии Аугсбургского Исповедания» раскрывает это учение о различии Закона и Евангелия³⁰³. В «Формуле Согласия» этой доктрине отведен целый артикул³⁰⁴. Итак, в лютеранстве Закон и Евангелие – это две части покаяния, два спасительных действия Бога.

И. Арндт не мог обойти эту концепцию в BWC, т.к. должен был подчеркивать верность лютеранству (1.4.1 Т 29-30). Но интерпретирует И. Арндт Закон и Евангелие в согласии с учением В. Вайгеля³⁰⁵ как «умерщвление Адама» (Закон) и «жизнь Христа» в нас (Евангелие): «покаянием... ветхий в нас человек... умирает, Христос же чрез веру в нас живет» (1.4.1 Т 30). Поэтому, как отмечалось, BWC 1 соответствует Закону, а BWC 2 – Евангелию в вайгелианском смысле: «плоть и дух», «Адам и Христос»³⁰⁶.

Но не только вайгелевским пониманием Закона и Евангелия отличается позиция И. Арндта от лютеранской. «Формула Согласия» различает «оправдание» (*justificatio*) и «освящение» (*sanctificatio*): за 1) сокрушением следует 2) вера в

³⁰¹ Luther M. WA. Bd. 16. P. 366.

³⁰² Luther M. WA. Bd. 36. P. 9.

³⁰³ Апология Аугсбургского Вероисповедания. XII (V): О покаянии. 52 // Книга Согласия. С. 162.

³⁰⁴ Формула Согласия. Конспективное изложение, V. Детальное изложение, V // Книга Согласия. С. 441-442; 513-518.

³⁰⁵ «Также апостольские послания, особенно Павловы... ясно открывают, что есть два человека, внешний и внутренний, ветхий и новый, плотской и духовный... Адам / Христос... плоть/ дух... сюда же относится Закон и Евангелие, буква и дух, всё Священное Писание Ветхого и Нового Заветов». («Об истинной спасающей вере», гл.1). «Закон и Евангелие, своею... сутью имеют то, чтобы обратит... нас к хождению в вере – то есть чтобы Адам в нас умирал, а Христос воскресал и жил – и к необходимости познания изнутри и совне двух сих персон, Адама и Христа, и обоих деревьев со всеми их свойствами» (Там же, гл.7) // Вайгель Валентин. Избранные произведения. С.71.

³⁰⁶ BWC 3 и 4 также могут быть отнесены к Евангелию как высшие уровни жизни во Христе.

Евангелие и полное оправдание (спасение) заслугами Христа³⁰⁷, следом идет 3) «освящение», т.е. плоды покаяния (веры), любовь, преображение человека. Освящение всегда следует за оправданием и никогда не может быть его причиной³⁰⁸.

Но И. Арндт, присягая на верность «Формуле Согласия», предлагает противоположную, вайгелианскую, теорию «внутреннего оправдания», плоды покаяния (освящение, внутреннее богообщение) делая причиной оправдания (прощения, спасения). И это – сердцевина учения Вайгеля-Арндта об оправдании: «заслуга» Христова принесет пользу только приносящему плоды покаяния, тому, в ком обитает Христос.

В силу сказанного, И. Арндт, с одной стороны, предлагает трехчастную схему развития христианской жизни, сходную с лютеранской: познание Бога, познание греха и покаяние, познание благодати и отпущения грехов (1.21.5 Т 193). С другой стороны, понимается эта схема в ВВС не лютеранским образом. Так к первой части «служения Богу» И. Арндт сразу относит живую веру в Бога (1.21.6,8-9 Т 193-197), которая обретается ранее сокрушения и покаяния.

Духовный путь, по И. Арндту, сразу начинается с веры, тождественной глубокому опыту внутреннего богообщения («опытный» подход Парацельса), благодаря «Слову Божию», сообщающему Святого Духа изнутри. Это не «слышание» Писания и не благодать Крещения, это таулеровское Слово, рождаемое изнутри и влекущее человека к единению. В мировоззрении И. Арндта такое познание доступно и языческим мудрецам, но если считать, что ВВС предназначено уже крещеным (как и уверяет И. Арндт), то здесь можно увидеть христианское учение: Бог дает Себя вкусить начинающему подвижнику, чтобы мотивировать его взискать богообщения³⁰⁹, но такое описание «веры» совершенно не соответствует лютеранской уверенности в спасении.

³⁰⁷ Формула Согласия. Детальное изложение, III: О праведности верой пред Богом, 23 // Книга Согласия. С.499.

³⁰⁸ Формула Согласия. Детальное изложение, III.28, 35 // Книга Согласия. С.500, 501.

³⁰⁹ Диадок Фотикийский. Слово аскетическое. Глава 90 // Попов К. Блаженный Диадок (V века), епископ Фотики Древняго Эпира и его Творения. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1903. С. 475-477.

Органично И. Арндт переходит ко второй части внутреннего служения Богу (1.21.11-12 Т 197-199). В этом тексте покаяние может быть понимаемо не как лютеранские «сокрушение», вызванное страхом наказания и ведущее к «утешению» заслугой Христа, но и как тоска по Богу, скорбь христианина о несоответствии Его любви, стремление уподобиться Ему для общения с Ним. Такое понимание соответствует церковному учению. В многогранном спектре покаянных чувств страх наказания есть лишь одна из граней.

Однако, для внешнего согласования с лютеранской доктриной И. Арндт далее в тексте сужает учение о покаянии, акцентируя «сокрушение», «веру», «заслугу Христову» (1.21.14 Т 204). Подведя читателя к тому, что «третья часть», т.е. оправдание, прощение, следуют *после* исправления жизни, И. Арндт делает эту псевдолютеранскую вставку (BWC 1.21.14), снова создавая раздвоенность. Но даже в этом месте не меняется лейтмотив: спасение есть «познание», а не внешнее оправдание. Три части «богослужения» есть ступени в *познании* Бога, ведущие к *внутреннему вкушению* Бога, Его любви и прощения. Данный мотив сходен с учением Отцов Востока о внутреннем удостоверении в прощении грехов³¹⁰.

В конце 21 главы BWC третья часть служения Богу прямо определяется как соединение с Богом, т.е. вновь происходит возврат от лютеранской фразеологии к отождествлению спасения с богообщением, да еще достигаемым через вайгелианское «умерщвление плоти» (1.21.21 Т 206). Более того, оправданием христианина оказывается не «заслуга» Христова, а Сам Бог, обитающий в человеке, вся Троица: «Он есть... в отпущении грехов моих вечное оправдание... Такжеде Христос... такжеде равно и Дух Святыи» (Т 1.21, С.194-195).

Таким образом, И. Арндт переворачивает все лютеранские представления: «вера» становится начальным богообщением; ее следствием, а не причиной, становится «покаяние», заключающееся сразу в «исправлении жизни», только после этого следует «оправдание» как соединение с Богом. От лютеранства ничего не остается, его схема (*слышание Писания – страх Закона – вера в*

³¹⁰ Диадок Фотикийский. Слово аскетическое. Глава 100. Попов К. Блаженный Диадок (V века), епископ Фотики Древняго Эпира и его Творения. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1903. С. 521-526.

Евангелие – внешнее, но абсолютное, оправдание – исправление) заменяется на вайгелианскую: *вера, происходящая «от слышания» внутреннего Слова – исправление жизни в умерщвлении плоти и подражании свойствам Бога – внутреннее оправдание в единении со Словом.* Слово стучится изнутри (BWC 1) и человек через подражание Христу (BWC 2) возвращается внутрь, в Слово (BWC 3).

Таким образом, двухчастная концепция Закона и Евангелия в BWC сочетается с трехчастной схемой развития духовной жизни человека:

BWC 1 (Закон) говорит о 1) начальном богопознании и 2) познании греха и покаянии как умерщвлению ветхого Адама в верующем человеке.

BWC 2 (Евангелие) только на основе плодов покаяния обещает 3) живое богообщение, достигающее вершины в BWC 3 и всеохватного ведения в BWC 4.

В предисловии к BWC 2 И. Арндт снова вводит двухчастную концепцию в версии Адам – Христос, яд греха – врачевство Христа (2.Пр.2 Т 420). Важность этого двухчастного деления подтверждается тем, что в BWC 1 (1605) предполагалось создание всего двух книг: 1) о грехе и покаянии и 2) о добродетели³¹¹. Но и в BWC 2 И. Арндт снова предлагает трехчастную концепцию покаяния в псевдлютеранской одежде (2.9.5 Т 512-513).

Два пункта (познание греха и покаяние) этой схемы (2.9.5) образуют вторую часть схемы BWC 1.21.5 (богопознание, познание греха и покаяние, оправдание), но очевидно, что страх наказания здесь заменяется на *ощущение любви* к Богу, а Евангелие не обещает прощение, *а исправляет*, исправление же *обуславливает* оставление грехов и утешение. Лютеранство оказывается иллюзией, а вот святоотеческая интерпретация, как мы видели на примере учения преп. Диадоча Фотикийского (примеч. 314, 315), является возможной. По преп. Диадочу, 1) благодать дает себя вкусить подвижнику (богопознание), 2) подвижник чувствует свою греховность, свое несоответствие любви Божией, и живет в подвиге покаяния, борьбы с пожеланиями плоти, помыслами и страстями, чтобы очистить

³¹¹ Arndt, Johann. Von wahrem Christentumb, die Urausgabe des ersten Buches (1605). S. 340.

себя для благодати (познание греха и покаяние), 3) благодать вселяется ощутительно и дает удостоверение в прощении грехов (оправдание, утешение, богообщение)³¹².

Благодаря учению о живом богообщении, утверждаемом как условие и причина спасения (оправдания), ВВС может интерпретироваться в православном русле и лишь с огромными натяжками в лютеранском ключе. И, как мы видим, схема из ВВС 1.21.5 и ее часть из ВВС 2.9.5 образуют прекрасную базу для церковной (святоотеческой, православной) интерпретации всего материала ВВС. Точно такую схему мы встречаем в сочинении «О истинном христианстве» (ИХ) свт. Тихона Задонского.

Структура ИХ. Прот. Павел Хондзинский предполагает, что двойственная структура ИХ повторяет древнюю форму бесед огласительных и тайноводственных³¹³, а, быть может, различие покаянного призыва Иоанна Предтечи и проповеди Спасителя³¹⁴. Отметим, что еще более напоминает план ИХ древнее «Дидахе» с учением 1) о двух путях (грех и добродетель, ср.: ИХ 1.1.3-4; 1.2.3), 2) Крещении и Евхаристии (ИХ 2.2), 3) дисциплине («должности христианские», ИХ 2.3-7) и 4) эсхатоне (ИХ 2.8). «Дидахе» было свт. Тихону не знакомо³¹⁵. На свт. Кирилла Иерусалимского свт. Тихон не ссылается, среди его личных книг творений свт. Кирилла не найдено, прямое их влияние маловероятно. «Библеизм» свт. Тихона несомненен, поэтому «естественность» для него библейского плана логична. Впрочем, в ПК 82 свт. Тихон не проводит грани между проповедью Спасителя и Его Предтечи, их призыв «покайтесь» ведет к одному: «переменить и сокрушить сердце печалью за грехи», «исправить житие» (ПК 82). Эта перемена и есть «дверь... ко Христу», чтобы «утешаться

³¹² Диадок Фотикийский. Слово аскетическое. Гл. 90, 100. Попов К. Блаженный Диадок (V века), епископ Фотики Древняго Эпира и его Творения. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1903. С. 475-477, 521-526.

³¹³ Павел Хондзинский, свящ. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского. С.39.

³¹⁴ Там же С.39. Примеч. 107.

³¹⁵ Опубликовано в 1883 после многовекового забвения. См., например: Сагарада Н. И. Лекции по патрологии. I-IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 57-58, 63.

святым Его Евангелием» (ПК 82). Различить две части спасительного пути свт. Тихону в ПК помогает концепция Закона и Евангелия (ПК 82). Разделение содержания Библии на Закон и Евангелие для свт. Тихона есть не деление на Ветхий и Новый Завет, а такое деление содержания Библии, которое приводит к покаянию и вере (ср.: ИХ § 3 и § 4).

ИХ 2 начинается не разделом «О Церкви и крещении» (ИХ 2.2), а разделом «О Евангелии и вере» (ИХ 2.1). Таким образом, утешение Евангелием и пребывание в вере (начало ИХ 2) следует у свт. Тихона следом за ИХ 1, в котором центральное место занимает познание греха, покаяние и исправление (плоды покаяния, добродетели). Итак, ИХ 1 соответствует Закону, ИХ 2 – Евангелию. Более того, в начале ИХ 1 мы имеем еще и две статьи, посвященные богопознанию, его сердечному усвоению и явлению в человеческой речи (Слово Божие, мудрость христианская, сердце, язык). Тогда, очевидно, что свт. Тихон, в точном соответствии с текстами И. Арндта, сочетает двухчастную схему Закона и Евангелия с трехчастной: богопознание (ИХ 1) – познание греха и покаяние (ИХ 1) – жизнь во Христе (ИХ 2). Если же учесть, что и трехчастная схема, и понятие «Закона и Евангелия» встречаются у свт. Тихона впервые только в ИХ, одноименном ВВС, т.е. в арндтовском контексте, то практически несомненным окажется вывод, что обе схемы были заимствованы у И. Арндта. И хотя на ИХ § 4, скорее всего, повлияло учебное разделение Библии на Закон и Евангелие Платона (Левшина)³¹⁶ и, возможно, концепция Закона и Евангелия была знакома свт. Тихону по лекциям (в русле Прокоповича) Афанасия (Вольховского) и осознавалась святителем как православная, но она впервые появляется в творчестве святого лишь в ИХ, в контекстах и сочетаниях, присущих И. Арндту. Итак, указанные структуры заимствованы у И. Арндта. Свт. Тихон мог без опасений их принять, т.к. учение о Законе и Евангелии иером. Платон, будущий митрополит, преподносил будущему Императору Павлу I, а учение о покаянии, вере и Евангелии было библейским: «покайтесь и веруйте во Евангелие» (Мк

³¹⁶ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 2, § 2.

1:15). Эта цитата ни разу не встречается в ИХ 1, но трижды – в ИХ 2 (§§ 278; 338.16; 340), что подтверждает соответствие ИХ 1 Закону, а ИХ 2 – Евангелию. В § 340 эта цитата развивает учение о Законе и Евангелии, как и в ПК 82. Таким образом, locus Мк 1:15 у свт. Тихона не является метасхемой, но входит в рамки концепции Закона и Евангелия и детализирует ее: познание греха (Закон) – покаяние (Мк 1:15) – вера в Евангелие (Мк 1:15).

Детальное распределение 15-ти статей ИХ будет следующим:

1) *Богопознание*: «О Слове Божиим и премудрости Божией» (ИХ 1.1.1), «О сердце и языке человеческом» (ИХ 1.1.2).

2) *Познание греха и покаяние*: О грехе» (ИХ 1.1.3), «О грехах в особенности» (ИХ 1.1.4), «О покаянии» (ИХ 1.2.1), «О четырех последних» (ИХ 1.2.2); *исправление*: «О добродетелях» (ИХ 1.2.3), «О кончине добрых дел», «О постоянстве и конечном пребывании в вере» (ИХ 1, Заключение 1 и 2).

3) *Оправдание*: «О Евангелии и вере» (ИХ 2.1), *исправление как жизнь во Христе и Его Церкви*: «О Церкви и крещении» (ИХ 2.2), «О должностях» (пять статей – ИХ 2.3-7), «О утешительных плодах веры» (ИХ 2.8).

Из базовой структуры ИХ мы видим, что в плане свт. Тихона есть отсутствующие у И. Арндта темы Церкви, Крещения и огромный блок «о должностях»³¹⁷. В силу спиритуализма И. Арндта, Церковь для него обретается в душе, а не во внешнем институте, Крещение может совершаться Св. Духом без воды, Причастие – без хлеба, вина и священника, интерес «сдвинут» к индивидуальному благочестию, а не к межличностным отношениям. Свт. Тихон, по-видимому, чувствовал недостаток церковности у немецкого мистика и восполнил его учением о Церкви и Крещении.

Но в ИХ 2 он ставит статью «О святой Церкви и крещении» на второе место после «О Евангелии и вере», ближе к центру ИХ 2. Человек, живущий в «Евангелии и вере», т.е. в богообщении, может это осуществлять только в среде Церкви. Не случайно далее идет огромный отдел «о должностях» христианских

³¹⁷ Эсхатологии свт. Тихона (ИХ 1.2.2 «О четырех последних» и ИХ 2.8.17-20, итоговые «плоды веры») соответствуют эсхатологические части ВВС, завершающие главы 2 и 4 книг: ВВС 2.57 и ВВС 4.2.38.

(ИХ 2.3-7), в целом, по схеме «Краткой политики» С. Пуфендорфа. Учение о Церкви переходит в систему христианской «политики», церковной «социальности», в раскрытие взаимоотношений с Богом, Искупителем, самим собой, ближними, в межличностные связи в Телѣ Церкви. Отношения между индивидами в Церкви словно «вырастают» из Крещения и наполняются благодатью, становятся связями Тѣла Христова.

Собственно, взаимоотношениям христиан, «политике», посвящены лишь небольшие ИХ 2.6-7 (должности к ближнему и взаимные); а обширные ИХ 2.3-5 (должности к Богу, Искупителю, самому себе) включены в «раму» между ИХ 2.2 (Крещение и Церковь) и ИХ 2.6-7 (Церковь как единое тело общения). Следовательно, взаимоотношения с Богом (ИХ 2.3-4) и внутренняя жизнь (ИХ 2.5) сильно акцентированы, но структурно включены в жизнь Церкви (ИХ 2.2-7). Индивидуальное богообщение и его вершины достигаются, таким образом, в среде Церкви. Оставшаяся статья ИХ 2.8 представляет радостные плоды жизни в Церкви. Итак, внутреннее содержание ИХ 2 представляет собой «Книгу Церкви» (ИХ 2.2-7), жизнь христианина в Церкви, во множестве связей ее Тѣла, а обрамляют этот массивный центр, статьи «О Евангелии и вере» (ИХ 2.1) и «О утешительных плодах веры» (ИХ 2.8).

Вера стоит на входе в Церковь, а «на выходе» являются *плоды веры*, т.е. Церковь в качестве центра входит в еще одну арндтовскую схему (вера – плоды веры), которая, впрочем, акцентирована и у Платона (Левшина). Следовательно, вера плодоносит лишь в Церкви и из Церкви.

Индивидуалистическое ВВС 2 («Христос в нас») преобразуется у свт. Тихона в «Книгу Церкви» (ИХ 2). Самые высокие достижения индивида обретаются в ИХ 2 не в конце, не среди «плодов веры» (ИХ 2.8), а в центре, в главах «Об успехе христианском» (2.5.12) и «О благородии... красоте души человека» (2.5.13), входящих в статью «О должности... к самому себе» (ИХ 2.5). В этих главах описывается та вершина внутреннего богообщения, которой у И. Арндта посвящена отдельная «Книга сердца» (ВВС 3). Изучая таулеровскую мистику И. Арндта, исследователь понимает, что высший уровень богообщения в

ВWC может быть понят и как нечто, превышающее жизнь во Христе, как возвращение мистика в Божество, в платоническое Единое в «основании души», из которого он рождается уже на равных с Логосом. Это уже уровень, возвышающийся не только над Церковью, но и над Христом, куда открыт вход вне Христа через прямое нисхождение в «основание души», где обретается Единое. Напротив, свт. Тихон помещает мистика в середину «Книги Церкви». Развитие в себе внутреннего богообщения («должность к самому себе») неразрывно связано с должностью к Богу, ближним, связано с общиной Церкви, питается от Церкви, от «почвы» связей церковного Тела³¹⁸.

Рассмотрим, наконец, место в структуре ИХ главы «О крещении» (ИХ 2.2.2). В ИХ 1 имеет место переход от греха (ИХ 1.1.3-4) через покаяние (ИХ 1.2.1-2) к добродетели (ИХ 1.2.3), к последним отнесены, в частности, любовь к Богу, ближним, любовь к врагам (ИХ 1.2.3, главы 4, 10, 13), последняя глава посвящена «пребыванию в вере» (ИХ 1, Заключение 2). Несомненно, ИХ 1 написано для людей крещеных, т.к. только обладающие даром Духа Святого могут через покаяние обрести любовь к врагам и постоянство в вере. Это легко подтверждается тем, что Крещение упоминается многократно в самом начале ИХ, в главе «О мудрости» (1.1.1.2), в девяти³¹⁹ пунктах § 27, также в §§ 45, 66, 88, 218. В первом в ИХ упоминании Крещения содержится обращение к крещеным христианам (§ 27.47), в пунктах § 27.102; § 27.124-125 христианам подробно раскрывается учение об обетах, дарах, плодах Крещения, чтобы их жизнь этому соответствовала, в § 27.102 крещеным говорится о том, что если они живут во грехе, то они утратили и дар Крещения, и веру (ИХ § 27.102).

Тогда становится понятным почему «пребывание в вере» отнесено к концу покаянного пути, как итог покаяния, а Евангелие, вера и Крещение расположены далее, это – стояние в богообщении. Покаяние становится возвратом в веру и в благодать Крещения, а значит и в Церковь. Тема Крещения пронизывает все

³¹⁸ Отметим, что на фоне «Книги Церкви» одной из вершин богообщения, наряду с откровением Бога в сердце (ИХ § 428.5), является для свт. Тихона Таинство Причащения. См.: ИХ 2.5.9. § 402 «Что христиане в мире сем за велико поставлять должны», п. 5.

³¹⁹§ 27, пункты 47, 49, 52, 101, 102, 124, 125, 130, 141.

сочинение: начинаясь в § 27, подробно раскрывается в середине (ИХ 2.2.2, §§ 295-302), наконец, завершает произведение в учении о плодах Крещения (ИХ 2.8.1, §§ 485-486). Но главное его место – в центре ИХ, в паре с учением о Церкви, т.к. кающийся возвращается в действие благодати Крещения и, одновременно, в Церковь, а живущий в исправлении делает это силой благодати и приносит плоды Крещения.

Обратим внимание на еще одну рамочную структуру (как мы видели, темы веры и Крещения являются сквозными в ИХ и обрамляют ИХ 2). Тема «мудрости христианской» входит в название обеих книг ИХ: «Приготовление к мудрости христианской» (ИХ 1) и «Мудрость христианская» (ИХ 2). ИХ начинается главой о «духовной мудрости» (ИХ 1.1.1.2), а завершается главой «о мудрости христианской» (ИХ 2.8.9). Мудростью свт. Тихон называет христианство в целом, обозначая две его части: богопознание и богопочитание (ИХ § 26). Этот диптих Феофана Прокоповича интерпретирован как «мудрость» в «Православном учении...» Платона (Левшина)³²⁰, и, скорее всего, именно из этого источника его почерпнул свт. Тихон (что будет исследовано в § 2.3).

Тогда все ИХ делится на *богопознание* (ИХ 1.1.1-2) и *богопочитание* (весь остальной текст), а богопочитание делится на 1) *познание греха и покаяние* (ИХ 1.1.3-4; 1.2), 2) *жизнь в вере, Крещении и Церкви* (ИХ 2.1-7), 3) *плоды благодатной жизни* (ИХ 2.8).

Обратимся теперь к метаструктуре ВВС как системе 4-х «Книг» Откровения: *Писание, жизнь Христа, сердце, природа*.

Но и первая часть ИХ, *богопознание* (ИХ 1.1.1-2) включает в себя гносеологический триптих: *Писание* (ИХ 1.1.1.1), *Природа* (ИХ 1.1.1.2), *Сердце* (ИХ 1.1.2.1). Аналог ВВС 4 («Книга природы» в учении о «Мудрости», ИХ 1.1.1.2) расширяется до «Книги окружающего мира» (ИХ § 27: размышления «по случаю»), включает элементы «Книги жизни Христа» (ВВС 2: размышления о

³²⁰ См.: Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Оборот листа перед С. 1: К читателю и эпиграф: Прем 9. Богопознанию у Платона посвящены, части 1-2, особенно, часть 1, § 1-9; богопочитанию – часть 3, но также часть 1, §10-11; в частности, в части 1, § 11 «богопочтение» вытекает из богопознания («рассуждения Божественных свойств»).

Страстях Христовых) и становится «*Книгой размышлений*» о Боге и Домостроительстве спасения. Раздел «сердце» свт. Тихона сопоставим с BWC 3. Отсутствует в BWC тема «языка человеческого», присоединенная в ИХ к разделу о сердце. Причины появления этого элемента нам предстоит выяснить.

Получаем крупноблочное соответствие:

ИХ, богопознание: Писание (BWC 1), Премудрость (BWC 4 и элементы BWC 2), Сердце (BWC 3), язык (аналога нет)

ИХ, богопочитание: познание греха и покаяние (BWC 1), жизнь во Христе: в вере, Крещении, Церкви (BWC 2, вершины богообщения - BWC 3), плоды веры (BWC 3, BWC 4).

Сравнительный анализ ИХ и BWC удобно, таким образом, вести по плану структуры ИХ, во многом соотносящейся с темами BWC (см. структуру и логику работы во введении к ней). По ходу исследования некоторые темы обоснованно прибавятся («образ Божий в человеке», эсхатология), детализируются, порядок уточнится, детализация позволит проверить предварительные наблюдения о различии ИХ и BWC, т.к. сверка их базовых структур без подробного анализа учения недостаточна для твердых выводов.

Таким образом, в данной главе получены следующие результаты:

1) Святитель Тихон впервые познакомился с BWC в переводе Симеона Тодорского (1735) в начале 1764 г.; сочинение И. Арндта было настольной книгой святителя длительное время; в ИХ присутствует более 1500 реминисценций BWC. Идеи BWC синтезировались свт. Тихоном с учением ряда иных источников.

2) В основе учения И. Арндта лежало мировоззрение В. Вайгеля, дополняемое теософским учением об универсальной вечной мудрости. Этот антилютеранский «стержень» И. Арндт в целях «конспирации» искусно переплетает с квазилютеранской терминологией, а также с со слоем понятий, идей и выражений, восходящих к древнецерковной (святоотеческой) традиции. Так учение BWC, внутренне стройное, оказывается поливалентным (противоречивым, размытым) и полиморфным (допускающим ряд различных интерпретаций).

3) Свт. Тихон не воспринимает теософский стержень ВВС (внешнее Слово – воплощенное Слово – внутреннее Слово – всеохватное Слово), но кладет в основу ИХ альтернативную линию, имеющуюся в самом ВВС как дополнительная схема (богопознание – познание греха и покаяние – жизнь во Христе). Темы и материал четырех книг ВВС святитель перераспределяет в соответствии с избранной схемой.

Глава 2. Богопознание: Слово Божие как источник мудрости христианской

2.1. «Книги» Откровения

В «Сокровище духовном» (СД 132) свт. Тихон пишет: «Две книги суть, из которых Бог познается: 1) книга естества... 2) лучший... способ... есть книга Священного Писания». Но это учение у святителя сочетается, как мы видели уже в структуре ИХ, с аналогами всех 4-х «книг» Откровения И. Арндта. В текстах свт. Тихон называет «книгой» совесть: «откроются книги совестныя» на Суде (§§ 27.130; 168; ПК 26.4; 73; КНС 16), «совесть как книга записная» откроется в молитвенном уединении (§428.5, ср. §371). «Книгой» становится и внутренний мир человека («сердце») при размышлении о Боге и Его Промысле: «В уединении откроется книга, в которой увидит... душа Создателя своего» (§ 428.5). «Христово страдание есть как книга спасительная» (СД 108) – жизнь Христа рассматривается как «книга» в том же произведении, где далее говорится всего о двух «книгах» Откровения (СД 132). В СД 108, как и в ИХ § 27.112, НХ 14, «книга» жизни и страданий Христа созерцается в иконографии, но и здесь влияние учения И. Арндта о «книге жизни Христа» (BWC 2.19, особенно, 2.19.10) несомненно, что будет детализировано далее.

Итак, имеет смысл исследовать учение свт. Тихона об источниках богопознания в сравнении с соответствующими идеями И. Арндта. Осуществим это в порядке раздела о богопознании в ИХ 1: Писание, мудрость (Христос как книга, окружающий мир как книга), сердце.

2.2. Слово Божие

Г.-Д. Дёпман говорит о «теплом библеизме», сближающем свт. Тихона и И. Арндта³²¹. Однако, библеизм последнего поражен спиритуализмом. В вайгелианском учении И. Арндта Писание и церковные Таинства не обязательны для богообщения и спасения, Бог может умудрять и спасти «свыше», без какого-

³²¹ Dörpmann H.-D. Johann Arndt und Tichon von Sadonsk «Über das wahre Christentum». S. 26-27.

либо посредства³²². Писание может остаться «мертвой буквой», «пустым звуком и словом» (BWC 1.21.9), в отличие от «живых движений и сил» внутреннего Слова³²³. Писание есть внешнее аллегорическое изображение жизни внутреннего человека (BWC 1.6.9). Его образы должны осуществиться в нас через прямое «слышание» «внутреннего Слова» в душе (BWC 3.15.11-12), иначе Писание остается мертвым текстом. Согласно Б. Хамму, с которым согласны Г. Шнайдер и Г. Гейер, в BWC высказываний о Писании и Таинствах Церкви немного, но множество пассажей о Слове и Святом Духе, действующих в душе человека³²⁴. В BWC 4.2, состоящем из 40 глав (!), И. Арндт почти совсем обходится без Писания, опираясь на *theologia naturalis* Раймунда Сабундского. Рационализмом проникнуто и BWC как целое, И. Арндт постоянно все доказывает, обосновывает, описывая не опыт, не Откровение, но реализуя рассудочную схему. Его читателю, за редким исключением, не хватает «тепла», он быстро устает от перегруженного в своей многозначности и тенденциозности текста. Сравним теперь на основе текстов учение И. Арндта и свт. Тихона.

Локусы о Писании. У свт. Тихона, в отличие от И. Арндта, нет текстов, в которых бы отсутствовали цитаты из Писания. Теме его чтения, слушания, истинности посвящены § 32 в «Плоть и дух» (ПД), две главы ИХ (1.1.1.1; 2.5.2) и отдельные произведения: «Слово на Введение» (1771-72 г.) и «Об истине Евангельского учения» (1781 г.). В этих сочинениях святитель подтверждает учение о Слове Божиим локусами самого Слова: В «Окружном послании к воронежскому духовенству» (1765) это Нав 1:8; 2 Тим 3: 16-17, в ПД § 32 и в ИХ 1.1.1 (эпиграф) – Ин 5:39, в ИХ § 1 – 2 Петр 1: 21; в ИХ § 13 – Рим 10:17; в «Слове на Введение» - Ин 5:39; Нав 1:8; 2 Тим 3:16-17. Но И. Арндт не приводит *ни один* из этих текстов о Слове Божиим, не приводит и Лк 24:45 («Окружное послание» 9; ИХ §§ 13.6; 335.13; 471) о просвещении свыше для разумения Писания. В «псевдолютеранском» BWC поразительным образом отсутствует и любимый

³²² Geyer, H: *Verborgene Weisheit. Teil I, S. 362-379.*

³²³ *Repetitio apologetica, I.36, ср.: там же, III.6.1. См.: Geyer, H. Libri Dei. S. 145.*

³²⁴ Illg, T. *Ein anderer Mensch werden. S. 34.*

лютеранами локуса о *fides ex auditu* (Рим 10:17), а у свт. Тихона он имеется (ИХ §§ 17.3; 285; 299). Локус 2 Тим 3:17 И. Арндт спиритуализирует, заменяя в интерпретации «Писание» на «любовь к Богу», готовую «на всякое благое действие» (BWC 4.2.32.5), и вместо священного текста действенным оказывается внутреннее состояние верующего.

Ни один лютеранский теолог не мог обойтись в учении о Слове Божиим без приведенных локусов, но вайгелианец И. Арндт легко это делает. Очевидны независимость свт. Тихона от И. Арндта в использовании этих цитат и резкое различие авторов. Ни одной (!) цитаты о значении Писания нет у И. Арндта, и все важнейшие (!) есть у свт. Тихона, что равно глубокому библеизму святителя и определенному его недостатку у И. Арндта³²⁵. Обилие цитат из Писания в BWC сочетается с принижением Писания.

Писание как «внешнее», «семя», «правило жизни». Свт. Тихон говорит о «Писании, Святым Духом написанном»³²⁶, сочиненном «от Духа Святаго, Творца Божия Слова» (ИХ § 514). В BWC не встречается таких утверждений, т.к. Писание объявляется «внешним» свидетельством, как в точности передает С. Тодорский в своем переводе (1.6.3 Т 50).

Написанное Духом Святым даже «взглядом писмен и летер» не может быть «лишь внешним свидетельством», поэтому И. Арндт прямо не говорит о богодухновенности Писания. Он, впрочем, рассматривает Писание как результат слышания пророками «внутреннего Слова» (1.36.6 Т 327-328).

Но здесь Откровение библейское уравнивается с опытом, доступным каждому преуспевшему мистика, т.к. «Бог не престаёт со всяким человеком глаголати». Писание как «внешнее свидетельство» оказывается вторичным продуктом лучшего Откровения, к которому и должен стремиться каждый, чтобы

³²⁵ Можно думать, что И. Арндт не доказывает важность чтения Писания, поскольку в лютеранской среде это учение было само собой разумеющимся, но, как доказали Г. Гейер, Г. Шнайдер, подход И. Арндта был спиритуалистским, что лишь подтверждается замеченными нами фактами об отсутствии в BWC ключевых локусов о Писании.

³²⁶ Прибавление к должности священнической. ПСС Т. I. С. 8.

быть «блаженным». Писание становится второстепенным, низшим и не обязательным способом богопознания.

Но не все так просто. Почти 400 лет (1605-1998³²⁷) немецкие ученые не могли понять соотношение Писания и «внутреннего Слова» в ВВС. И свт. Тихон не увидел у И. Арндта еретического учения о Слове. Амбивалентные тексты германца позволяют видеть у него православное учение. Например, в тексте ВВС (Т), в арндтовском предисловии (пункты 1, 8, С. 8, 17), без труда можно увидеть учение о силе Писания, но можно предполагать, что речь идет, как обычно, о «внутреннем Слове». Свт. Тихон принимает, как увидим, многие арндтовские изречения о Слове, т.к. верит искренности И. Арндта, не предполагает «двойного дна» и почти всегда «Слово» в текстах ВВС отождествляет с Писанием.

Поэтому святитель отчасти принимает и терминологию «внешнего» Слова: *«не того ради Бог слово Свое объявил, чтоб оно... вне на хартии, аки мертвое... начертание, лежало... Слово... есть семя живое»* (ИХ § 10, ср.: НХ 20). При написании этого текста свт. Тихон, несомненно, имел перед глазами (в Задонске или еще в Толшеве, если текст входил в черновик) текст И. Арндта (1.6.1-2 Т 47).

Но свт. Тихон учит лишь о том, что сила Писания может оказаться не действенной по вине человека, а И. Арндт перемещает акцент не на плоды Слова, а на его бытование «внутри в сердцах», ведя речь снова о таулеровском Слове. Это еще виднее из контекста приведенных отрывков (1.6.2-4 Т 48-51). Слово Писания, согласно И. Арндту, не сеется в сердце, оно «параллельно» жизни сердца, и есть свернутое в ряд символов описание духовной жизни человека. «Семенем» оно названо по своей свернутости, нереализованности, нахождении вне христианина. «Семенем» Слово И. Арндта может называть и в смысле «Слова» таулеровского, и для соблюдения библейской терминологии. И. Арндт никогда не упоребляет притчу о сеятеле, ему чуждо библейское учение о проповеди как семени. Образ Слова, извне всеваемого внутрь, чужд его теологии. Слово Арндта-Таулера всегда «растет» внутри.

³²⁷ В 1998 г. Г. Гейер защитил диссертацию, убедительно трактующую теологию И. Арндта. См.: Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik. S. 217. Anm. 9.

Но у свт. Тихона притча о сеятеле есть лейтмотив всего творчества (ПД §32; ИХ §16; СД 31; ПП 11), он понимает Писание, его чтение, слышание и проповедь как истинное семя. Поэтому он И. Арндта понимает буквально. Святитель опускает сложное для читателей учение о библейских событиях как типологии внутренней жизни человека³²⁸ и упрощает контекст (ИХ § 10).

Семя Слова попадает в сознание и сердце, осмысляемое и прочувствованное, оно исполняется жизнью верующего, Слово, попав в сердце, становится жизнью. Если же не становится, то остается «как мертвое на хартии», не потому, что не действенно, а потому, что человек не постарался его усвоить и исполнить. Так интерпретируется И. Арндт. Но он многократно дает повод к такому пониманию (2.5.3 Т 472). В этом русле свт. Тихон дает определение Слову Божию: «от Бога данное, веры святых и богоугодного христианского жития правило» (ИХ § 7, ср.: § 8). Святитель, несомненно, опирается здесь на И. Арндта (2.41.1 Т 803-804), дополняя его учение определением Прокоповича из «Первого учения отроком», вероятно, запомненным в детстве³²⁹.

С темой исполнения Слова у И. Арндта связано учение о том, что Слово нельзя усваивать лишь теоретически (1.Пред.1,8 Т 8, 17). Свт. Тихон воспринимает это учение уже в ПД (1767) и развивает в ИХ (ПД § 32, ср.: ИХ § 13.2, ср.: § 371.3).

Итак, свт. Тихон у самого И. Арндта находит тексты, позволяющие все его учение, даже места, выражающие спиритуалистское учение, истолковать в православном ключе. В тоже время, святой вводит в свое учение ряд библейских цитат и притчу о сеятеле, отсутствующие у И. Арндта, и этими дополнениями преодолевает крайности ВВС: не мистическое Слово, а Писание оказывается подлинным семенем, плодоносящим в жизни верующего.

³²⁸ Этот подход восходит к Оригену, Дидиму и через тексты блаж. Иеронима хорошо был известен в Европе. См.: Янг, Френсис М. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст; Перевод с англ. П. Б. Михайлова, А. В. Сергина, М. В. Егорочкина и др. М.: Изд-во ПСТГУ, С. 173.

³²⁹ Феофан (Прокопович). «Первое учение отроком». Римник, 1734. Л.57 об.

Святость Имени Бога и Слова Божия. Свт. Тихон, как мы видели, воспроизводит выражение И. Арндта: «не того ради Бог слово Свое объявил, чтоб оно... *аки мертвое некое начертание, лежало*» (BWC 1.6.2; ИХ § 10; НХ 20). Этим он подчеркивает бесполезность Слова Божия для человека, его не исполняющего. Однако, свт. Тихон никогда, в отличие от И. Арндта, не применяет к Писанию выражения «мертвое семя», «мертвое рождение» (1.6.1 Т 47). Он говорит о «мертвой вере» (ИХ §§ 287, 361), «мертвом деле» (деле без любви, ИХ §§ 342, 374), «мертвых христианах», «мертвых удах тела Христова», «мертвых удах Церкви» (§ 437, 448), но никогда не видит в Писании «мертвое семя» или «мертвое рождение».

Русский святой усваивает учение св. Златоуста: «Слово Божие не все сеется, аще бы и мало было приемлющих» (Слово 4, «О трясении земли»); «Слово Божие никогда мимо не идет» («Слово против иудеев») (ПД § 32). Слово Божие сохраняет свою силу и величие, даже если его не воспринимают.

Действительно, в § 369.4 свт. Тихон изображает святость Слова Божия как явление однородное со святостью имени Божия. За недостойное использование Слова человек наказывается как за недостойное причащение Св. Таин: «Страшно... слово Его... воспримати во ум и уста свои... Имя бо Его свято и страшно есть» (ИХ § 369.4).

В тоже время, в § 271.2 и § 313 свт. Тихон синтезирует восходящее к Тертуллиану³³⁰ учение «Исповедания» свт. Петра Могилы: «имя Божие по себе самому есть свято» (2.13)³³¹ и учение свт. Иоанна Златоуста из Бесед на Матфея (Беседа 19, пункт 4): «Бог имеет... славу... никогда неизменяемую»³³². Синтез свт. Тихона звучит так: «Имя Божие как свято, так и славно есть само в себе, и не требует прославления» (§ 271.2 ср. § 334 «Да святится имя Твое», 3). Этот синтез разрабатывается в § 313 с добавлением стоической метафоры Сенеки (свт. Тихон

³³⁰ «И когда имя Божие не было само по себе свято и не святилось, если оно само освящает других?» Тертуллиан. О молитве, 3 // Избранные сочинения: Пер. с лат. /Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 295.

³³¹ Петр (Могилы), свт. Исповедание. Часть 2, вопрос 13, С. 116.

³³² Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VII. С. 222.

находит ее в ВВС 1.27.6) о солнце, равнодушном к тем, кто его ругает: «Имя Божие всегда... лучи славы своя... издает... в дивных и страшных делах Его, *Слава бо имени Божия вечна, безконечна и непременяема есть, как и Сам Бог*» (ИХ § 313).

Но по однородности Имени со Словом Божиим, благочестивой душе может быть «сладко слово Божие, якоже Сам Бог» (СД 2)³³³; «как Сам Бог, так и слово Его истинно» (ИХ § 316). Так у свт. Тихона возникает назидание: «Слово Божие, то есть, Писание... люби как и самого Бога» (НХ 18, ср.: ИХ § 369.2-3). Так возвеличивает Писание свт. Тихон Задонский.

Поразительный синтез учения библейского (Пс 18:2, Ис 6:3), свт. Петра Могилы (Тертуллиана), свт. Иоанна Златоуста и Сенеки (в пересказе И. Арндта) дает уникальное учение о совечной Богу и неизменной славе имени Божия, сияющей в деяниях Бога. К тому же, в § 314 имя Божие рассматривается как содержащее в своей вечной полноте совокупность Его свойств. Здесь учение И. Арндта о «вкушении» свойств Бога (1.21.11 Т 197-199) корректируется тем, что свойства Бога «вкушаются» не непосредственно, а усваиваются умом и сердцем через Писание, и соединяется с оригинальным учением свт. Тихона о имени Божиим. Вечное имя Божие оказывается полнотой божественных свойств и действий (энергий), Его славой, Его вечным проявлением.

Однородным с величием и святостью этого Имени свт. Тихон рассматривает святость Слова Божия (§ 369.4), что подтверждается его учением о «Евангелии, которое от недр небеснаго Своего Отца на землю принесл (Христос – и. Г.)» (ИХ § 338.16, ср.: § 5; § 343). Таким образом, Слово Божие в Писании как «слово уст Его» есть непрерывное продолжение лучезарного проявления вечных свойств и действий Бога. В терминах свт. Филарета Московского (согласно прот. Павлу Хондзинскому), в слове Писания содержится «глагол Божий» (нетварная сила Божия), поэтому свойства Бога можно именно «вкушать», глубоко «ощущать» душой через восприятие Писания.

³³³ «Тако в душе бывает, которую Христос, Солнце праведное просветит... Таковой душе сладко слово Божие, якоже Сам Бог» (СД 2).

Таким высоким учением о Слове Писания свт. Тихон преодолевает не только спиритуализм И. Арндта, но и его имманентизм и индивидуализм: Слово Божие и Имя Божие возвышаются над миром, ими держится мир, приобщение к Слову является не уходом в мир своей души, но приобщением к трансцендентному Богу и Его вселенской деятельности. Учение это являет большой талант синтеза, присущий свт. Тихону. Результат синтеза дает образ, напоминающий платоническое Солнце, но, по-видимому, не имеющий платонических элементов. Это библейское учение (Пс 18:2; Ис 6:3) в союзе с церковной экзегезой (св. Златоуст, Тертуллиан, свт. Петр Могила) на молитву «Отче наш» («Да святится имя Твое») и стоическим идеалом совершенства (Сенека через И. Арндта).

«Сокровенная манна». Словно расслаивая Писание на «внешняя писменны и летеры» и «сокровенную манну» (1.36 Т 324), И. Арндт, в действительности, под «небесным хлебом», «радостным райским вином», «сокровенной манной» (Откр 2:17) понимает «внутреннее Слово», даваемое «свышше от Бога» (1.36.1-3 Т 325)³³⁴. С Писанием «манна» напрямую не связана, она есть прямое «вкушение» Бога: «Его узриши, услышиши, уразумеши, вкусиши и ощутиши» (1.36.13 Т 332). «Маскируюсь» И. Арндт в двоящихся пассажах «смешивает» Писание и «сокровенную манну» («внутренне Слово»). «Манна» представляется то благодатной силой Писания, что соответствует традиционному библейскому учению (см. далее), то – прямым «вкушением» Бога.

Свт. Тихон, заимствуя в ВВС мысль о «сокровенной манне» Писания, рассматривает ее как неотъемлемое свойство Писания, как 1) его спасительный смысл и как 2) его сладость т.е. принимает, предлагаемую И. Арндтом альтернативу традиционного понимания (см.: Эпиграф к гл. IX 2.8.14 «О утешении от святого Писания»; IX § 514).

Поэтому свт. Тихон призывает молиться Богу о просвещении для познания Писания, т.к. «манна» - его свойство: спасительное понимание и утешительная

³³⁴ «Свышше от Бога» - точное выражение перевода ВВС на славяно-русское наречие.

сила. Сладость и смысл Писания «не вкушаются» теми, кто читает его «не на тот конец» (§ 514), но доступны *всем*, ищущим в нем спасения души. Но у И. Арндта «сокровенность» «манны» эзотерична, «манна» доступна избранным мистикам, обретшим «божественную беседу» в сердце, а не в Писании.

Писание как внутреннее Слово. Термин «внутреннее Слово», «*verbum internum*», оправданно используется исследователями, чтобы отнести учение И. Арндта к спиритуализму, сам же И. Арндт применял иные, эквивалентные, выражения: «*inwendiges einsprechen und reden*», («внутренняя беседа и глаголение»), «*das ewige Wort inwendig in unserm grunde*» («вечное оно Слово внутри в основании нашем»), «*divinu responsum*», «*Göttliche Antwort*» («Божий ответ»), «*einsprechen in deß Menschen Seele*» («беседа», «внушение в душе человеческой») ³³⁵, «*divinum alloquium*» («божественная беседа») ³³⁶. Мы убедились, что в рамках ВВС, «внутренне Слово» обретается изнутри человека, независимо от Писания.

Однако, свт. Тихон и эту концепцию интерпретирует в церковном русле, отождествляя «внутренне Слово» с Писанием, в чем следует одному из вариантов, предлагаемых «раздвоенностью» ВВС. Слово Писания как «небесное семя» не укореняется в нераскаянном сердце: «в таком мертвце слово Божие ничего не действует» (ИХ § 387). Но в кающемся сердце Слово, бывшее «внешним из-за духовной «глухоты» грешника, проникает внутрь и слышится изнутри (ИХ § 151, ПК 102).

Итак, Слово Божие было не «мертвым», а «как мертвое», поскольку сердце было, как «глухой идол», а в раскаянное сердце то же Слово проникает, укореняется, подобно семени, и плодоносит. «Внешнее» Слово *само* становится «внутренним», т.к. раскрылись «уши душевные» и услышали Слово. Свт. Тихон постоянно призывает «вкоренить и углубить» Слово в сердце (СД 31, «О томжде» 1.2), «скрыть» его в сердце, согласно Пс 118, чтобы питать им душу изнутри (ИХ

³³⁵ См.: ВВС 3.15 (1610), S. 103-104; Т 1085-1086, 1092; См. также примечание 284.

³³⁶ См.: Geyer, H: *Verborgene Weisheit*. Teil I, S. 380-396.

§ 13.3). Сходно изображено «внутреннее Слово» в главе «Об успехе христианском» (ИХ § 428.5). Из этого текста видно следующее.

а) «Внутренний глас Божий» описывается в тех же терминах, что и в § 151, а в контексте § 151 видна тождественность Писания и внутреннего Слова.

б) Этот глас говорит словами Писания («Аз есмь Господь Бог твой»).

в) Далее, в § 428.5, следует размышление «по мотивам» Писания, переходящее в благодатное созерцание событий Священной Истории, идей, угроз и обетований Писания.

«Книга сердца» и «внутреннее Слово» у свт. Тихона оказываются чисто библейскими, являются продолжением Библии во внутреннем мире человека («Книгу сердца» у свт. Тихона и И. Арндта мы исследуем в отдельном разделе).

В ВВС 3.15, центральной главе, посвященной познанию «божественной беседы» (теософии) в душе, в тексте И. Арндта исчезает двойственность, и С. Тодорский точнейшим образом передает идею (3.15.1 Т 1086): в человеке пребывает неотъемлемое внутреннее вечное Слово (образ Божий по учению Арндта-Вайгеля). Предельно ясно, что о Писании речи нет. Поэтому в СД 30 («О том же» 3) свт. Тихон *осознанно* заменяет в арндтовском контексте («дьявол оглушает изнутри») «вечное Слово» на слово Писания.

Интерпретируя учение И. Арндта: «всякое семя издает плод подобный себе» (1.23.4 Т 217), святитель подробно описывает как Писание становится действенным внутренним словом (СД 30, «О том же» 2-3). Механизм перехода Писания во внутреннее Слово таков: 1) слышание Слова (прочтение), 2) осознание Слова, 3) духовное движение, вызываемое осознанием Слова (страх суда, влечение к блаженству, побуждение к покаянию, раскаяние во грехе со слезами и гнев на себя, изумление перед делами Бога и сердечное благодарение, утешение милосердием Божиим), 4) духовное поведение, поступки, вызываемые осознанием и внутренними движениями, причиняемыми Словом. Итак, «вселившееся в душу Слово», по свт. Тихону, есть собственно *осознание содержания Писания и духовные движения сердца и воли (чувства, желания)*,

вызываемые этим осознанием. Эта концепция понятна каждому и чужда арндтовской эзотерике.

Слово и Святой Дух. Таким образом, у свт. Тихона «внутренним Словом» становится слово Писания; но параллельно Писанию, помогая ему (с чем не согласна лютеранская ортодоксия), действует Дух Святой: «почувствуешь некое движение к вечности; аки тончайший глас... знак приходящего слова Божия к душе» (СД 30, «О томжде» второе).

Отсюда и из предыдущего контекста видно:

а) Речь не об имманентном душе Слове, а о Слове Божиим «приходящем к душе»;

б) «некое движение к вечности; аки тончайший глас» есть и *не сам текст* Писания, а некое *духовное осенение*;

в) это осенение вызвано слышанием (или чтением) текста Писания;

г) это духовное «движение» не аморфно, напоминает «глас», почти неразлично с «приходящим словом Божиим к душе», оно возбуждает помыслы о содержании Писания.

Вспоминаются слова Христа: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 14: 26). Дух Святой и в тексте СД 30 приходит *через Слово Писания* (а, в), «во имя» Христово, *напоминает Слово Писания* (б, г), возбуждает поиск (б, «движение к вечности») и отвечает Писанием (г, «аки глас»). Писание ведет к Духу, а Дух - к Писанию. Святой Дух не дает нового откровения: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин 16: 12). Другая грань: Слово Божие может ощущаться как «тончайший глас», т.е. Слово содержится не только в Писании, но и во Святом Духе. Это то Слово, которое однородно с совечной Богу славой (см. выше) и, одновременно, однородно с Писанием и его слышанием. Слово Святого Духа не тождественно Писанию, но едино с текстом и, одновременно, едино с «молчанием» Святого Духа, с Его преображающим и просвещающим действием, не сводимым к Слову (б, «движение к вечности»). Дух

приходит через текст, размягчает сердце, напоминает Слово, ведет к его осмыслению и усвоению сердцем и делом.

Отметим двуединый факт. Если И. Арндт проводит умозрительную схему «внутреннего Слова», то свт. Тихон описывает опыт: «почувствуешь некое движение к вечности; аки тончайший глас» (ср.: ИХ § 428.5). Второе: свт. Тихон никогда открыто не выражает несогласие с ВВС. В ПП 31.8 он советует «прочитывать» И. Арндта без оговорок и условий, да еще и ставит после Библии, отдавая преимущество перед прочими книгами. Свт. Тихон, несомненно, находит сходное в своем опыте слышания «тончайшего гласа» (СД 30), «внутри глаголющего» (ИХ §§ 151, 428.5) и отождествляет арндтовское «внутреннее Слово» с самодвижным созерцанием³³⁷ истин Слова Божия во Святом Духе (через Святого Духа), которое неразрывно связано с чтением и осмыслением Писания. Арндтовские «вечное Слово внутри во основании нашем» (3.15.1 Т 1086), «сокровенную премудрость», «Божий ответ и беседу» (3.15.10-11 Т 1091-1092) святитель понимает, как общение через Писание с трансцендентным Богом, не схождение во внутреннюю самодостаточность, а восхождение через Писание во Святом Духе к надмирному Слову.

Свт. Тихон здесь невольно преодолевает десакрализацию Писания «школой» Ф. Прокоповича, и в этом немалая заслуга не только синтеза патристической экзегезы на «да святится имя Твое» (см. выше), но и текстов И. Арндта, в которых нередко говорится о взаимосвязи Слова и Духа Святого³³⁸. Эта связь благодаря двойственности ВВС представляется (например, К. Браву) единством Духа Святого и Писания, хотя И. Арндт подразумевает «внутреннее Слово». И свт. Тихон видит в ВВС учение об одухотворенности писаного Слова.

Вспомним теперь, что там, где свт. Тихон *ясно видит чуждое* учение (3.15.1 Т 1086), он *осознанно* его исправляет, заменяет «внутреннее Слово» на Писание. Но массив двойственных выражений ВВС крайне велик, двойственность тотальна, текст почти везде настойчиво убеждает в своей правоверности. Текст

³³⁷ См. обоснование опыта самодвижного созерцания у свт. Тихона в § 428.5.

³³⁸ См. Braw, Chr. Bücher im staube. S. 150, 157 и весь раздел, S. 144-158.

словно говорит православному: «Поверь, мое учение церковное», лютеранину: «Я – лютеранин». И. Арндт убеждает свт. Тихона поверить ему. Тотальное присутствие выражений, убеждающих понять их церковно, убеждает свт. Тихона, ибо «для чистых все чисто» (Тит 1: 15), а арндтова «книга добра, только если читатель добр» (П. Лайзер)³³⁹. Но массив выражений добрых и пред-добрых (потенциально добрых, интерпретируемых церковно) в ВВС столь велик, что из него можно сложить доброе учение. Более того, И. Арндт постоянно зовет в «основание сердца» (ср.: ВВС 1.22.2), в глубину познания духовного опыта. Свт. Тихон с молодых лет имел неординарный духовный опыт, Божественный Свет он созерцал неоднократно, но И. Арндт указанными призывами и неоднозначным мистическим учением побуждает святого глубоко осмыслить свой опыт, но выражен будет он уже не по Арндту-Таулеру, а в терминах усвоения Писания и в «макариевской» образности, что мы исследуем в отдельном параграфе.

Отметим, что И. Арндт, много говоря о важности молитвы³⁴⁰, никогда не учит молиться о просвещении для разумения Писания. Молитва в ВВС есть «параллельный» Писанию способ богообщения (ВВС 1.12.13; 2.5.2; 2.51.16), единственный (без чтения Слова Божия) способ обретения премудрости как прямого откровения Божия в сердце (ВВС 2.24.18-19). По И. Арндту, через молитву научаемся «нравам и языку неба» (ВВС 2.36.6), царь Давид молитвой достигает «чтобы изреклось в сердце его божественное слово» (ВВС 3.10.7), подготовлением к восприятию Святого Духа являются вера, молитва, отвержение мира (ВВС 3.16.2, Писание не упоминается). В предисловии к ВВС 3 (пункт 3) резко *путь чтения* противопоставляется *пути молитвы* и любви, на котором сокровище «обращешь в самом себе». Выражения «просвещение сердца», «отвержение внутреняго ока», «внутрних ушес» (3.15.2,5-6 Т 1087, 1089) стоят здесь в контексте учения И. Таулера о слышании внутреннего Слова в основании души (ВВС 3.15).

³³⁹ Gilly C. Hermes oder Luther. S. 165.

³⁴⁰ И. Арндт учит, в частности, что многие (ВВС 2.36.3) и даже все дары (ВВС 2.41.6) мы получаем через молитву.

Но свт. Тихон уже в «Окружном послании» (1765) учит пастырей (п. 9): «Новый Завет... читаючи молитесь... Христу... да просветит очи ваша душевныя Духом Своим Святым» (ср.: ИХ §471). Это самый ранний текст святителя с учением о важности просвещения «очей душевных» к разумению Писания, согласно Лк 24: 45. Это учение развивается им постоянно (ИХ §§ 13.6; 335.13; 471) вместе с учением о молитве для дарования «душевного слуха», «ушей душевных», которые «сатана заткнул... чтоб не слышал гласа словес Божиих» (ИХ § 27.42; § 27.62; ПК 102; СД 30). Последняя мысль, как мы видели, из учения ВВС 3.15.1 о «внутреннем Слове» переносится в учение о восприятии Писания. Вновь библеизм является у свт. Тихона и исчезает в спиритуализме И. Арндта.

Может показаться, что свт. Тихон вслед квазилютеранским выражениям И. Арндта слишком подчиняет действие благодати Слову Божию. Но это не верно. Святитель, вместе с И. Арндтом, не ограничивает спасительные действия Бога рамками Слова, признавая Его прямое воздействие на сердце: «благодать, как чрез *внешнее Божие Слово*, так и *внутри, в совести* вопия, ударяет его» (ИХ § 387).

Учение о Писании как «внешнем» Слове и о прямом действии Бога «внутри» сходно с арндтовским. Однако, «внутреннее» Слово здесь заменено на «Божью благодать». Движение в совести в § 387 не есть арндтовское вечное Откровение в каждом человека, но не есть и следствие усвоения Писания. Это не арндтовское «внешнее» и «внутреннее» Слово, а Писание и благодать Святого Духа, не сводимые друг к другу, но глубоко согласованные. Действительно, в ИХ благодатный голос совести³⁴¹ осознается и ведет ко Христу в свете Писания, не сводясь к Писанию, что видно из параллельного к § 387 отрывка (ИХ § 44.9-10).

В § 387 Слово и совесть говорят одно – «Востани спяй... и освятит тя Христос» (Еф 5:14), а в § 44.9-10 показано, что говорит это не совесть, а именно Слово Божие, делая удары совести понятными, «словесными», не только возбуждая чувство виновности, но и открывая путь ко Христу.

³⁴¹ Речь идет не о естественных свойствах совести, а о действии благодати через совесть человека.

Прямое воздействие благодати требуется и как подготовка почвы под семя Слова, и для жизни, согласно правилу Слова: «слышанному слову Божию... нужна есть Божия благодать» (СД 31 «Семя», «О томжде» второе). Это учение свт. Тихон выражает и словами ВВС: «Бога познати без Бога невозможно есть, якоже Августин глаголет» (2.28.5 Т 672, ср.: ПК 32.3,5; 34.7; 55). И оно отличается от лютеранских воззрений, по которым действие Духа Святого «жестко» связано со Словом.

И. Арндт, как и «ранний» М. Лютер, учит не только о влиянии Духа через Слово, но и о действии Духа вместе или параллельно со Словом. Как бы не считал «поздний» М. Лютер, данный подход лютеранская теология в лице Л. Озиандера заклемила как «энтузиазм» (спиритуализм)³⁴². Трудно разобраться в расходящихся выражениях И. Арндта: 1) Дух приходит через Слово; 2) Дух действует параллельно и оживляет Слово; 3) Дух действует независимо от Слова, не нуждаясь во внешнем Слове; 4) Слово есть лишь внешнее свидетельство о делах Духа; 5) лишь внутренне Слово, но не Писание, подлинно связано со Святым Духом.

Но свт. Тихон на основе опыта, выражений И. Арндта, и святоотеческого наследия создает православное учение о взаимосвязи Слова и Духа: 1) Святой Дух пронизывает *текст* Писания и действует через него (Писание ведет к Духу); 2) Святой Дух действует и непосредственно, но не дает нового Откровения, а оживляет *смысл* Писания в душе человека (Дух ведет к Писанию); 3) и через Писание во Святом Духе и непосредственно во Святом Духе приходит к душе трансцендентное Слово и обновляет совместно со Святым Духом (Писание и Святой Дух совместно возводят к Богу).

Сказанное подтвердим примером рецепции свт. Тихоном арндтовского выражения «школа Святого Духа» (ВВС 3 Предисловие, Т 1000; 2.24.19 Т 646). У И. Арндта «мастерская Пресвятой Троицы» «училище премудрости» есть «прямая школа Святого Духа», откровение Бога «в сердцах и душах», не связанное с

³⁴² Braw, Christian. Bücher im staube. S. 147.

Писанием. У свт. Тихона иначе (ИХ § 19): а) Слово умудряет с помощью Духа Святого, б) Дух Святой умудряет посредством Слова. Святой Дух действует через Писание и «параллельно» Писанию, «помогая» Писанию. Писание (книги пророческие и апостольские) оказывается Словом Духа, важнейшим средством обучения в «школе Духа» и его учение – главным предметом в этой школе. От спиритуализма И. Арндта ничего не остается.

Завершенное Откровение. Для И. Арндта Сам «Логос» рождается и «говорит» в душе, пророческое Откровение продолжается (3.15.1 Т 1086; 1.36.5-6; Т 327-328). Свт. Тихон учит противоположным образом: «праотцы... Божиим гласом учими... были... Нам же такового гласа... Божия не следует ожидать, но от... Его слова написанного... искать совета» (ИХ § 7).

Возможно, источником этой мысли свт. Тихона в какой-то мере стало учение свт. Иоанна Златоуста из Бесед на Евангелие от Матфея, с которыми он был хорошо знаком³⁴³ (Беседы на Мф. 1.1)³⁴⁴. Свт. Тихон вслед за свт. Иоанном Златоустом а) относит прямое Откровение преимущественно к временам пророческим и апостольским; б) не говорит о «продолжающемся Откровении». Но, в отличие от св. Златоуста, свт. Тихон в) «закрывает» Откровение («Нам же такового гласа... не следует ожидать»), закрепляя путь богопознания через Писание *заповедью Христовой* (Ин 5: 39).

Св. Златоуст оставляет вопрос не решенным: укоризненно то, что мы не способны к прямому богообщению и нуждаемся в Писании, но, возможность для чистых сердец сподобиться прямого собеседования с Духом Святым, подобно Адаму, Ною, Аврааму, по-видимому, сохраняется.

Свт. Тихон, не отрицая возможности такого богообщения, призывает 1) занять трезвенную и смиренную позицию, не дерзающую надеяться на апостольскую благодать, 2) исполнить Христово слово: «испытайте писаний».

Свт. Тихон, вероятно, ближе, чем даже свт. Иоанн Златоуст приближается к церковному учению о «завершенном Откровении» и «закрытом каноне» Писания.

³⁴³ В ИХ он ссылается 8 раз на беседы на Матфея (на беседы 13, 19, 24, 42 (2), 51, 58, 90).

³⁴⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VII. С. 5-6.

Согласно этому воззрению, вдохновение библейских авторов, благодаря которому возник богодухновенный текст, было уникальным и ожидать его повторения не следует. Несомненно, Святой Дух, пребывающий в Церкви, мог бы создать через святых людей эквивалент Писания, если бы возникла такая необходимость. Но, поскольку Писание существует, такой необходимости нет. Со времен монтанизма церковная традиция, следуя Ипполиту Римскому, настороженно относится к «новому пророчеству», «продолжающемуся откровению»³⁴⁵. Таким образом, свт. Тихон Задонский стоит на позиции церковного библеизма, не восприняв спиритуализм И. Арндта. Мы видели, что свт. Тихон сознательно заменяет «внутреннее Слово» на Писание в арндтовских контекстах, теперь мы видим, что идею «вечного Откровения в сердце» свт. Тихон заменяет на противоположную, но, в тоже время, он «не видит» ошибочность этого учения. «Вечное Откровение» И. Арндта он понимает как описание мистического опыта, подобного самодвижному созерцанию³⁴⁶ истин Слова Божия во Святом Духе (через Святого Духа), основанному на молитвенном осмыслении Писания, что святитель вкушал в своем опыте (ИХ § 428.5).

Беседа души с Богом. Впрочем, И. Арндт, несмотря на умаление «внешнего Слова», по-видимому, чувствовал благодатную силу Писания. Возможно, это проявляется в ВВС 2 (2.38; 2.39; 2.40), создававшейся одновременно с толкованием на Псалтырь³⁴⁷: «все священное Писание не иное что есть, точию... беседа верная души с Богом» (2.39.1-3,11 Т 793-795, 799-800).

И. Арндт говорит об «утешении божественного Слова», «любезной беседе души с Богом» через Писание, однако, этот «теплый библеизм» (Г.-Д. Дёпман) оказывается поверхностным, т.к., допустив «теплые» высказывания о Писании, И. Арндт незаметно переходит к теме «внутреннего Слова», именно оно, а не Писание, есть утешение и истинная «беседа с Богом» (*divinum alloquium*). Но издание С. Тодорского дает ошибочное чтение: Писание представляется

³⁴⁵ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. I: Возникновение католической традиции (100-600). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. С. 101-103.

³⁴⁶ Об опыте самодвижного созерцания свт. Тихона см. § 3.3 нашей работы.

³⁴⁷ Schneider, H. Johann Arndts «verschollene» Frühschriften. S. 184-186.

«внешним утешением» (2.39.11 T 800), когда в оригинале стоит «innerliche trost», т.е. «внутреннее утешение» BWC 2 (S. 469)³⁴⁸. Ошибка наборщика или переводчика, либо сознательное изменение, сделанное переводчиком (С. Тодорским), тонко меняет смысл: «внешнее утешение» (Писание) утешает внутренне, т.е. становится внутренним³⁴⁹. Очень точный в целом перевод С. Тодорского, как мы видим, отдельными неточностями способствует традиционной христианской интерпретации учения И. Арндта. Такие неточности в некоторой степени могли утвердить свт. Тихона в его понимании BWC, но не следует преувеличивать их влияние на святителя, т.к. 1) их в тексте С. Тодорского слишком незначительное число, и они, обыкновенно, носят характер явных опечаток по несоответствию контексту³⁵⁰, 2) святой, как мы видели, вполне сознательно заменяет в арндтовском контексте учение о «внутреннем Слове» на учение о Писании (3.15.1 T 1086 ср.: СД 30, «О тможде» 1, «О томжде» 2, «О томжде» 3)³⁵¹.

И. Арндт способен на «теплый библеизм», это видно в BWC 2.39; 2.40 (T 793-800 «Беседа верния души з Богом»; T 800-803 «Беседа веры с Божиим милосердием»). Но в теософской рационалистической схеме BWC и это описание беседы души с Богом через Писание становится символом «божественной беседы» в вайгелиано-таулеровском смысле. Но свт. Тихон воспринимает эти локусы BWC буквально (ИХ § 337, ср.: BWC 2.39-40), компилируя, переставляя, сокращая, дополняя тексты И. Арндта, самостоятельно, согласно арндтовскому образцу, подбирает множество пар (вопрос-ответ) из Писания. И это буквальное восприятие свт. Тихоном мысли BWC о беседе Бога с душой через Писание лежит в святоотеческом русле. Свт. Тихон прямо соединяет выражения И. Арндта и свт. Иоанна Златоуста: «Когда читаешь Евангелие, Христос *Бог с тобою говорит*.

³⁴⁸ Arndt, Johann. Vier Bücher vom wahren Christenthumb, 1610. Buch 2. S. 469.

³⁴⁹ В оригинале мысль И. Арндта, как обычно, двоятся: то ли Писание предстает внутренним утешением, то ли оно предстает утешением, «параллельным» внутреннему. Но ошибочное чтение в BWC (T) связует «внешнее» и «внутреннее»: Писание становится внутренним утешением.

³⁵⁰ Так в 1.21.11-12 T 197-199 и 1.21.21 T 206 вместо оригинального «внутреннего служения» Богу стоит «внешнее служение» - явно бессмысленное выражение в данных контекстах.

³⁵¹ См. § 2.2 данного исследования.

Когда читаючи молишися к Нему, то ты с Ним говоришь... Ах, *любезная... беседа!*» («Окружное послание» 9, ср.: «Слово на Ведение», ср.: ВВС 2.39.1-2).

Мысль свт. Иоанна Златоуста о двунаправленной беседе души и Бога черпается из Беседы 6.4 на 1 Фес.³⁵² В ИХ § 328 свт. Тихон ссылается на этот текст св. Златоуста. Благодаря сходству выражений, святитель отождествляет учение И. Арндта с учением св. Златоуста и, тем самым, понимает первого в святоотеческом ключе: Писание есть беседа Бога с душой человека. Более того, в «Окружном послании» (п. 9) свт. Тихон соединит с темой «беседы» (по св. Златоусту и И. Арндту) и образ Писания как «послания» Бога к человеку, что может являться как влиянием Ф. Прокоповича³⁵³, так и первым (1765) макариевским следом³⁵⁴ в творчестве свт. Тихона. В любом случае, очевидным становится святоотеческое «прочтение» ВВС Задонским святителем: Писание есть аутентичное Слово Божие к человеку³⁵⁵.

Свт. Тихон рецепирует и следующий текст ВВС о беседе Бога с душой: «Бог не к внешним чувствам, но *всегда к души...* глаголет» (1.41.22 Т 407). Этот текст звучит православно, хотя и здесь, по-видимому, И. Арндт сокровенно внушает идею преимущества прямой связи Бога с душой, связи, не опосредованной «внешним» Словом, действующим через «внешние чувства». Но свт. Тихон (ИХ § 11) воспринимает прямой, евангельский, смысл ВВС 1.41.22: «Не будь, как лицемеры» (Мф 6: 5), «очисти прежде внутренность чаши» (Мф 23: 26).

Писание, размышление и молитва. И. Арндт в ВВС 2.34.6.3 повторяет учение В. Вайгеля о возгревании молитвы краткими изречениям Писания (Т 721-722). И свт. Тихон предлагает «простейшим», согласное с «программой» В.

³⁵² Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. XI. С. 528.

³⁵³ «Авторитет писаний основывается на авторе, который если велик, то много, если убог — мало цены и веса прибавляет писаниям своим. Так, на *послания* простолюдинов смотрим снисходительно, *царские* — *благоговейно* почитаем. Следовательно, весь авторитет Священного Писания на том основан, что оно есть *слово Божие* и как бы *послание Бога, написанное людям*». Procorovic F. *Christianae orthodoxae theologiae*. Т. 1. Р. 25.

³⁵⁴ «Божественные Писания Царь-Бог, как послания, предложил людям» Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. Беседа 39. С. 229.

³⁵⁵ «Чтение Писаний есть собеседование с Богом». Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. III. Кн 1. «Беседы на надписание книги Деяний». Беседа 3.2 (90). С. 76.

Вайгеля, учение о «возбуждении молитвы» «рассуждением» с помощью «кратких молитв» на основе Писания (ИХ § 13.6; ср.: ИХ §§ 335; 336). Краткая подсказка В. Вайгеля (спиритуалиста и радикального протестанта) в учении и опыте свт. Тихона была развита 1) в метод кратких молитв по мотивам Писания (§§ 13.6; 335; 336), 2) в способ молитвы с размышлением (§§ 13.6), но и шире: 3) во всеобъемлющий метод размышления о Слове Божиим и окружающем мире (ИХ § 27; СД), куда святитель, как мы увидим, включил макариевский, и, отчасти, арндтовский способ духовного образного истолкования явлений окружающего мира. Мы снова видим способность свт. Тихона «собирать» доброе из разных источников, по принципу «Все испытывайте, доброго держитесь» (1 Фес. 5: 21), и создавать оригинальное синтетическое учение.

Свт. Тихон понимает, что простолудин не сможет «рассудить» тексты Писания и использовать их в молитве, поэтому в §§ 335-336 ИХ приводит ряд образцов. Но, главное, в отличие от И. Арндта и В. Вайгеля, святитель не указывает, что такая форма молитвы предназначена новоначальным. Напротив, он учит: «Истинная молитва от размышления бывает» (§ 245.2), т.е. «от размышления» рождается наиболее действенная, глубокая молитва. Простое размышление по мотивам Писания и даже по поводу явлений окружающего мира созидает молитву совершенных, а не только начинающих христиан. Здесь свт. Тихон, как увидим, выражает глубокий опыт, тождественный святоотеческому: «Бывает, что из молитвы перенесен человек в... размышление о Боге; а бывает, что из размышления о Боге рождается молитва», - пишет прп. Исаак Сириин о молитве преуспевших христиан³⁵⁶. ВWC 2.34 (И. Арндт, В. Вайгель), напротив, полагает размышление в удел начинающих, а высшую форму богообщения ищет в апофатическом молчании сил души, согласно И. Таулери и «Немецкой теологии» (ВWC 2.34.7.6). Итак, свт. Тихон опытно проверяет учение ВWC, исправляет и дополняет учение И. Арндта на основе опыта, тождественного мудрости подвижников Древней Церкви восточной.

³⁵⁶ Цит. по: Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Издание 4-е, испр. и доп. СПб.: Издат-во Олега Абышко, 2008. С. 306.

Писание обращено к каждому. Знание учения свт. Иоанна Златоуста из Беседы 2 на Мф (п. 5)³⁵⁷ свт. Тихон показывает в § 9 ИХ: «Погрешают те, которые мнят... что священнаго Писания не должно читать людям простым... мнение сие есть... кознь диавола». Г.-Д. Дёпман не учитывает святоотеческие источники свт. Тихона, сводя его учение о необходимости чтения мирянами Слова Божия к влиянию И. Арндта, а значит и лютеранских воззрений.

Свт. Тихон в § 9 ИХ соединяет указанное златоустовское учение с арндтовским, утверждая, что Писание обращено к каждому из нас (ср.: 1.6.7-8 Т 52-53). Но И. Арндт, как мы видим, подразумевает не чтение Писания, а, как обычно, внутреннее богообщение («понеже Он... во мне», «потреба Ему и нас в Себе оживотворити»), внешним символом которого является «буква» Писания. Свт. Тихон, напротив, вполне в златоустовском духе настаивает на чтении Писания каждым христианином. Снова ВВС святитель понимает в патристическом ключе, исправляя спиритуалистские «перекосы» немецкого мистика.

Духовная аптека. Для обоснования всеобщего предназначения Писания свт. Тихон обращается к «надписи» библейских книг: «И надписи Апостольских Посланий ко всем христианам означаются, как из тех посланий всяк может видеть» (ИХ § 9). Метод обращения к «надписаниям» свт. Тихон мог заимствовать и у И. Арндта (2.41.12; 2.43.1 Т 812, 831), и у свт. Иоанна Златоуста («Беседы на надписание кн. Деяний»).

Нет сведений о знакомстве свт. Тихона со златоустовскими «Беседами на надписание», но учение двух святых аналогично. Св. Златоуст пишет: «Душа, стоящая при потоках божественных Писаний... собирая в самой себе эти струи и росу Духа... легко отражает пламень страстей»³⁵⁸. В Бес. 2 на Мф, п. 5, приведенном выше и несомненно известном свт. Тихону, св. Златоуст называет Писание «врачевством» от греховных ран.

³⁵⁷ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VII. С. 24.

³⁵⁸ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. III. Кн 1. «Беседы на надписание книги Деяний». Беседа 3.1-2 (89-90). С. 75-76.

Свт. Тихон предлагает сходное и даже более многогранное учение о цельбоносном действии Писания: «Писание... как благовонная аптека, которая различныя содержит в себе душевных немощей врачевания» («Слово на Введение во храм»³⁵⁹, ср.: § IX 368, ср.: ПД § 32). В этих текстах святителя трудно отделить арндтовские мысли о Слове Божиим как «зерцале» (BWC 2.5.6.7), «утешении» (BWC 2.17.3), «правиле жизни» (BWC 2.41.1), «врачевании» (BWC 2.5.6.1 Т 404) от златоустовского учения о Писании как «врачевстве» и «утешении». Но, главное, что это учение соединено с библейским в интерпретации самого свт. Тихона (он опирается на Евр 11: 6; Рим 10: 14; Притч 1: 5; Пс 118: 105, 162; Лк 14: 11). Глубокий библеизм свт. Тихона позволяет ему дать учение аналогичное златоустовскому и арндтовскому, но даже более полное: Писание есть врачевство и сила, которым утверждается каждый христианин и Церковь в целом.

Библеизм свт. Тихона многократно усилен влиянием 1) традиции Феофана Прокоповича и его «Регламента»³⁶⁰, 2) библеизма Свв. Отцов (свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, Макариевского корпуса), 3) И. Арндта с его напряженным учением о Слове Божиим, которое свт. Тихон понимает, как учение о Писании, 4) личной глубокой погруженностью в учение Писания³⁶¹, к чему святитель пришел, вероятно, и под влиянием трех первых факторов. Неудивительно, что учение свт. Тихона о Слове Божиим, находясь в святоотеческом русле, оказывается столь многогранным и синтетическим.

Слово Божие и совесть. Еще одним примером синтеза учения BWC и патристики и, тем самым, интерпретации первого в русле последнего является учение свт. Тихона о согласии свидетельства Писания и совести на Страшном Суде. Свт. Тихон дополняет учение И. Арндта учением свт. Василия Великого и

³⁵⁹ Это Слово, по-видимому, написано уже после «Плоть и дух», т.е. после 1767 г., т.е. уже весьма зрелое сочинение.

³⁶⁰ «Проповедали бы ... с доводом Священнаго Писания... испытывали б от Священнаго Писания, что есть воля Божия». Духовный регламент. С. 86. Ср.: Указ свт. Тихона от 9 августа 1763 г., где он повелевает грамотным священникам, диаконам, церковнослужителям, монахам читать *Новый Завет*, в котором «воля Отца Небеснаго возлюбленным Его Сыном открыта». Олейников. Т. Святитель Тихон в Воронеже. С. 25. Казанский П.С. Труды свт. Тихона 1-го по управлению Воронежскою паствою. С. 185.

³⁶¹ Келейники свидетельствуют о постоянном поучении свт. Тихона в Писании и о прекрасном знании им последнего. Записки келейников. С. 8-9, 12, 18, 21.

образностью Троицы постной: «естественный и написанный закон обличит и осудит в день суда Христова (ср.: 1.7.4 Т 58) ... Словеса, глаголет Василий... Писания на суде Христовом предстанут³⁶²... Тогда возстанет в нем совесть» (ИХ § 14). «Книги совести разгнутся» (ИХ § 168, далее приводится учение свт. Василия из «Слова к обогащающимся»³⁶³ и «Послания к падшей деве»³⁶⁴).

Вновь мы видим: 1) учение И. Арндта содержит «слой», легко соединяемый со святоотеческим учением и интерпретируемый в русле последнего; 2) Слово Божие, которое будет судить человека, свт. Тихон в очередной раз интерпретирует как Писание, но теперь на основе учения свт. Василия Великого. Так свт. Тихон неизменно синтезирует учение И. Арндта с учением Свв. Отцов и интерпретирует немецкого теософа в церковном духе.

2.3. Христианская премудрость

Тема «христианской мудрости» - базовая и рамочная для ИХ (см.: § 1.4), ей свт. Тихон посвящает два раздела ИХ (§§ 17-27 и §§ 500-501) и малые трактаты: ПК 42; ПП 6, в которых изображает качества «мудрости». «Мудростью духовною исполненной» называет святитель «книгу святого Макария Египетского» (§27.128), «премудрым» - Ап. Павла («Слово на тезоименитство»; ИХ §§ 285; 402.6; 503.3), Сираха (§§ 379; 421), Соломона (§ 477.4), блаж. Августина (ПП 9; СД 54), «богомудрым» - «Псаломника» (св. царя Давида, § 13.6), Ап. Павла (§§ 23; 27.111). Свт. Тихон напоминает: «святой отец *премудро* говорил... не могу купно быть с Богом и человеками» (СД 131)³⁶⁵, мудрость монарха он видит в следовании «царскому пути – правды держаться, и милости не забывать» (§ 460.4). Начало «христианская премудрости» есть «страх Божий» (СД 127) и «познавать своего ничтожество и смиряться» (§ 27.106); «начало духовная мудрости» есть «противности», скорби, терпение которых производит «искусство» (Рим 5: 3-5) (§ 224.4); премудрости обучаются «во училище креста и искушений» (§ 428.2; ПК

³⁶² Василий Великий, свт. Беседа на Псалом 37.1 // Творения. Т. 1. С. 546. Аналогично рассуждает свт. Иоанн Златоуст в толковании на Ис 50:4, в Беседе 69-й на Ин 12: 42-43. См.: Творения. Т. VIII, С. 460.

³⁶³ Василий Великий, свт. Беседа 7. К обогащающимся, 6 // Творения. Т. 1. С. 928.

³⁶⁴ Василий Великий, свт. Послание 46. К падшей деве, 5 // Творения. Т. 2. С. 531.

³⁶⁵ Речь идет о преп. Арсении Великом.

117), обретают ее «со Христом страдая» (ПК 118). Премудрое поведение есть осторожность пред лицом Господа, чтобы не оскорбить Его (СД 131; 138; 155 «О том же» 1). «Препростая премудрость» есть проповедь апостолов (§ 127.18; «О истине Евангельского учения», 8), но от фарисеев она сокрылась (СД 104). «Премудрость» есть исповедание Христа, ибо «нам Христос есть Божия сила и Божия премудрость» (§ 346.4).

Что же свт. Тихон понимает под «мудростью христианской»? Согласно его учению, мудрость есть двухчастная полнота христианства: а) богопознание и б) богопочитание (ср. ПК 42.1; ПП 6.1), или а) богопознание (знание догматов веры, которым «христианин препростый... далеко мудрейший есть паче Платона и Аристотеля и прочих языческих мудрецов»³⁶⁶, ИХ §500; ПК 42.1-2; ПП 6.2) и б) «евангельский нрав» (НХ 61) «непорочное житие христианское», свидетельствующее о истинном «знании Бога», т.е. усвоении богопознания сердцем и искоренении «в сердце безбожия» (§ 501; ПК 42.3-14; ПП 6.3-14)³⁶⁷. Вторая часть премудрости снова двухчастна и состоит в том, чтобы: а) «побеждать природное злонравие» и б) «последовать примеру святого жития Христова» (ПП 6.13) или а) бояться Бога и б) любить Бога (ПП 6). Итак, премудрость есть вся христианская жизнь: 1) богопознание, 2) покаяние, 3) жизнь во Христе, что совпадает со структурой ИХ. Так свт. Тихон соединяет «структуры» богословия И. Арндта и Феофана (Прокоповича) в версии Платона (Левшина). Именно последний в «Православном учении...» рассматривает двухчастную систему преосв. Феофана (богопознание и богопочитание) как единую премудрость («Сокращенная богословия», Эпиграф: Прем 9)³⁶⁸.

«Даждь мне премудрость» предполагает 1) «увем, что благоугодно» (богопознание), и 2) «будут приятны дела мои» (богопочтение). Поэтому,

³⁶⁶ «Кто от них уразумел тое, что простый христианин верою познал? Никтоже от князей века сего разуме (1 Кор 2: 8). Буйство есть еллинским философам слышать Бога – единого естеством, но троична в лицах; Бога и человека в едином лице; Слово, плоть бывшее; Деву рождшую и Девою пребывающую; тело умершее, согнившее и в прах разсыпавшееся, но паки встающее и живущее» (ИХ § 500).

³⁶⁷ В ПК 42 и ПП 6 детально описывается «что есть христианская мудрость».

³⁶⁸ Платон (Левшин). Православное учение, или сокращенная христианская богословия.оборот листа перед С. 1.

согласно Платону (Левшину), из естественного богопознания (Левшин, Ч.1 § 1-9), т.е. «из разсуждения здравого разума» (Ч.1, § 18) вытекает богопочитание (Ч.1, § 10-12), т.е. покорение Богу (Ч.1, §10 (в)), базирующееся «на разсуждении Божественных свойств» (Ч.1, § 11 (в)). Но, аналогично, И. Арндт выводит вторую и третью часть богослужения (покаяние и жизнь в Евангелии) из «вкушения» Божественных свойств (BWC 1.21), а христианские обязанности – из естественного разума, по Р. Сабунде (BWC 4.2). Свт. Тихон, несомненно, видит сходство учения русского и немецкого богословов и синтезирует их в § 321-323 ИХ (гл. 2.3.4 «О подражании Богу»).

Естественное «разсуждение Божественных свойств» в учении о *богопознании* Платона (Левшина) свт. Тихон заменяет на арндтовское «вкушение» свойств Бога из «Слова Божия» (1.21.9 Т 196) и делает это основой левшинского *богопочитания*, понимаемого как арндтовское подражание Богу. Левшинский каркас (богопознание – богопочитание) наполняется идеями И. Арндта, но «вкушение» «Слова» понимается как поучение в Писании. Но и Платон (Левшин) в части 3 (особенно § 7) «Православного учения...» выводит богопочитание из богопознания откровенного, поэтому его учение легко согласовать с идеями BWC, что свт. Тихон и делает, интерпретируя тем самым мысль И. Арндта не только в святоотеческом ключе, но и в русле русского богословия своей эпохи³⁶⁹.

Платон (Левшин) «существенными частями богопочтения» называет две: любовь Божию и страх Божий³⁷⁰. Свт. Тихон рецепирует это учение (ИХ § 26, ср.: §§ 17-18), но, меняя страх и любовь местами, он делает их ступенями духовного возрастания: страх очищает для восприятия любви, а любовь ведет к совершенству. Динамика возникает из соединения учения Платона (Левшина) с

³⁶⁹ «Вольфианское» согласование выводов естественной теологии с истинами Откровения имеется у Платона (Левшина) и Анастасия Братановского, но не у Феофана (Прокоповича). См.: Хондзинский Павел, прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 69-70. Оно согласуется с сабундинскими идеями BWC 4.2 и частично рецепируется свт. Тихоном в его учении о совести (см. ниже).

³⁷⁰ Платон (Левшин). Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч.3, § 7 (в), ср.: Ч.1, § 11 (в).

библейской экзегезой свт. Василия Великого («Слово на начало Притчей», 4)³⁷¹, согласно которой, страх Божий как «начало премудрости» (Притч 1:7) очищает душу для «любомудрия» (ИХ §§17-18). Но, в отличие от свт. Василия, свт. Тихон понимает «любомудрие» как любовь, в чем видится уже влияние И. Арндта. Последний говорит о союзе любви и страха в ВВС 1.28.5, страх очищает от любви к миру для приятия любви к Богу: «колико мнее любве световия, толико более любви Божия и ближняго» (1.28.9 Т 266), в очищенную от похотей душу входит любовь Божия (ВВС 3.9; 3.13; 3.18 ср.: 1.30.8), в которой заключается совершенство (ВВС 3.Предисл.8). Синтез смежных учений Платона (Левшина), свт. Василия Великого и И. Арндта дает учение о трехчастной премудрости: 1) богопознании, ведущем к 2) страху Божию, готовящему к 3) любви Божией, возводящей к совершенству³⁷². Но у И. Арндта страх Божий ведет от любви к миру внутрь души в русле вайгелиано-таулеровского учения, а свт. Тихон вновь понимает И. Арндта в русле библейского учения (Притч 1:7), интерпретируемого по свт. Василию Великому и Платону (Левшину).

Источник указанной трехчастной премудрости (богопознание-страх-любовь; богопознание-покаяние-Евангелие) есть вера (ИХ § 26), содержащаяся в сердце, посему мудрость христианская коренится во внутреннем человеке.

«Небесная премудрость» достигается ученичеством у Христа, Ипостасной Премудрости, в небесном училище Евангелия (ИХ § 27.10; § 428.3)³⁷³, в «школе Святого Духа», усвояющего Писание сердцу (§ 19). Эта премудрость есть совокупность добродетелей (§ 27.10), смирение перед низшими нас (§ 184.4), любовь, ведущая к совершенству (§ 18), и «богоугодное житие» (§ 27.10), она же коренится в сердце, и добродетели есть ее плоды (§ 22, ср.: § 27.134).

Итак, *премудрость есть Слово Божие (Евангелие), усвоенное сердцем при помощи Святого Духа и плодоносящее в жизни христианина*. Премудрость есть сердечное богопознание, плодоносящее в богопочитании.

³⁷¹ Василий Великий, свт. Беседа 12. На начало Книги Притчей, 4. Творения. Т. I. С. 975.

³⁷² Интересно, что К. Брав интерпретирует ВВС в пастырском и этическом ключе, что более подходит к теологии свт. Тихона, чем к теологии И. Арндта.

³⁷³ Евангелие рассматривается в данном тексте как училище этики, Образец, Закон.

Но есть и более глубокий уровень мудрости. Макариевские учение о богообщении и образ господина, дающего детям иную пищу, чем рабам (Беседа 14.4)³⁷⁴, свт. Тихон самостоятельно раскрывает в библейском ключе: «Христос... Ипостасная Божия Премудрость... в них живущий, пища, питье и одежда им есть» (§ 27.138; ПК 26).

Итак, «христианская премудрость есть Христос» (ИХ § 500) и Святой Дух, обитающие в сердце и действующие внутри человека (умудрение и обновление) и в его внешнем поведении (плоды любви). Сходное учение свт. Тихон почти дословно копирует у И. Арндта (ИХ § 339, ср.: § 421.3; ср.: 2.1.6-7,9 Т 427-433)³⁷⁵.

Вместе с И. Арндтом свт. Тихон понимает не только умудрение, освящение, врачевство, но и *оправдание* как *внутреннее* усвоение Христа верой, «внутрь одеяние одеждой правды Его» (§ 27.138, ср.: ПК 26)³⁷⁶, т.е. *принимает антилютеранскую позицию* немецкого теософа. Несомненно, мудрость есть и соединение с Богом: «храмом и обителию быть Бога... Сие бо есть... премудрость» (СД 116).

Но в ВВС премудрость обретается в соединении с Богом в основании души через угашение аффектов и апофатическое погружение в «божественный мрак», а у свт. Тихона премудрость есть соединение с Богом через стояние в любви.

Усвоение мудрости, по свт. Тихону, предполагает возрастание в благодати (§ 187.8). Полнота мудрости есть Сам Бог и поэтому будет достигнута лишь в эсхатоне, когда верующие наиболее полно соединятся с Ним (§§ 176.2; 491; ПК 26).

Соединение с Богом просвещает к познанию Бога, ибо «Бога без Бога познати не можем» (ПК 32.3,5; ср.: ПК 34.7; 55), что совпадает с августинианским учением И. Арндта (2.28.5 Т 672; 4.1.1.21 Т 1154).

³⁷⁴ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 103.

³⁷⁵ Ср.: Малые сочинения свт. Тихона: «Христос грешную душу к Себе призывает»; «Воздыхания грешных души ко Христу, Сыну Божию», II. ПСС, Т. I, С. 211-213.

³⁷⁶ «Един Христос... да будет нам украшение, богатство, слава, честь, премудрость, утешение, радость, веселие и все блаженство, ныне в тайне сердца нашего сокровенное, но в день Его явится имеющее» (ПК 26).

Августинианское *illuminatio* есть познание в Боге всего сущего, что для средневековых схоластов есть универсальный путь познания, а для И. Арндта – путь к теософскому ведению тайных сил природы. Но свт. Тихон чужд философского и теософского интересов, он не дерзает предполагать, какие тайны откроются праведным в Боге, но рассматривает прямое богопознание в эсхатоне как итог пути человека ко спасению.

«Сокровенная премудрость» И. Арндта доступна немногим мистикам, теософам, теодидактам, «рожденным свыше» во «внутреннем Слове», обретшим *divina sapientia, divinum alloquium*. Сподобившийся такого *illuminatio* ведает тайны природы, секреты алхимии, астрологии, медицины, владеет «философским камнем»³⁷⁷. Итак, овладение «мудростью» в учении свт. Тихона *доступно всем верующим* и тождественно обретению спасения во Христе. Это есть богоугодное житие, основанное на богопознании в свете Писания. Свт. Тихон раскрывает глубокое учение о соединении с Богом для простолюдинов, как подлинно *народный* писатель, тогда как учение И. Арндта *эзотерично и псевдонародно*, т.к. под покровом псевдобиблейского учения оно скрывает «бисер» и «святыню» теософии от простого народа, не способного ее воспринять.

Быть может, И. Арндт не пренебрегает простолюдинами, ради паствы он остается в лютеранстве, стараясь одухотворить его изнутри. Средний древнецерковный слой ВВС призывает прихожан к внутреннему и деятельному христианству и может быть приближен к простолюдинам. Но поливалентная сложность смысла и обилие латинских терминов в оригинале ВВС делает текст трудным для понимания простолюдинов, текст приобретает налет аристократизма и требует «народной» адаптации, сделанной как раз свт. Тихоном.

Свт. Тихон не воспринял стержневое учение И. Арндта о премудрости как имманентном душе «внутреннем Слове», являющемся образом Божиим в человеке. Учение свт. Тихона о мудрости христианской является библейским учением в интерпретации Платона (Левшина) и свт. Василия Великого: мудрость

³⁷⁷ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil I, S. 418-422. Geyer, H. *Libri Dei*. S. 153.

есть 1) богопознание через Писание, 2) страх Божий и 3) любовь Божия. Но, в равной степени, учение святителя о мудрости есть версия альтернативной схемы И. Арндта (Схема В, см.: §§ 1.3; 1-4): мудрость есть 1) богопознание, 2) покаяние, 3) жизнь во Христе.

При этом, для укоренения мудрости в сердце, согласно свт. Тихону, нужно размышление над учением Писания: «Ищи... премудрости чтением и размышлением... Божияго слова и... молитвою» (ПП 6, послесловие). И «книга окружающего мира» (природа и «случай») становится способом «рассудить» Слово Божие для его усвоения разумом и сердцем: «како от случая духовное рассуждение, которому подает основание слово Божие, можно принимать ищущему духовной мудрости» (ИХ §27).

Рассмотрим использование этой «книги» исследуемыми авторами.

2.4. Книга мироздания

Для И. Арндта «книга природы» – высший уровень теософии, созерцание твари в Боге (пансофия, на языке Я. А. Коменского). Он созерцает природу 1) в традиции *Physica sacra*³⁷⁸, через экзегезу Шестоднева открывая тайны природы (BWC 4.1), и 2) в русле *theologia naturalis* выводя истины Откровения «через рассматривание творений» (Рим 1: 20) усилиями разума (BWC 4.2).

В своем «Шестодневе» (BWC 4.1.1-6) И. Арндт в библейском тексте Быт 1 находит *Philosophia Moysiaca*, т.е. приписываемое пророку Моисею естественнонаучное, алхимико-астрологическое и магико-каббалистическое учение, принадлежащее преимущественно Парацельсу. Например, в BWC содержится парацельсианское учение о единстве уровней бытия как золотой цепи природы и божественного Промысла («*auream catenam Naturæ, & Providentiæ divinæ*», 4.1.4.36 S. 112³⁷⁹, T 1230), извлекаемое из Ос 2:21-22. В этом ключе И.

³⁷⁸ В традиции натурфилософской экзегезы Писания в ту эпоху работали многие ученые, в частности, И. Ньютон. См.: Соколов, П. В. *Physica sacra* Исаака Ньютона в контексте трактатов о «теории Земли»: препринт WP6/2011/02 [Текст] / П. В. Соколов; Высшая школа экономики. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011.

³⁷⁹ Страницы оригинального текста даны по первому полному изданию BWC, 1610 г.

Ардт развивает в «Шестодневе» (I) теософское, (II) естественнонаучное, (III) метафизическое, (IV) религиозное учение.

Проведем исследование «Шестоднева» И. Ардта в переводе С. Тодорского, сопоставляя его с оригинальным текстом ВВС (1610), чтобы определить идеи, с которыми свт. Тихон встретился в этом тексте и его отношение к ним.

(I) В «Шестодневе» ВВС содержится ряд теософских воззрений Парацельса:

1) Алхимическое учение о «чистом» «естественном свете», который Бог «всем вещам вложил» (4.1.1.30 Т 1159)³⁸⁰, о различной степени присутствия света в ангелах, светилах, «камениях драгих и иных таковых вещах» (4.1.1.16 Т 1153), и о спагирическом (алхимическом) искусстве извлечения из вещей астрального семени, истинного лекарства, что умеют те, кто «чистоту всякия вещи по правилу философскому разделяти могут от тми и нечистоти» (4.1.1.30 Т 1159)³⁸¹.

2) Учение парацельсианской медицины о сигнатурах (выражающих связь микрокосма и макрокосма³⁸²): «не все ведают... зелии начертания (signatur)» (см.: 4.1.3.13-15 Т 1175-77, S. 41-43).

3) Астрологическое учение о естественном управляющем влиянии звезд на мироздание (4.1.2.2 Т 1161; 4.1.3.1 Т 1168; 4.1.3.10 Т 1173).

И. Ардт принимает учение Теофраста о связи звезд и планет с горами и источниками (4.1.3.26 Т 1182-83; 4.1.3.29-30 Т 1184-1185).

Согласно И. Ардту море имеет свои управляющие невидимые звезды (*Astra invisibilia maris*, S. 149), что С. Тодорский переводит как «знамения невидимая морская», и «море с небом, з водяними звездами (*Wassersternen*, S. 149) имеет сообщение» (4.1.5.18 Т 1256-57). В силу влияния звезд на все стихии, мудрецу следует знать и астрономию неба (*Astronomia cœli*), и *Astronomia aëris, terræ, & maris*, т.е. астрономию каждой стихии, для разумения *consonantia, harmonia, & cognatio* стихий между собою (4.1.5.24 S.155). С. Тодорский в своем

³⁸⁰ Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 158-159.

³⁸¹ Geyer, H. Libri Dei. S. 149-150, 156.

³⁸² Geyer, H. Libri Dei. S. 149.

переводе, как мы убедились, очень точно передает теософское учение ВВС, но опускает учение об астрономии различных стихий (4.1.5.24 Т 1261). Однако, он точно передает учение о связи со звездами поведения животных (прогностика Парацельса, 4.1.5.24 Т 1261, S. 155).

4) Особое место у И. Арндта занимает астрологическое учение Парацельса о звездах как проводниках сверхъестественного божественного Промысла. Текст Пс 120: 6, согласно И. Арндту, говорит «о казнях... и вышеестественных вредительных действиях, яже Бог звездами аки розгами... изливает на злобы человеческия» (4.1.4.24-25 Т 1221-1223). А текст Суд 5: 20 означает, что Бог использует звезды «к защищению и избавлению благочестивых» (4.1.4.26 Т 1223).

5) Но учение о влиянии звезд на человека есть следствие учения Теофраста³⁸³ о связи микрокосма и макрокосма и о человеке как центре мироздания (4.1.4.54-55 Т 1241-42, S. 128). Злоба человека, являющегося центром, возмущает все мироздание, а стихии природы, в первую очередь, небесные светила, возвращают этот яд человеку. Солнце, луна, звезды как высшие силы природы отражают состояние всего мироздания, а значит и человека: «Солнце и месяц суть аки зеркало великаго света (grossen Welt, S. 130), в нем же злобу человеческую и будущую казнь видети мощно есть». Но и прочие стихии предупреждают человека, призывая к покаянию (4.1.4.53 Т 1240; 4.1.4.58 Т 1243-44).

Данные темы И. Арндт развивал в кведлинбургский период своей жизни в проповедях «О десяти казнях египетских» (1595 г.) и в предисловии к ВВС 1 (1605). В этих работах и в ВВС 4.1 развивается и еще одна тема:

б) Учение о связи внутреннего неба человека (его астральной сущности) и неба внешнего, макрокосмического³⁸⁴ (4.1.4.57 Т 1243; 4.1.4.13-14 Т 1212-15, S. 88-91).

³⁸³ Pagel W. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 155-157.

³⁸⁴ Illg, Thomas. Ein anderer Mensch werden. S.57 (Anm.10), 59.

Согласно Парацельсу и И. Арндту, через звезды Бог подает естественные дары «посредственно» (mediate), а Духом Святым – сверхъестественные дарования «непосредственно» (Immediatè, S. 91). Естественными (астральными) талантами обладали мудрецы Египта, Персии «прочих народов восточных», а сверхъестественные дары Святого Духа имели «святии праотцы и пророцы... яко премудрость их превзошла премудрость» языческих ученых (4.1.4.17 T 1216-1217, S. 94). Такие высшие дары имели и апостолы, имеют и все, кто получил «новое рождение» (4.1.4.16-17 T 1216-17)³⁸⁵. Поэтому христианину не стоит бояться звездных казней, ибо он во Христе пребывает и над всей природой господствует (4.1.4.23 T 1221).

7) Учение о влиянии звезд на человека связано у И. Арндта с *парацельсианским пониманием времени*. Согласно Парацельсу, звезды определяют программу, индивидуальный маршрут развития естественных дарований человека и свойств любой вещи к их совершенной форме. Моменты «монархий», т.е. достижения вещами их совершенства, и образуют время для Парацельса. Эта концепция времени напоминает идею биологического времени организма и носит качественный, а не количественный характер³⁸⁶. Согласно этому учению, И. Арндт пишет: «аще кто искусен в звездочетстве (Astronomus, S.90) ... ведает где, како, и когда... древо на небе цветет, и плод... издает», т.е. знает время раскрытия талантов человека (4.1.4.13 T 1213-14). Но и исторические периоды имеют, по Парацельсу, определяемые звездами вершины развития. Поэтому не случайно к искусству «der Astrologen» (S. 95) И. Арндт относит понимание периодов священной истории человечества, «яко дивним бегом небесним время света сего... от... создателя установленное есть». Программная смена эпох, заложенная Богом в движении небес, подтверждается через

³⁸⁵ Интересно, что о новом рождении в Шестодневе (4.1.4) говорится без упоминания о крещении, а в «Об античной философии» И. Арндт способность воспринимать сверхъестественную мудрость приписывает и мудрецам Персии, Индии и т.д., а не только библейским праведникам, налицо «вуалирование» И. Арндтом своих взглядов.

³⁸⁶ Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 151-153.

осуществление пророчеств, «согласие пророк с повествованием и естеством» (4.1.4.19 Т 1218).

8) Учение о соответствии макрокосма и двух микрокосмов (человека и хлеба) как «выжимок» мироздания (4.1.3.50 Т 1197).

9) Следующее учение И. Арндта напоминает учение Парацельса об «элементарных духах», археях, восходящее к демонологии Тритемия и Агриппы фон Неттесхайма³⁸⁷: «Над... сокровищами ветров поставил Бог строителей своих» (4.1.4.34 Т 1228-29). Впрочем, «строители» интерпретируются И. Арндтом в библейском смысле как ангелы. Возможно, анхальтская борьба И. Арндта за экзорцизм отражала парацельсианскую серьезность его отношения к миру индивидуальных духов.

II) И. Арндт в «Шестодневе» раскрывает естественнонаучные представления Парацельса:

1) Многогранное представление Теофраста о *prima materia*: природные вещи «в воде имеют первое свое существо» (4.1.5.8 S. 134, Т 1249, так С. Тодорский перевел *jhre Primam materiam*, ср.: 4.1.5.13 S. 144, Т 1252; 4.1.5.1 S. 134, Т 1246; 4.1.5.4 S. 137, Т 1247); «остатнее вещество (*letzte materia*, S. 160) ... есть соль» (4.1.5.29 Т 1265) – след учения Парацельса о ртути, сере и соли как трех принципах всякой вещи.

2) Учение о стихиях (4-х элементах, 4.1.3.25 Т 1182) и их внутреннем естественном «движителе» («Motor», 4.1.5.19,23, S. 150, 153, Т 1258, 1260).

3) Космология И. Арндта также сходна с идеями Хохенхайма: дважды, точно повторяя Парацельса³⁸⁸, он уподобляет мироздание яйцу, а небо – внешней твердой скорлупе (4.1.3.8 S. 35-36, Т 1171-72; 4.1.5.3 S. 135-136, Т 1246-47).

4) Парацельсианскими взглядами наполнено учение И. Арндта о море: «ради соли море... мертвое тело (*Cadavera*, S. 161) ... извергает» (4.1.5.29 Т 1265).

³⁸⁷ Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 139-140.

³⁸⁸ Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 161.

5) Но и помимо парацельсианского учения И. Арндт сообщает ряд естественно-научных сведений (4.1.4.45 S. 120, T 1235-36; 4.1.4.49 S. 123, T 1238-39). Его экскурсы весьма подробны, в частности, И. Арндт детально излагает учение о четырех ветрах, скорости и размерах светил, горах, реках и источниках, учение о времени, о золотой цепи мироздания и т.д. Однако, в приводимых естественно-научных сведениях, как и в своих теософских воззрениях, И. Арндт, допускает, ошибочные представления, находясь на уровне современной ему науки (4.1.4.54,56 T 1241-1242). Это, в частности, представления о том, что именно звезды «естественными действиями» создают облака, туман, снег, холод и мороз, лед, град и снег, жар, гром, молнию, дожди, радугу, росу, ветры (4.1.4.27-36 T 1223-30).

Обилие сведений из области теософии, астрономии, физики, говорит о том, что И. Арндт создает своеобразную *энциклопедию гносиса*: сверхъестественного и естественного ведения божественных, человеческих и прочих вещей.

III) И. Арндт включает в BWC и метафизику Света, Духа и Слова:

Бытие есть каскады света (4.1.1.4 T 1147-48). Высший уровень света есть «вечная мудрость Божая» (4.1.1.5 T 1148), ареопагитский «вышшеумный свет», т.е. божественный Логос, содержащий идеи вещей. Этот свет согревает душу любовью к Богу и умудряет (4.1.1.6 T 1148-49), он же является внутренним светом души, Самим Богом (T 4.1.1.13 T 1151).

Духовная сила семян растений (*in Spiritu seminis*), производит разнообразие и через молоко и мясо животных дает силы нам (4.1.3.18-19 T 1179)³⁸⁹. В тоже время, в «семенах» многообразие непрерывно творит Слово Божие, изреченное в начале творения и «доселе сильное» (пребывающее в твари, 4.1.3.42 T 1192; 4.1.3.58 T 1202). И. Арндт отождествляет Слово Писания (животворящее человека в скорби), творящее мир Слово Божие, и Слово Божие продолжающее присутствовать в мире, обновлять и хранить его. Слово и Дух Божий проникают и содержат мироздание (4.1.6.12 T 1286).

³⁸⁹ Ср.: BWC 1.19.10; 2.37.7; 4.1.5.18, см.: Geyer, H. Libri Dei. S. 154-155.

IV) Религиозное учение в своем «Шестодневе» И. Арндт раскрывает по методу естественной теологии, а также аллегорических³⁹⁰, тропологических³⁹¹ и анагогических³⁹² рассуждений, стремясь от природных явлений «вышше возвестися к невидимым» (4.1.4.10 Т 1211), видимое говорит ему о высшем. Эти рассуждения подтверждаются учением Писания и переплетаются с ним³⁹³. С помощью Писания расшифровываются письмена природы, перекидывается «мостик» от физики и «магии» к «каббале», т.е. феномены природы и тайные силы природы аллегорически толкуются в религиозном смысле. Своеобразие И. Арндта в том, что указанные методы в ВВС 4.1 он применяет не к Писанию, а к «книге природы» с помощью Писания, поэтому иногда у него нелегко различить аллегорию от *theologia naturalis*³⁹⁴.

В главе ВВС 4.1.1 (о свете) по принципу «свет или солнце свидетельствует о Бозе и Христе» находим 10 аналогий в русле естественной теологии («аще Бог толь красное... света сияние создал, колико паче Он Сам краснейшыи», 4.1.1.4 Т 1047), 8 догматических аллегорий («Солнце есть украшение небесное, тако Христос Господь украшение есть Церкви Своя» 4.1.1.24 Т 1156), 4 тропологических («свет возбуждает спящих, тако Христос свет наш возбуждает нас от сна греховнаго», 4.1.1.18 Т 1154) и 7 анагогических толкований природных явлений («Свет... творит благоприятное жилище... сиче и Небесный Иерусалим... не требует солнца и луны» 4.1.1.25 Т 1156). В двух аналогиях из «магии» выводится «каббала»: «естественное сияние» вещей говорит о «прославлении телес... в последний день» (4.1.1.30 Т 1159); различное

³⁹⁰ Природные феномены напоминают о догматическом учении Писания и Церкви.

³⁹¹ Явления природы напоминают нравственно-мистическое учение христианства.

³⁹² Природные явления напоминают об эсхатологических надеждах Церкви.

³⁹³ Например, высота небес, согласно Псалму 102, говорит о величии милости Божией (4.1.4.6 Т 1208); армия звезд с их движением и именами (Отк 8) говорит о величии и могуществе Бога (4.1.4.7 Т 1208-9); величие небес, бег звезд и их действие, по Псалму 18, «поведают славу Божию» (4.1.4.13 Т 1213), так звездное управление временем совершает библейские пророчества и чередование эпох священной истории, что говорит о Премудрости и Промысле Бога (4.1.4.19 Т 1218); звезды прославляют Бога, производя атмосферные явления (*meteora*), с помощью цитат Писания возводимые к могуществу Бога (4.1.4.27-35 Т 1224-30).

³⁹⁴ Например, по ВВС 4.1.1.25, естественный свет, показывая нам все предметы, свидетельствует о всеведении Бога, от Которого ничто не может скрыться. Свет аллегорически толкуется как символ всеведения Божия, но и в русле естественной теологии подобные рассуждения возможны, что видно из ВВС 4.2.

присутствие естественного света в вещах напоминает о степенях духовного света, когда «дарования избранных Божиих провозсияют з них» в вечности (4.1.1.16 Т 1153).

В ВВС 4.1.2 (о небе) по принципу «не имать ли... существо небесное... преславним свидетелем Божиим быти» (4.1.2.4 Т 1162) находим 7 естественно-теологических (аллегорико-догматических)³⁹⁵, 1 тропологическое³⁹⁶, 4 анагогических³⁹⁷ истолкования свойств неба.

Аналогично значительное число естественно-богословских, аллегорических, тропологических и анагогических толкований «книги природы» находим в ВВС 4.1.3 (о земноводном круге и растениях), ВВС 4.1.4 (о светилах), ВВС 4.1.5 (о море и водах, произведших рыб и птиц). В ВВС 4.1.6 (о животных и сотворении человека), вероятно, по недостатку данных о животном мире, И. Арндт в традиционном для своей эпохи русле³⁹⁸ раскрывает учение о животном мире на основе Писания (4.1.6.3 S. 177, Т 1278), что прямо ведет к учению о свойствах Бога, Промысле, Искуплении и соответствующих нравственных выводах (4.1.6.1-19 Т 1276-1292). Отдельно в 4.1.6.20-30 Т 1292-1299 изображается величие человека, микрокосма, содержащего «в себе» «всех вещей совершенство» (Т 1292).

В последней главе «Шестоднева» (4.1.6) значительно уменьшается число латинских научных и философских терминов, остаются единичные латинские афоризмы, цитаты из Вульгаты, Св. Отцов. Это связано, вероятно, с тем, что И. Арндт не находит зоологии в наукообразных текстах Теофраста, но старается сохранить колорит ВВС как энциклопедии пансофии, всеохватной естественной и благодатной мудрости. Итак, «Шестоднев» И. Арндта в точном переводе С. Тодорского полон теософских идей на всех уровнях восприятия природы: 1) практическая наука (добрая магия: алхимия, астрология, медицина), 2)

³⁹⁵ ВВС 4.1.2.5-10.

³⁹⁶ ВВС 4.1.2.12.

³⁹⁷ ВВС 4.1.2.5,11,13.

³⁹⁸ Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 21-23.

космология (парацельсианская), 3) метафизика (учение о мировой душе и уровнях света) и 4) религиозность («каббала», выводимая из «магии»).

В BWC 4.2 (2-я часть 4-й книги, Т 1300-1398) И. Арндт пытается изобразить величие человека (4.1.6.30 Т 1299) с помощью рассудочных выводов, извлеченных из «Theologia naturalis» Раймунда Сабундского. Из первой, догматической, части «Theologia naturalis» Р. де Сабунде И. Арндт почерпнул идеи первых шести глав (BWC 4.2.1-6). Остальные 34 главы (BWC 4.2.7-40) почти целиком скопированы из второй, нравоучительной, части «Theologia naturalis» (пп. 96-140). Главы BWC 4.2.6-13 говорят об обязанностях («обдолжениях») человека по отношению к Богу, BWC 4.2.14-21 – долге воздавать Богу любовью за любовь, в BWC 4.2.22-26 – долге любви к людям. Самолюбие описано в BWC 4.2.27-38, честолюбие в BWC 4.2.39-40 (последних двух главах BWC, не считая заключения)³⁹⁹. В сабундинском BWC 4.2 латинские вкрапления (малочисленные, в сравнении с перацельсианским «Шестодневом» BWC 4.1) сохраняют колорит BWC как научного, теософского трактата. Главное в BWC 4.2 – не отыскание в природе теософских и религиозных истин, но способность человека без Откровения познать догматы веры и нормы этики (Р. де Сабунде отождествил теологию разума и теологию Откровения⁴⁰⁰). Здесь истины Откровения выводятся разумом, из разума, по законам разума, почти без ссылок на Писание, хотя без знания Писания подобные рассуждения не состоятся. Это соответствует взглядам И. Арндта, что даже вне библейской и церковной традиции, из глубины разума и совести, где рождается вечное Слово Божие, человек способен познать полноту мудрости.

В рационализме и этицизме BWC 4.2 недостает «христологической керигмы», что И. Арндт сглаживает отдельными христологическими и тринитарными вставками и выражениями, согласными с лютеранской «Книгой

³⁹⁹ Коерр, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S. 57.

⁴⁰⁰ Вдовина Г. В. Естественная теология в классической схоластике // Православная энциклопедия. Т. XVIII. С. 696-716.

Согласия» (например, BWC 4.2.16.2⁴⁰¹). На помощь сухому рационализму И. Арндт привлекает примеры из жизни, строя аналогии на их основе.

Интересна согласованность последних глав BWC и всего BWC, на что исследователи не обращали внимания. В 4.2.35-40 участь человека в эсхатоне выводится только из его внутреннего состояния. Так внутреннее знание человека не нуждается в книгах (4.2.35), оно есть вкушение любви Бога и вечной жизни в внутри души, достигающее полноты в эсхатоне (4.2.36). Любовь же бывает истинная и ложная (4.2.37), поэтому в эсхатоне изнутри, из самолюбия, проистекает вечная мука (4.2.38). Целью жизни является чествование Бога (4.2.39), отказ чествовать себя удалят котрень вечной гибели и в человека вселяется Христова любовь – исток вечной жизни (гл. 40). Итак, спасение основано не на внешнем вменении заслуг Христа (антилютеранство), даже не на внутреннем усвоении плодов подвига Христа (не христианство), но на прямом обитании Христовой любви в человеке (не обязательно через Искупление). Концовка BWC напоминает вечную религию Гермеса, древних магов и Парацельса, маскируемые под христианство. В «Заключении» произведения И. Арндт оправдывается, утверждая, что написал «сим, иже уже оправдились» (Т 1399), но и здесь половину текста посвящает не христианскому учению, а «естественному свету» и «книге самого естества», читаемой через «сердце и совесть наши» (Заключение, Т 1400).

Каков же подход свт. Тихона Задонского к «книге мироздания»?

Согласно С. А. Касаткину, «влечение к созерцанию природы» характерно для свт. Тихона по причине «воспитания среди сельской природы», использование им «подобий» связано со знанием наизусть Евангелия и подражанием Христу в притчевой форме учения⁴⁰². Однако, изучение § 27 IX, единственного раздела этого сочинения, способного быть аналогией «Книги природы» (BWC 4) И. Арндта, показывает следующее:

⁴⁰¹ Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 222. Anm. 6-7.

⁴⁰² Касаткин С. А. Св. Тихон как проповедник. С. 44, 46.

1) Задонский подвижник не интересуется природой как таковой, мгновенно взглянув на природное явление, он «торопится» от него оторваться и устремляется к созерцанию духовных предметов. Он избирает наиболее «простые» природные явления, не требующие естественнонаучных пояснений, словно опасаясь прилепиться к видимому миру. Из этого правила нет исключений, любые, даже маломальские экскурсии в естественнонаучную область у свт. Тихона отсутствуют, что подтверждает осознанность позиции святителя и резко отличает его от И. Арндта. Перед необъяснимыми феноменами свт. Тихон останавливается, чтобы вместе с читателем удивиться величию свойств Бога, но объяснять феномены не берется⁴⁰³. При этом, примеры природных явлений свт. Тихон свободно черпает у И. Арндта вместе с элементами его естественной теологии (ИХ § 27.118).

Здесь нет арндтовских «научных» экскурсов, но налицо используемая И. Арндтом (вслед Р. Сабунде) триада свойств Бога «всемогущество, премудрость, и благость» (у свт. Тихон она встречается часто⁴⁰⁴) и, несомненно, арндтовские примеры: солнца, в 24 часа оббегающего безмерное небо (BWC 4.1.4.46), облаков, не падающих в воздухе (BWC 4.1.3.8), и «тягчайшей стихии» земли, стоящей на своем месте (BWC 4.1.3.9).

В своей отстраненности от естественной науки свт. Тихон, несомненно, следует Макарию Египетскому, для которого видимое – лишь повод говорить о невидимом. Если И. Арндт говорит о солнце в 24 часа пробегающем небо и созвездиях Козерога и Рака как крайних точках его движения (BWC 4.1.4.45), то свт. Тихон учится у Макария противоположному: «*Оставив все ... как добрые купцы... научимся приобретать стяжания (bona)*⁴⁰⁵, которые у нас останутся навсегда... *Не разыскивай, сколько света имеет солнце или в каком знаке восходит*» (Беседа 12.10-12)⁴⁰⁶.

⁴⁰³ И. Арндт также иногда объясняет природное явление лишь всемогуществом Бога, см.: BWC 4.1.3.9.

⁴⁰⁴ См., например: ИХ §§ 27.1; 197.6; ПП 25; СД 1; 127.

⁴⁰⁵ Masarii Aegyptii. Nomiliae spiritualis // PG. T. 34. Col. 563.

⁴⁰⁶ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 96-97.

«Макарий» (12.12) диаметрально противоположен И. Арндту (4.1.4.45) и свт. Тихон принимает макариевскую точку зрения, становясь «добрым купцом», который «от мира» берет лишь «материю» для размышления (ИХ § 27.95), чтобы устремиться к «сокровищу духовному» (СД, преамбула).

Отметим, что свт. Тихон знал науку о природе на уровне своей эпохи весьма хорошо. Конспекты лекций по философии иеромонаха Иосифа (Ямницкого), прослушанных свт. Тихоном в Новгородской семинарии в 1746/47, 1747/48 учебных годах, содержат диалектику, логику и метафизику (1746/47) и два раздела физики (1747/48): «о началах физики»⁴⁰⁷ и «специальную физику»⁴⁰⁸. В «началах физики» Иосифа (Ямницкого) находим учение о природных первоначалах Парменида, Мелисса, Анаксагора, Демокрита, Зенона и стоиков, платоников, перипатетиков, пифагорейцев, учение о сущности материи и стихиях, а также общее понятие о природе. В «специальной физике» содержатся сведения о звездах, планетах, кометах, метеорологических явлениях, морях и реках, растениях и животных⁴⁰⁹. Таким образом, свт. Тихон не от недостатка знаний воздерживается от естественнонаучных экскурсов, но сознательно выбирает макариевский подход. Свт. Тихон в постпетровскую эпоху, когда развитие науки, ремесел и стремление к земному благополучию ставилось «во главу угла», предлагает христианам, в том числе мирянам, библейский принцип: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его» (§ 369 ИХ).

2) В силу сказанного, понятным становится отсутствие у свт. Тихона важных для И. Арндта идей натурфилософии, астрологии, алхимии и медицины. О звездах свт. Тихон говорит а) в русле естественной теологии (особенно, § 27.1) как о свидетелях бытия и свойств Бога (§27.67), б) в контексте этики: равное служение звезд богатым и бедным дает пример нам (см.: тропологии в

⁴⁰⁷ ОР РНБ, Ф. 522. №37 лл.141-226 v.; №38, лл. 117-155.

⁴⁰⁸ ОР РНБ, Ф. 522. №37 лл. 227-327; №38, лл. 155 v. -195 v. (Ед. 38 - неполный конспект, его последняя запись соответствует л 312 v. рукописи №37).

⁴⁰⁹ Думается, что учение Аристотеля в позднесхоластических лекциях Иосифа Ямницкого было дополнено новыми данными, накопленными человечеством к началу XVIII в. (как, например, в Метафизике к учениям томистов, скотистов и номиналистов добавлены у Ямницкого сентенции Фонсеки ОР РНБ, Ф. 522. №37, л. 41; №38, л. 72).

«Шестодневе» И. Арндта) (§27.2), в) в контексте речи о второстепенности мирской учености и о важности «единого на потребу» (§ 27.110).

Собственно, в BWC 1-3 сам И. Арндт предлагает учение о «едином на потребу» (1.Пр.2 Т 9, ср.: 3.Пр.3 Т 999), которое свт. Тихон легко синтезирует с макариевским. И. Арндт осуждает формальную ученость как в богословии, так и в естественной науке, но, в духе Парацельса и Т. Цвингера, приветствует опытное богословие и науку, сводя их в единую пансофию. Но для свт. Тихона нет теософии, т.е. нет науки о природе, которая бы «срослась» с богопознанием и благочестием. «Свет природы» и «свет благодати» И. Арндт слишком сближает, у свт. Тихона они четко разграничены. Для святителя «свет природы» в форме человеческой совести, как мы увидим, по-арндтовски, иногда сближается со «светом благодати» и даже Писанием. Но «свет природы» как сфера мирской теории и практики ставится во второстепенное положение по отношению к «христианской премудрости»: искусству «бедность естества своего познавать» и «красно жить» (§ 27.110). Как показало исследование, перевод С. Тодорского сохранил теософские идеи И. Арндта, поэтому свт. Тихон их знал, но не принял.

3) Свт. Тихон свободно использует элементы естественной теологии И. Арндта (§ 27.116, ср.: BWC 1.29.8-9). Влияние И. Арндта видится, в частности, в общем учении свт. Тихона о Боге как благе (ИХ § 53, ср. фрагмент BWC 2.Пр.5, практически дословно цитируемый свт. Тихоном; ИХ § 27.114; ср.: BWC 2.37.3; 2.30.4; 4.2.2.1-2)⁴¹⁰.

Но отождествление Бога в первую очередь с Бытием (ПК 35), не имеющее аналогов в BWC, может восходить к учению Аквината, с которым святитель был знаком по схоластическим крусам философии Иосифа (Ямницкого) и богословия Иоасафа (Миткевича). О схоластической выучке свт. Тихона напоминает и систематика свойств Бога на основе Писания в ПК 35-54, подобная система в BWC не имеет места. Учение И. Арндта о свойствах Бога повлияло на свт. Тихона (см. ниже) и также не всегда дается в русле естественной теологии, но в BWC оно

⁴¹⁰ «Теология превосходства» у И. Арндта встречается в пассажах, восходящих к И. Таулеру (BWC 2.20.5 ср.: 1.36.16).

не образует систему, да еще с первенством Бытия как у свт. Тихона. Если же пытаться найти ведущее свойство Бога по И. Арндту, то у него скорее первенствует Благо. Свт. Тихон ближе к метафизике Исхода и томизму (а также к свт. Григорию Богослову и преп. Иоанну Дамаскину), а И. Арндт - к платонизму, Ареопагитикам и платоническим тенденциям схоластики. Вероятно, «школьной» выучкой объясняется и, отсутствующий в ВВС, парадоксальный тезис святителя о том, что свойства Бога, проявляющиеся в твари (§ 27.114) являются несообщимыми твари (ИХ § 314).

Таким образом, свт. Тихон демонстрирует хорошую богословскую и философскую подготовку. Он сознает, что несмотря на аналогичность свойств Бога и твари и реальность присутствия в Боге аналогичных тварным свойствам, между свойствами Бога и твари пролегает пропасть божественной трансцендентности. И. Арндт эту трансцендентность никогда не подчеркивает, рассматривая Бога, скорее, как имманентного миру в русле панентеизма⁴¹¹.

4) Не следует думать, что свт. Тихон придает естественной теологии столь же большое значение, что и И. Арндт. Последний, опираясь на Р. Сабунде, посвящает *theologia naturalis* целый раздел, 40 глав, текста (ВВС 4.2). Здесь почти не используется Писание и сознание человека (4.2.35) объявляется самодостаточной «книгой» познания всех вещей. У свт. Тихона, напротив, естественное богословие всегда лишь дополняет и иллюстрирует Писание. Книга природы И. Арндта читается с помощью сакральной физики Парацельса (ВВС 4.1) и *theologia naturalis* Р. де Сабунде (ВВС 4.2). Свт. Тихон не создает своего «Шестоднева», не идет путем рационалистической, сухой и тяжелой, сабундинской теологии, но ищет вслед Макарию «единого на потребу» для паствы. Поиск «языка», доступного пастве приводит его к форме библейской притчи.

В § 27 ИХ свт. Тихон пишет: «В сем параграфе представляется, како *от случая* духовное разсуждение, которому подает основание слово *Божие*, можно

⁴¹¹ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599–1608): пансофия как истинное христианство // Общество: философия, история, культура. 2019. № 5, С. 41-46.

принимать *ищущему духовной мудрости*». «Книга мироздания» свт. Тихона есть книга «случая», непрерывное созерцание природных и житейских *ситуаций*, которые с помощью рассуждения на основе Писания становятся «подобиями», притчами. «Случай» становится поводом для назидания паствы, на «случай» пишется «мидраш», назидательное поучение, толкующее ситуацию в русле учения Писания. Движение от ситуации к Писанию создает обратную связь: жизненная ситуация становится иллюстрацией к Писанию, притчей, герменевтическим методом образного осмысления Писания. Это удобно для понимания простолюдинов и для непрерывного памятования смыслов Писания и поучения в них. О библейском основании «притчного» подхода свт. Тихон говорит в § 27 IX (конец параграфа), где все примеры (семя, болящие, слепые, тать) в данном тексте свт. Тихон заимствует из «подобий» и «притчей» Христа.

Не обосновано, на наш взгляд, возведение данного «окказионального» метода (богословия «по случаю») свт. Тихона к сочинению Джозефа Холла «Медитации по случаю». Метод Дж. Холла аналогичен методу свт. Тихона, но нет информации о знакомстве свт. Тихона с сочинением британца. В библиотеке святителя этого сочинения не обнаруживается⁴¹², но, главное, многие прекрасные «подобия» Дж. Холла (падающая звезда, найденный гроб, умерший в беззаконии, паук и паутина, лаяние собаки, сражение и пение петухов, крик продавца, пение птиц, уголь и его прикрывающий пепел, вяние пшеницы, сушка трав, разбитый колокол и колокольный звон, сова, ворон, змея, еж, козел, шерсть овцы, надевание платья, левша, роза, лютик, лилия, куча камней, гром и т.д.)⁴¹³ не могли быть обойдены вниманием свт. Тихона, если бы он читал текст «епископа оксфордского». Исследование показывает (см.: § 1.1), что свт. Тихон «выжимал» из ВВС все полезное для назидания верующих, вряд ли он знал, но не использовал хорошо знакомые народу ситуации, приводимые Дж. Холлом. Скорее всего, он не читал Дж. Холла, поразительное же совпадение образа

⁴¹² Попов Тихон, свящ. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. С. 277.

⁴¹³ Холл Джозеф. Иосифа Галла, епископа оксфордского, внезапныя размышления, произведенныя вдруг при воззрении на какую нибудь вещь. С. 199-206.

«горячего железа, издающего шум в воде» (Дж. Холл, 44⁴¹⁴; ИХ § 27.79) в силу единичности⁴¹⁵ и различия интерпретации (у Дж. Холла – брань со страстями, у свт. Тихона – искушение как средство познания своих страстей) не может служить доказательством знакомства святителя с сочинением Дж. Холла.

Однако, в § 27 ИХ («книге мироздания» свт. Тихона) имеется множество «подобий» из ВВС и «Гомилий» Макария. Последний источник указан свт. Тихоном для «подобия» в § 27.128 (одержимый горячкой отвергает пищу) с точной ссылкой (Беседа 9, гл. 9). В § 27.129 свт. Тихон снова упоминает Макария Египетского, цитируя его с точной ссылкой (Бес. 12, гл. 5)⁴¹⁶. Итак, труд «Макария», имевшийся у свт. Тихона в латинской версии, был настольной книгой свт. Тихона при работе над § 27 ИХ.

Сопоставление показывает, что из 146-ти «ситуаций» или «подобий» § 27 ИХ *по меньшей мере 43* находят близкое соответствие у Макария. Особенно точно соответствуют образы купца и земледельца с надеждой приступающих к делу (ИХ § 27.146 / Макарий 14.1); земледельцев, исторгающих плевелы и ожидающих дождя (§ 27.146 / 26.19, 21); смрада, выгоняемого благовонием (§ 27.145 / 27.20); весны как образа воскресения (§ 27.143 / 5.17; 4.29), дома без хозяина, земли без делателя, корабля без кормчего (§ 27.141 / 28.1-2); свирепого и постепенно укрощаемого коня (§ 27.140 / 23.2); господина, дающего детям иную пищу, чем рабам (§ 27.138 / 14.4); живописца, создающего образ князя, лицом к нему (§ 27.133 / 30.4); монеты с образом царя (§ 27.131 / 30.5); просеиваемой решетом пшеницы (§ 27.137 / 5.1); стыдящегося нагого человека (§ 27.130 / 20.1).

В то же время, *примерно 68* подобий из § 27 ИХ соответствуют образам И. Арндта. Например, совпадают образы творений равно служащих всякому человеку (ИХ § 27.2 / ВВС 4.2.25.1); стихий, помогающих друг другу (§ 27.3 /

⁴¹⁴ Холл Дж. Иосифа Галла, епископа оксфордского, внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какуюнибудь вещь. С. 74-75.

⁴¹⁵ Образ свечи, освещающей помещение, скорее всего заимствован свт. Тихоном, как и многое другое, у Псевдо-Макария.

⁴¹⁶ Наличие этих ссылок в первом издании ИХ (1785 г.) говорит о том, что они имелись и в автографе свт. Тихона, а не вставлены И. Д. Бердниковым, издателем ПСС. См.: Тихон Задонский, святитель. О истинном христианстве. СПб., 1785. Т I. С. 210, 212.

4.2.3.1); раба, стоящего перед господином и выполняющего его повеления (§ 27.4 / 3.15.12); магнита, притягивающего железо (§ 27.14 / 1.24.24; 3.13.1). Шесть первых подобий § 27 ИХ берутся у И. Арндта, начиная с седьмого (весна – образ воскресения), заимствования из ВВС идут вперемешку с образами Макария и «подобиями», созданными свт. Тихоном самостоятельно. Последние 20 подобий (§ 27.127-146) берутся только из Макария, за исключением авторских (§ 27, пп. 127, 132, 134, 136, 142, 144). У И. Арндта берется больше подобий, хотя ярких образов имеется больше у Макария, это подтверждает наш вывод о том (§ 1.1), что именно ВВС свт. Тихон использовал как энциклопедию духовной жизни. Содержание подобий, извлекаемых святителем из ВВС, разнообразнее, чем содержание образов Макария. Свт. Тихон берет 16 подобий из «Шестоднева» И. Арндта (ВВС 4.1), это элементы естественной теологии (§ 27, пп. 1, 116, 117), аллегорические толкования природных явлений (§ 27, пп. 6, 8-10, 78, 87, 97), учение о теле как прекрасном сосуде души (§ 27.38), и учение о том, что всему в мире отведено свое время, очищенное от парацельсианской семантики (§ 27.51). По меньшей мере, 6 подобий взято из сабундинской теологии И. Арндта (ВВС 4.2). Оставшиеся 46 подобий взяты из всех 4-х книг ВВС⁴¹⁷ и являются своего рода ситуациями-притчами, аналогичными 43 подобиям, взятым у Макария.

Именно за счет подобий, построенных на основе *Physica sacra* (ВВС 4.1) и *theologia naturalis* (ВВС 4.2) и отсутствующих у Макария, получается численный перевес арндтовских образов над макариевскими. Ситуативные подобия (случаи в роли притчей) свт. Тихон заимствует из Макария и ВВС примерно в равных долях. Однако, свт. Тихон и все рассуждения из натуральной теологии и физики И. Арндта превращает в ситуации-притчи. Например, учение о творениях как

⁴¹⁷ Интересно, что свт. Тихон через ВВС заимствует «подобие» (§27.61), используемое Сенекой (солнце, которое ругают 1.27.6), и выстраивает подобие (§27.55) на основе изречения Бернарда Клервоского о благодати, потоки которой текут лишь вниз, но не вверх (1.37.13). С. Тодорский при переводе данных мест исключает ссылку на Сенеку (Т 256) и заменяет ссылку на Бернарда словами «некий учитель глаголет» (Т 349), в этих случаях свт. Тихон не знает, что использует образы Сенеки и Бернарда. Впрочем, С. Тодорский непоследователен, на С. 248 (Т) он буквально переводит ссылку на изречение Сенеки о добродетели (ВВС 1.37.12, та же глава, где удалена ссылка на Бернарда), на С. 251 (Т) заменяет «Таулер» на «многие учителя» (ВВС 1.37.17), но приводит имя того же «Тавлера» в ином месте (2.53.14 Т 952).

следах Бога свт. Тихон делает комментарием к созерцанию следов «человеческих, звериных, скотских» знакомых поселянам из быта (§ 27.118, 116); образ друга царского (§ 27.114) толкуется с помощью элементов естественной теологии: служитель Бога получит все полезное, т.к. Бог содержит все блага в превосходной степени.

Итак, свт. Тихон естественную теологию и физику И. Арндта делает вспомогательными по отношению к притчевой форме духовного назидания. Сам же метод подобий (притчей), хотя применяется и в ВВС, но методологически раскрывается Макарием (Беседы 15.28; 32.1; 33.4)⁴¹⁸. «Пример с видимого» берется, чтобы различать доброе и худое (Беседы 4.1)⁴¹⁹.

Свт. Тихон, объясняя цель приводимых в § 27 подобий, говорит о том же, что «от случая духовное разсуждение, которому подает основание слово Божие, можно принимать ищущему духовной мудрости». Искусству различать добро и зло и жить праведно учится христианин на видимых «случайных» примерах. Методология «уроков премудрости Божией» (Макарий 32.1), получаемых через навык «рассудка души» «различать доброе и худое» (Макарий 4.1), приобретаемый на основе «примеров с видимого» (Макарий 4.1), «из житейского» (Макарий 15.28), «заимствуя повод в видимом» (Макарий 32.1) несомненно, заимствована свт. Тихоном у «Макария», что хорошо видно из примера рецепции им «макариевской» методологии «умудрения» через проведение аналогии между душой и телом:

<p>ИХ § 27</p> <p>«Тако от всякаго случая и <i>от всякаго видимаго создания</i></p> <p>к <i>невидимым</i> можно разсуждение обращать... Ибо <i>что видим в видимых вещах, тое имеется и в невидимых, и что чувствуем в теле, тое примечается и в душе...</i></p>	<p>Макарий, 4.1</p> <p><i>«Возьмем же пример с видимого, потому что</i></p>
--	---

⁴¹⁸ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 118, 209, 215.

⁴¹⁹ Там же. С. 36.

<i>Так и в прочем невидимых с видимыми, и души с телом сходство примечается, о чем святое Писание представит тебе...»</i>	<i>есть сходство между телом и душою, между телесным и душевным, видимым и сокровенным»</i>
---	---

Свт. Тихон «живет» в Писании и Писание живет в нем⁴²⁰, поэтому его подобия, как и подобия Макария оказываются органичным «развитием библейской символики»⁴²¹ (Ф. Янг) и, одновременно, расширенной интерпретацией Писания⁴²²: «от случая» духовным рассуждением на основе Слова Божия (ИХ § 27).

«Случай», «оказии», интерпретируемые через Писание, оборачиваются и сами интерпретируют Писание, образуя «расширенную герменевтику». Мышление свт. Тихона, Макария и, отчасти, И. Арндта оказывается насквозь библейским.

Не случайно из 59 авторских подобий свт. Тихона (либо его оригинальных вариаций образов Макария и И. Арндта) к большинству можно подобрать ясные библейские параллели: виновный на суде (§ 27.12) и заимодавец, сажающий должника в темницу (§ 27.54), вызывают мысль о Страшном Суде; образ монарха, награждающего раба, напоминает о небесной награде (§ 27.28); муж, отрекающийся от неверной жены, есть образ отпадения неверной души от Христа (§ 27.50); воины, набранные в войско (§ 27.52, 1 Тим 1:19), раб, купленный господином, есть образы искупления людей Христом (§ 27.53, 1 Кор. 6, 19-20) и т.п. Иногда невозможно понять, навеяно ли «подобие» источниками (И. Арндтом,

⁴²⁰ Сидоров А.И. Стремление к святости – необходимое условие решения проблем. Интервью. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/professor-a-i-sidorov-stremlenie-k-svjatosti-neobhodimoe-uslovie-reshenija-problem/ (12.03.20).

⁴²¹ Ср.: «Символический язык Ефрема Сирина продолжает традицию библейской образности и тех форм, которые она приобрела в иудейских толкованиях Свящ. Писания, мидрашах и таргумах, в иудейской книжности, сложившейся в межзаветную эпоху... Нередко образы, используемые Ефремом... взяты из повседневной жизни». Селезнёв Н. Н., Брок С. Ефрем Сирин. Богословие // Православная энциклопедия. М.: 2008. Т. XIX. С. 101-102.

⁴²² Янг, Ф. М. От Никеи до Халкидона. С. 205-206.

Макарием), либо вдохновлено библейским образом мышления⁴²³, поскольку все три автора строят свои подобию по библейским мотивам. Свт. Тихон столь овладел этой методологией, что почти к каждому из 146 подобию § 27 ИХ подбираются и иллюстрируемые ими библейские идеи, и сходные библейские образы. Очевидно, чередуя как однородные арндтовские, макариевские, библейские и собственные «подобию», свт. Тихон отождествляет арндтовскую методологию «подобию» с сирийской макариевской. Это объясняется не только родством библейской образности трех авторов, но, возможно, и тем, что, согласно предисловию С. Тодорского к своему переводу, свт. Тихон считал И. Арндта последователем Макария (Т 3-4, Примечание).

Стараясь сделать макариевскую методологию понятной для простых людей, свт. Тихон подробно ее разъясняет (ИХ § 27, послесловие к подобию, ср.: Беседы 4.1⁴²⁴). Для «простейших» свт. Тихон также поясняет элементарную вещь, что приводимые «подобию» «в неких только свойствах сходны с теми вещами, которые изъясняют» (§ 27, послесловие к подобию).

Итак, «книга мироздания» свт. Тихона дает образцы усвоения человеком «мудрости» Писания на основе двойной методологии Макариевского корпуса: 1) особой герменевтики, по которой окружающий мир становится комментарием к Писанию, чему отвечают и «подобию» И. Арндта, 2) принципа «единого на потребу» (Лк 10: 42), отсекающего естественнонаучные и теософские идеи И. Арндта при созерцании природы и делающего *theologia naturalis* вспомогательным комментарием к библейским истинам. Эти два принципа соединяются 3) с вайгелианским методом размышления о Писании для его глубокого усвоения (1.34.6 Т 721-722)⁴²⁵. Таким образом, метод размышлений свт. Тихона, стоящий в центре его учения об усвоении мудрости христианской, является оригинальным синтезом методов Макария и В. Вайгеля, приложенных к пониманию простого народа.

⁴²³ Поэтому некоторые подобию отнесены нами отчасти к самостоятельному творчеству свт. Тихона и одновременно к влиянию либо Макария, либо И. Арндта, либо иногда обоих мистиков сразу.

⁴²⁴ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 36.

⁴²⁵ См.: § 2.2 данного исследования.

«Книга мироздания» свт. Тихона есть «книга подобий», метод, позволяющий христианину через размышление навикнуть памятованию о Боге и глубоко усвоить учение Писания. Эта «Книга мироздания» выглядит как собрание общедоступных примеров из жизни, а книга природы И. Арндта (BWC 4), испещренная латинскими терминами, естественнонаучными, астрологическими, алхимическими экскурсами, напоминает теософский или, по крайней мере, научный трактат и является энциклопедией теософии. Причем, перевод С. Тодорского, в основном, точно передает смыслы И. Арндта. Концепция премудрости И. Арндта теософская, герметическая, устремленная к достижению полноты гносиса: ведения Бога, микрокосма, макрокосма и тайных сил природы в их единстве. Благодаря сокровенному учению И. Арндта, его понимание мудрости имеет налет эзотерики, тайного знания. Обилие латинских выражений в «Шестодневе» И. Арндта свидетельствуют о его приверженности к науке и о том, что он пишет свои тексты для достаточно образованной аудитории. Более того, специфические латинские термины указывают на их источник – учение Парацельса. Это знак для парацельсистов, для «своих», что автор BWC принадлежит к их кругу и его учение следует понимать в теософском ключе. Таким образом, BWC есть сочинение не народное, а псевдонардное.

Напротив, концепция премудрости свт. Тихона – подлинно народная и церковнобиблейская. Мудрость – это полнота христианства: 1) богопознание, 2) богопочитание, заключающееся в 2.1) покаянии и 2.2) жизни во Христе и Его Церкви. А «Книга подобий» позволяет богопознание путем размышления сделать основой плодоносной практики христианства, это, в сущности, «книга размышлений», позволяющая Писание сделать сердечным, внутренним Словом.

Действительно, свт. Тихон учит в самом начале главы «О духовной мудрости» (ИХ 1.1.1.2), что «седалище свое имеет духовная мудрость в сердце» (ИХ § 20). Разумение добра и зла на основе Писания (богопознание) должно корениться в сердце, из которого и должна исходить практика (богопочитание). В силу сказанного, третью главу ИХ (1.1.2.1) свт. Тихон посвящает учению о сердце человека. Однако, не только «книга мироздания» помогает усвоить Слово Божие

сердцу. Еще более этому усвоению помогает арндтовский метод размышления о жизни Христа и подражания Ему. Поэтому свт. Тихон включает в «книгу мироздания» («книгу подобий», являющуюся «книгой размышлений») (ИХ § 27), богословие «по случаю» созерцания Распятия (§ 27.112). Зрелый И. Арндт, как мы видели, не интересовался иконографией как внешним благочестием, но свт. Тихон в русле церковной традиции соединяет созерцание священных изображений и размышление о жизни Христовой. Сравним учение двух исследуемых авторов о «книге жизни Христа» или «Христе как книге жизни».

2.5. Христос – книга жизни

§ 27.112 ИХ создан свт. Тихоном, несомненно, с использованием ВВС 2.19:

«Представляет оно (изображение, «позорище» Распятия – и. Г.) нам: 1) Непременяемую *Божью правду* (ср.: 2.19.3 Т 604)... 2) *тяжесть греха* (ср.: 1.19.2 Т 604) и *гнев Божий* за грехи наши... 3) безмерную *благость Божию*, и безприкладное *Его к нам милосердие* (ср.: 2.19.4-5 Т 605)... 4) *В распятом Христе видим*⁴²⁶, христианине, безмерную *Божью премудрость* (ср.: 2.19.6 Т 605-606)... 5) *вольное Сына Божия нас ради послушание, смирение глубочайшее, превеликое терпение и кротость* (ср.: 2.19.7-8 Т 606-607)» (§ 27.112)⁴²⁷.

Интерпретация свт. Тихоном этой темы в § 27.112 еще не дает принципиально нового в сравнении с ВВС.

И в главе «О почитании страстей Христовых» (§ 343) имеется множество заимствований из ВВС 2.13⁴²⁸; 2.14; 2.18.

Тема нищеты в § 343 имеет свои параллели в Эпиграфе 2.13 Т 553 и в 2.13.3 Т 554. Из ВВС взята идея: «жесточайшая и умом человеческим непостижимая страдания (Христос – и. Г.) ясно предвидел» (§ 343, ср.: «*предвидяше бо мислию непостижимия и неизреченния сердца Своего болезни, и неизглаголанния тела Своего страдания*» 2.18.1 Т 597). Множество заимствований в теме Страстей (ИХ

⁴²⁶ Дословно цитирует свт. Тихон из 2.19.7 Т 606: «Видим в распятом Христе... превеликое терпение и кротость», 2.19.8 Т 607 «видит верная душа в распятом Христе превеликое и глубочайшее смирение». Это вновь показывает, что Т 606-607 были перед его глазами при написании § 27.112.

⁴²⁷ Ср.: «В Христовом страдании... *три свойства Божия* показали» (СД 108, «страсти», 6; ср. ПК 45-46) – арндтовские мысли в позднем творчестве свт. Тихона.

⁴²⁸ 2.13.2 Т 554; 2.13.10 Т 558; 2.13.4 Т 555; 2.14.2 Т 560; 2.13.8 Т 557.

§ 343): «продан и предан», «оплеван... тернием венчан, как злодей обнажен» и т.д. (ср.: 2.14.2 Т 560-561)⁴²⁹.

Мы видим в текстах свт. Тихона множество заимствований из ВВС, но внимательное сравнение показывает, что он понимает «жизнь Христа» иначе, чем И. Арндт.

Г. Гейер убедительно показывает следующие акценты теологии И. Арндта⁴³⁰:

1) И. Арндт, как и В. Вайгель, говорят о двух значения подвига Христа: а) Искупление есть спасительное историческое событие; б) жизнь Христа есть пример, образец, зеркало добродетелей для христиан. Однако, оба автора значительный перевес отдают второму значению в ущерб первому.

2) Христос как Личность и историческое событие искупления обесцениваются, т.к. И. Арндт, высоко оценивая жизнь Христа, не отрицая Его историчность, предпочитает рассматривать Вифлеем, Голгофу, Воскресение Христа и всю библейскую историю как «символ» внутренней духовной жизни человека (ВВС 1.6).

3) Христос как «зеркало» служит тому, чтобы человек в Нем увидел себя и создал себя по этой модели, важен не Сам Христос, а внутренний мир индивида, создаваемый по образу Христа. Спиритуализм И. Арндта антропоцентричен и индивидуалистичен, а не христоцентричен и не теоцентричен⁴³¹.

4) Христос как модель добродетели обезличивается И. Арндтом, который «почти до потери личности... он идентифицирует Христа с самой добродетелью»⁴³².

⁴²⁹ Свт. Тихон перестраивает и достраивает выражения И. Арндта библейскими элементами: «оцтом и желчию в жажде напоили» (ср. Пс 68: 22), «в ребро прободен был» (ср. Ин 19: 31), а иногда славянский библейский текст С. Тодорского русифицирует: вместо «меташа жребия» (Т 560) – «метали жребия» (ИХ § 343), впрочем, свт. Тихон видит перед собой пример русификации, сделанной самим С. Тодорским: «оцтом и желчию... напоили» (Т 560-561).

⁴³⁰ Geyer, H: *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 124-164.

⁴³¹ «Научитесь от Господа нашего Иисуса Христа, иже совершенное есть зеркало всех добродетелей» (2.21.1 Т 618-619).

⁴³² Geyer, H: *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 132.

5) Поскольку добродетель выводится из естественного закона, что и делает И. Арндт (особенно в BWC 4.2), то в итоге Христос как символ добродетели почти ассимилируется человеческой природе как естественная добродетель, как развитие потенциала человеческой природы. Тогда «подражание Христу», *imitatio Christi*, и действие Святого Духа отождествляется с человеческим упражнением в добродетели, с усилиями человека⁴³³.

6) Вершиной добродетели полагается «победа над собой» в стоическом варианте (*in victoria carnis et affectuum*, в преодолении плоти и аффектов) как достижение невозмутимости, спокойствия души, шаббата сердца. Добродетель языческих мудрецов тем самым совпадает с христианской добродетелью; Христос оказывается воплощением учения и практики Сенеки и других стоиков. Путь ко Христу, во Христе, к *illuminatio*, к вершинам бого- и миропознания (теософии, теодидактике) пролегает не через веру в Откровение, в Мессию, ниспосылающего Святого Духа, а *in praxis* добродетели. Мудрец не нуждается во Христе как Спасителе, извлекая из образа Христа пример стоического самообладания, он обретает бесстрашие и слышит в покое души имманентное ей Слово.

7) Хотя И. Арндт продолжает вместе с В. Вайгелем настаивать на том, что добродетель есть исключительно плод Духа, в его системе добродетель невозможна без предваряющего человеческого действия, и это не просто «косвенный синергизм», а «срастание», нераздельное взаимопроникновение благодати и человеческих усилий, Евангелия благодати и Евангелия как *nova lex*, как этического требования подражать Христу. Тем самым, принцип *Christus in nobis* становится лишь символом самораспятия и подвигов самого человека.

8) В итоге, создается впечатление, что учение о Личности Христа, и Искуплении, совершенном Им, является вторичным, поверхностным, слоем системы И. Арндта, этот слой можно опустить без ущерба для главной концепции. Христос замещается стоической добродетелью, принципом подавления плоти и аффектов души и действием изнутри внутреннего Слова

⁴³³ Geyer, H: *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 142.

Божия. Христос – лишь хороший пример, позволяющий говорить о пути самораспятия и одухотворения⁴³⁴.

Конечно, И. Арндт, 1) «прячет» свои акценты, и, 2) отчасти, воспринимает теплое благочестие своих источников (И. Таулера, Анджелы из Фолиньо, Ф. Кемпийского), крайности его теологии уравниваются традиционной христианской сотериологией, поэтому почти 400 лет понадобилось, чтобы в поливалентном тексте ВВС обоснованно выявить теософский стержень⁴³⁵.

И. Арндт традиционно учит, что «в... познании Христовом... *Ипостаси Его... благодаяния Его...* состоится вечное житие» (1.41.1 Т 391). Он, несомненно, признает историчность Христа, призывая с любовью и хвалой размышлять не только о Страстях Христовых, но о Его подвиге в целом (2.25.6-12 Т 650-652).

Даже в контексте указанного отрывка общая сотериология И. Арндта звучит многогранно, полифонично, не сводясь к постансельмову лютеранскому «заместительному наказанию»⁴³⁶ и к примеру жизни Христовой, но приближаясь к патристическому многообразию: 1) «Спасителю... человеческое твое рождение, Божиим мне сотворилось рождением» (2.25.7 Т 651). В «Таине... смерти Христовия» он «разсуждает» 2) «исполнение правды Божия, и Божияго осуждения», 3) «награждение за вси наши грехи», 4) «примирение с Богом», 5) «откровение преизлишня любви Божия... истинну Божию, яко Сына Своего даровал нам, и тако показал, яко Он истинный Отец наш есть», 6) «победу над всемы врагамы», 7) «приобретение... вечния жизни» (2.25.9 Т 651-652).

8) Но и Христово воскресение И. Арндт рассматривает не только как предмет размышления, но как спасительное деяние (2.57.5 Т 980-981).

⁴³⁴ Geyer, H: *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 124-164.

⁴³⁵ В 1605 г. вышло *Urausgabe VWC*, в 2001 г. вышла обширная монография Г. Гейера (*Verborgene Weisheit*), раскрывающая теософский стержень учения И. Арндта, впрочем, она была расширением его же диссертации 1998 г.: Hermann Geyer. *Theologia sincerior. Johann Arndts mystisch-spiritualistische Theologie*, Diss. theol. Marburg, 1998. См.: Schneider, H. *Johann Arndt und die Mystik*. S. 217 (Anm. 9).

⁴³⁶ Корякин С. С. Традиционная протестантская теория искупления и ее внутриконфессиональная критика: диссертация на соискание ученой степени кандидата Философских наук: 09.00.14 [Место защиты: ФГБУН Институт философии Российской академии наук], 2017. С. 48-49.

9) Христово вознесение он также включает в сотериологию, рассматривая его как завершение «оправдания» (2.25.11 Т 652) вопреки лютеранскому учению, согласно которому, «оправдание» основано лишь на «заслуге» Христа.

10) Имеется у И. Арндта и учение, напоминающее идею рекапитуляции: Христос исправляет каждый наш порок в смысле заместительной «платы» (1.8.8 Т 66-67). Однако, это учение приводится для нравоучения, И. Арндт стыдит читателя: «Како можеши сим усладитися, еже Христу... было мучением» (1.8.8 Т 67).

Еще грани сотериологии И. Арндта:

11) вочеловечение Сына Божия есть основа для обновления человеческой природы (1.3.6 Т 24);

12) пребывание во Христе обоживает, делает верующих причастниками божественного естества (2.11.1 Т 544).

Свои созерцания И. Арндт сопровождает красивыми антитезами, изображающими кенозис Сына Божия: «Сице пресилный безсилним сотворился» (2.13.6 Т 556, ср. 2.13.10 Т 558, 2.25.7 Т 650). Имеются и синерезы (антитетоны): «Рабский зрак восприял, дабы нас царями сотворил» (2.25.7 Т 650; ср.: 2.19.6 Т 606).

Все это создает впечатление теплого традиционного благочестия в восприятии И. Арндтом христологии и сотериологии, дает богатейший материал для понимания теософа в церковном и патристическом ключе. Поэтому, как мы убедились, свт. Тихон свободно черпает идеи и выражения сотериологии И. Арндта, впрочем, акценты Задонский святой расставляет иначе.

1) Свт. Тихон почти не употребляет слово «вочеловечение» (лишь один раз в СД 10)⁴³⁷, но во всех творениях говорит о «воплощении»⁴³⁸. И. Арндт, напротив, предпочитает говорить о «вочеловечении» (16 раз), но ни разу не говорит о «воплощении», что подтверждает выводы Г. Гейера о том, что И. Арндт не верил

⁴³⁷ «Бог сый, вочеловечился еси, да мене Божественнаго естества Твоего причастником сотвориши» (СД 10).

⁴³⁸ ИХ 1 – 4 раза (§§ 27.111.6; 27.146.2; 142.2; 223); в ИХ 2 – 12 раз; в СД – 8 раз; в ПК – 17 раз (ПК 6; 11; 26; 34; 47; 62-64; 78; 110; 123).

в восприятие Христом *нашей* плоти, но следовал Парацельсу и В. Вайгелю в учении об инаковой, «небесной» плоти Христа. В тоже время, понятие «вочеловечение» не встречается в BWC 3 и лишь один раз появляется в BWC 4, что показывает незначительную роль даже «вочеловечения» Христа в теологии И. Арндта, в которой главное: услышать *в себе* рождаемого Логоса (BWC 3) и в Нем узреть логосы твари (BWC 4). Характерно, что, в отличие от свт. Тихона, И. Арндт ни разу не использует учение о воплощении из 1 Тим 3:16, тогда как у свт. Тихона – это один из лейтмотивов (см. ниже).

2) Важнейшие темы «искупления», «оправдания», Христа как врача почти не встречаются ни в основной части BWC 3 (лишь в начале книги - «оправдание» 3.1.7 и «искупление» 3.3.3), ни в основной части BWC 4 («оправдание» - дважды в заключении BWC, а «искупление» - дважды в 4.1.6.9; 4.2.24.2)⁴³⁹, но у свт. Тихона все три идеи проходят через все творчество⁴⁴⁰, причем, в поздних текстах их присутствие нарастает (например, «искупление» в ИХ – 11 раз, в СД – 66 раз). Итак, у И. Арндта традиционная сотериология (и как прощение, и как уврачевание) исчезает там, где он раскрывает сердцевину своей теологии. Ее место занимает учение о внутреннем Слове и тайнах бытия, т.е. спиритуализм и теософия. В тоже время, у свт. Тихона учение о Христе-Искупителе и Христа-Враче является красной нитью всего творчества.

3) У И. Арндта, как мы уже говорили, имеются красивые антитетоны (2.25.7 Т 650; 2.19.6 Т 606). Немецкий теософ мог воспринять их из средневековой традиции, в частности, из хорошо знакомых ему текстов Анджелы из Фолиньо (см.: «Откровения блаженной Анджелы», XXII, 250)⁴⁴¹.

⁴³⁹ Напротив, в BWC 1-2: «искупление», «избавление», «искупать», (Erlösung, erlösen) - 36 раз; «оправдание» (Rechtfertigung) - 21 раз.

⁴⁴⁰ «Искупление» - 5 раз в ИХ 1; 6 раз в ИХ 2; 28 раз в ПК; 66 раз в СД.

⁴⁴¹ История субъективности: Средневековая Европа. С. 479.

Впрочем, через Анджелу или иным образом И. Арндт воспринимает классические антитетоны свт. Григория Богослова: «Он воспринял худшее, чтобы дать лучшее...» (Слово 1. 5)⁴⁴².

Свт. Тихон, несомненно, учится у И. Арндта этому способу описания Искупления, т.к. заимствует его в связи с группой заимствований из ВВС (ср., например, ИХ §§ 297; 343 и ВВС 2.13.3,4-8,10). Но русский святой использует антитетоны значительно шире и подвиг Христа изображает подробнее и ярче, чем И. Арндт с его единичными синерезами (СД 10, ср.: ИХ § 141).

Это отличие не случайно: свт. Тихона наполняет любовью созерцание подлинного Христа, а И. Арндта Христос интересует не Сам по Себе, а как принцип стоической добродетели. Свт. Тихон живо интересуется историей Христа и всего Домостроительства Ветхого и Нового Завета, И. Арндт изымает из библейской истории примеры, изображающие внутреннюю жизнь человека, Домостроительство становится внешним ее символом (1.6.2-4 Т 48-51).

Действительно, свт. Тихон живо пять раз изображает Евангельскую историю и ее предысторию («Слово о спасительном смотреии»; ИХ § 338, ПК 57-123; СД 108; ПП 2). Подчеркивая истинность Слова Божия, святитель тем самым подчеркивает и реальность евангельских событий как осуществившихся пророчеств и обетований, представляя апостолов «самовидцами» (СД 108) Христа (ПК 59).

Первым, созданным свт. Тихоном, пересказом Евангелия является проповедь «О спасительном Божиим к роду человеческому смотреии...» (ок. 1765 г.). Вероятно, эта гомилия является первым изложением Евангельской истории на народном русском языке. Личность Христа с большой теплотой изображается здесь свт. Тихоном, несомненно, с целью вызвать любовь ко Христу у читателей и слушателей. Задачи святителя: 1) показать «Виновника» спасения, «Избавителя», «Любителя», «Благодетеля» и 2) показать «образ спасения».

⁴⁴² Цит. по: Иларион (Алфеев), епископ. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. Изд. 3-е, испр. и дополн. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. С. 447.

«Образ спасения» изображается как а) домостроительство Христа на земле в целом; б) заместительное искупление: «избавление» от «клятвы и казни»; в) «рекапитуляция»: безгрешный «Христос крестился, нас от грехов очищая» (исполняя Божественную волю от лица человечества как единый с нами Адам), г) освящение материи для ее участия в спасении человека: «водное естество освятил пречистою Своею плотию», д) образец постника-аскета и борца-победителя дьявола (при рассказе об искушении Христа в пустыне). Итак, в раннем произведении свт. Тихона его сотериологии достаточно многогранна. «Центром тяжести» в «Слове о смотрении» является учение об Искуплении: «казнь... на Себе взял... небо нам отверзл».

Но не только смерть Христа примиряют нас с Богом и отверзают небо, но и Его крещение в Иордане, и даже все события Его земной жизни, что свт. Тихон боле отчетливо выразит в ИХ (§§ 142.1; 141.2).

Итак, в «Слове о смотрении» свт. Тихон изображает 1) Личность Христа как нашего благодетеля, которому мы «обдолжаемся» быть благодарными и отвечать любовью на Его любовь; 2) исторические события жизни Христа как спасительные для нас.

«Слово о смотрении» перерабатывается свт. Тихоном в § 338 ИХ, цель остается прежней: вызвать у читателя горячую любовь ко Христу. Текст «Слова» ставится в контекст статьи ИХ 2.4: «О должности христианской ко Христу Сыну Божию», т. е. через изображение Евангельской истории свт. Тихон ведет читателя к личностному почитанию Христа, к исполнению долга благодарности по отношению к Нему. «Слово о смотрении» дорабатывается: а) Добавляется ряд идей и выражений из ВВС⁴⁴³: идеи Вайгеля-Ардта о потере человеком образа Божия, его подчинении дьяволу и зараженности ядом греха (§ 338.2,4,5), о Христе как зеркале и примере для подражания (§ 338.18); ардтовские выражения о том, что Бог «жаждет» нашего спасения (§ 338.25), что Христос «предан и продан» (§

⁴⁴³ В «Слове о смотрении» ардтовское влияние незначительно. Оно выражается в обращении к читателю «возлюбленне», в идее «обдолжения», т.е. долга благодарности Христу, в учении о том, что нет ничего легче любви (ВВС 2.29.11), в применении образа благодетеля, спасающего человека от гнева монарха.

338.26). б) Некоторые мысли излагаются яснее: крещение Христа во Иордане понимается как приготовление нашего Крещения, но исчезает оттенок учения о рекапитуляции, когда Христос отождествляется с человечеством (§ 338.14). в) Сильнее выражен «классический» патристический мотив (впрочем, имеющийся и у И. Арндта, М. Лютера) победы Христа: победа в пустыне теперь не пример для подражания, как в «Слове о смотрении», а ослабление дьявола, чтобы мы могли его побеждать (§338.15). г) Добавляются яркие антитезы, изображающие кенозис Христа (от Девы – Сын Божий, на земле – Царь Небесный, Слово – плоть бысть, Ветхий деньми – пеленами повивается, Невидимый – показался, Питающий всяку плоть – млеко питается) (§ 338.10,11), навеянные И. Арндтом (BWC 2.13.6) и литургическими текстами⁴⁴⁴. д) Разбиение на пункты и сокращение текстов делает текст более «сухим», но это многократно компенсируется лейтмотивом: «*постоим зде*, любезный читатель, и почудимся благи Божией...» (далее следуют антитезы, § 338.11). Личностное арндтовское обращение «любезный читатель» свт. Тихон усиливает призывом к читателю вместе предстоять Тайне Христа: «Постоим и зде, возлюбленный христианине» (§ 338.11, 35), «посмотрим» (§ 338.21, 25), «помедлим и зде, любезный читатель» (§ 338.23). Ужасают, изумляют, потрясают читателя призывы созерцать вместе тайны Домостроительства на Фаворе при Преображении Христа (§ 338.23), во время Его входа в Иерусалим (§ 338.25), на Елеоне в момент Его Вознесения (§ 338.35). Этот способ общения с читателем, лейтмотив «постоим вместе», не имеет аналогов у И. Арндта и впервые появляется в § 297 ИХ. Возникает общность автора и читателя.

Читатель вместе со свт. Тихоном идут по пути Страстей; как Богородица и Ап. Иоанна Богослов, стоят у Креста. Трогательное прикосновение к тайне

⁴⁴⁴ Царские часы на Рождественский сочельник, 9-й час, стихира, гл. 6: «Днесь раждается от Девы рукою всю содержай тварь, *пеленами, якоже земен, повивается, иже существом неприкосновенен Бог*. В яслех возлежит утвердивый Небеса словом в началех, *от сосцев млеко питается, иже в пустыни манну одождивый людем*, волхвы призывает Жених церковный, дары сих приемлет Сын Девы. Покланяемся Рождеству Твоему, Христе; поклоняемся Рождеству Твоему, Христе; поклоняемся Рождеству Твоему, Христе: покажи нам и Божественная Твоя Богоявления». Минея. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. Декабрь, часть 2-я [17-31 декабря]. С. 324.

Богочеловека вызывает умиление, изумление, ведет к славословию: «Слава Богу... чудно устроившему спасение нам, во веки веков, аминь!» (ИХ § 297).

У И. Арндта нет такого глубокого переживания Евангельской истории и сопричастности к ней. Его эмоциональные восклицания (возглас при созерцании любви Бога в воплощении Сына Божия, ВВС 2.25.7; прославление Христа за истощание, ВВС 2.31.8) стоят в тех же контекстах, что и доксологии свт. Тихона, служат образцом для святителя, но звучат значительно сдержаннее, они не способны «оживить» сквозной рационализм ВВС.

И. Арндт как бы «отягощен»: писать тепло и живо ему мешает а) рационализм задумки и содержания ВВС, особенно, в сабундинской ВВС 4.2; б) вынужденное лукавство при маскировке теософского замысла, что усиливает рационализм, искусственность; в) недостаток, в отличие от свт. Тихона, непосредственного мистического опыта, живости ощущения богообщения⁴⁴⁵, что снова вынуждало И. Арндта создавать несколько «тяжелую» умозрительную конструкцию из идей В. Вайгеля, И. Таулера, А. де Фолиньо, Ф. Кемпийского⁴⁴⁶.

Эти два самых ранних изложения Евангельской истории на простом русском наречии («Слово о смотрении»; ИХ § 338) были развиты свт. Тихоном в третьем изложении – обширном, подробном, сопровождаемом благочестивыми размышлениями, пересказе Евангелия от Рождества Христова до Его Входа в Иерусалим (ПК 57-123). Этот текст (как и «Слово о смотрении», и ИХ § 338) как последовательное изложение Евангельских событий не имеет аналогов в ВВС, но, с другой стороны, ПК 57-123 (как и ИХ 2.4.5 §§ 354-358) проникнуты арндтовской идеей подражания примеру Христа: Христос – есть книга жизни, которая всему научит нас. Свт. Тихон разрабатывает эту тему проще, без арндтовского акцента на обитании Христа в человеке, но и богаче, т.к. И. Арндт

⁴⁴⁵ Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik. S. 240-241. Сравнение мистики свт. Тихона и И. Арндта см. ниже.

⁴⁴⁶ Отметим, что тонкий оттенок учения о рекапитуляции, присутствующий в «Слове о смотрении» и отсутствующий в § 338.14, имеется и в ИХ § 279: «*стоит и молчит* Заступник наш, *аки повинный*, самая неповинность... *Вместо нас*». Христос молчит, т.к. изображает вину человечества, которому нечего ответить суду правды Божией. Пристыжение грешника становится отождествлением Христа и человечества, рекапитуляцией: «*Зде мы стоим безгласны*».

пример Христа сводит, в основном, к стоическому самообладанию, а свт. Тихон находит нравственный идеал и пример во всех подробностях поведения Спасителя, в частности, в посещении Им в отрочестве храма (ПК 68.3-4), выходе на общественное служение в «совершенном возрасте» (ПК 78).

Сквозной линией творчества свт. Тихона являются антитезы, изображающие тайну воплощения и кенозиса Сына Божия (ПК 78; КНС 9). Они восходят, как уже говорилось, через И. Арндта (BWC 2.25.7) к Анджеле из Фолиньо и, в конце концов, к наследию свт. Григория Богослова, но у свт. Тихона имеют и литургические корни (см. выше сноску 370). И. Арндт, как уже отмечалось, интересуется Христом как принципом поведения и не уделяет столько внимания созерцанию Его уникальной Личности, тайне Боговоплощения. А свт. Тихон, в сравнении с И. Арндтом, антитезы и антитетоны употребляет расширенно, подчеркивая уникальность Христа. Так в поэтичном гимне КНС 9, напоминающем поэзию свт. Григория Богослова, спасительное дело Христово предстает как единство Его воплощения, жизни, страданий и смерти, а также как единство Личности Христа и Его подвига. Сама Личность Христа в единстве с его невероятным делом любви оказываются цельным призывом к покаянию, подвигу, благодарению, хвале, обновлению жизни. Все Евангелие становится гласом Иисуса, *комментарием к Его Личности, путем к личной встрече с Ним.*

В СД 108 «Он сделал дело Свое и отошел» свт. Тихон в четвертый раз излагает Евангельскую историю⁴⁴⁷. Это изложение по краткости ближе к «Слову о смотрении» и ИХ § 338, но учитывает опыт ПК 57-123 и, вероятно, КНС. Подобно ПК, в СД 108 делается больше выводов по каждому событию Христовой жизни; подобно КНС, Личность Христа и Его дело описываются в единстве посредством изумленной поэзии, переходящей в восторженное славословие. В СД 108 изумление и восхищение охватывает свт. Тихона особенно часто, достигая

⁴⁴⁷ Вероятно, в эти годы (1778-83 гг.) у свт. Тихона появляется мысль о переводе Нового Завета (несомненно, в первую очередь Евангелия, которое он пять раз пересказал для народа («Слово о смотрении», ИХ §338; ПК 57-123 и СД 108) на русское наречие, поскольку Иван Ефимов, передавший нам эту мысль святого был близок к свт. Тихону и записывал под диктовку его труды именно в годы создания ИХ, КНС, СД. См.: ППС, Т. V. Записки о свт. Тихоне его келейников, С. 21.

поэтических и эмоциональных вершин прикосновения к Тайне Христа: «О, блаженное чрево, носившее Господа славы! ... Сей есть, Который послал в мир пророки Своя. Той Сам ныне пришел к нам... Бог во плоти явился» (СД 108)⁴⁴⁸.

Такое воспевание Личности Христа, ставящее Его в центр мировой истории как главного ее Деятеля и в центр духовной жизни каждого индивида, одно из самых ярких и характерных мест, показывающих отличие творчества свт. Тихона от теологии И. Арндта.

Для И. Арндта Христос не стоит в центре истории и в центре жизни индивида, вместо Него в обоих центрах стоит вечная теософия, мудрость, обретаемая в сердце языческими мудрецами не менее успешно, чем пророками. Не случайно, в качестве нового Мессии И. Арндт вместе с розенкрейцерами и парацельсистами ждал Илью Художника, который завершит эпоху священников и начнет эпоху теософов, каббалистов, герметиков, розенкрейцеров и прочих обладателей «философского камня», универсальной премудрости «внутреннего Слова»⁴⁴⁹. И эта «божественная беседа» или «внутреннее Слово» отнюдь не есть встреча со Христом как воплощенным Логосом, но познание Логоса «герметического» - совокупности божественных идей. Теософ Илья Художник, открывающий путь к «внутреннему Слову», оказывается значительно выше Христа.

Нередко и арндтовские философские мысли свт. Тихон преобразует в воспевание Личности Христа, например, мысль о Христе, в Котором созерцается любящее сердце Бога, у свт. Тихона переходит в воспевание Самого Христа и завершается вновь арндтовской мыслью возлюбить нравы Христа: «Хощеши ли... Божие сердце... видеть? Смотри на Христа... Излияся благодать в устнах Твоих, краснейший добротой паче сынов человеческих... Да поревнуем убо и прекрасным добродетелям Его» (СД 108).

⁴⁴⁸ В пятый раз свт. Тихон изображает Евангельскую историю в ПП 2, где показывает исполнение пророчеств во всех событиях жизни Христа.

⁴⁴⁹ Murase Amadeo. Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600. S. 29.

Для свт. Тихона вершина блаженства состоит во встрече со Христом, явившимся на земле, Евангелие и Причастие есть приобщение к этой центральной тайне – к Богу, явившемуся во плоти. Святитель привлекает сперва возлюбить Самого Христа «краснейшего добротою паче сынов человеческих», и лишь затем на этой основе, ради любви к Нему и восхищения Им, возлюбить нравы Его и стремиться воспроизвести их в себе. Напротив, И. Арндт учит возлюбить добродетель, с которой, обезличиваясь, отождествляется Христос. У свт. Тихона – Христос есть Иной относительно нас, и в этой встрече с уникально Иным, но бесконечно близким, состоит спасение. У И. Арндта Христос есть скорее имманентный нам антропологический принцип, идеал нашего внутреннего состояния.

Историзм свт. Тихона проявляется и в его учении о Церкви, где он именно историческую Церковь рассматривает как сосуд «силы распятого Христа» (СД 128), историю Церкви с любовью рассматривает как свидетельство о Боге, часть Промысла Божия, продолжение истории Ветхого и Нового Завета. В СД 128 возникает триптих: «книга природы», «книга совести» и «книга священной истории», в последнюю же включается история Церкви. Для И. Арндта же, как для Парацельса и В. Вайгеля, земная Церковь не является вместилищем силы Божией, но есть «продукт» деградации первоначальной «Церкви сердца», возврату в которую посвящено ВВС. Интересно, что для «историчного» свт. Тихона именно «обстоятельства» чудес Христа важны для подтверждения их подлинности и укрепления веры христиан (СД 128).

В тоже время, нельзя не отметить, что именно учение И. Арндта подсказало свт. Тихону один из его ключевых подходов к духовной жизни: размышление на основе Слова Божия о Страстях Христовых вкоренять в свое сердце. И. Арндт определенно говорит, что смирению учатся с помощью 1) молитвы, 2) размышления о смерти и страданиях Спасителя (2.21.11 Т 624-625). Вкоренение Слова Божия и, в частности, размышлений о страстях Христовых в сердце, стало важнейшей линией творчества свт. Тихона.

Таким образом, как всегда, И. Арндт дает свт. Тихону возможность понимать ВWC в традиционном русле как размышление о Христе и начертание пути к Нему. В этом ключе святитель и использует множество арндтовских выражений и мыслей о Христе.

4) Отметим также, что в ВWC «книга жизни Христа» есть часть индивидуального пути человека, т.е. Христос в этом контексте – имманентный принцип духовной жизни. В ИХ жизнь и Страсти Христа рассматриваются в иных контекстах: а) *книга размышлений* (ИХ § 27.112), б) *учение о Крещении* (§ 297), в) *должность ко Христу* (§§ 338, 343). Если (а) согласуется с приведенным выше арндтовским принципом размышления о Страстях Христа (2.21.11 Т 624-625), то (б) и (в) не характерны для И. Арндта. Должность (долг, обязанность) ко Христу (в) подразумевает личностное почитание Христа⁴⁵⁰ и благодарность за Его подвиг, что, как мы видели, умалено в ВWC.

Учение же о Крещении дает свт. Тихону повод и контекст (б) поговорить о Страстях совсем не арндтовским способом: источник крещальной благодати есть любовь Божия и страдания Христа (ИХ § 297). У И. Арндта же не развито ни учение о Крещении, ни учение об Искуплении как фундаменте Крещения, но преобладает понимание подвига Христа как этического примера. И. Арндт «новое рождение» отрывает от Голгофы и понимает не как плод Жертвы Христовой, но как подражание Христу и жизнь Христа в нас.

Таким образом, хотя Искупление и его плод, оправдание, прощение грехов, в ВWC полагаются начальной предпосылкой духовного пути человека, однако, они оказываются на заднем плане, обесцениваются основной концепцией И. Арндта, его вайгелианским спиритуализмом. Акцент в ВWC смещается на «пример» Христа и на «врачевство» Христа («жизнь Христа в нас»). Но у свт. Тихона оба пункта сотериологии уравновешены: Христос-Искупитель есть Христос-Образец и Христос-Врач. И первое есть фундамент для второго: Голгофа

⁴⁵⁰ В частности, в ИХ 2.4.3 («Должность ко Христу» / «Почитание страстей») из созерцания страстей (§343) следует не столько учение о подражании, сколько учение о благодарном *почитании* Христа (§344), *присвоении себе Его заслуг* (§345), способах *почитания* Его подвига, которыми почитается Он Сам (§346), грех же рассматривается как непочтение к подвигу Христа, т.е. к *Нему Самому* (§347).

есть основа «нового рождения» (Крещения), из которого вырастает наша жизнь во Христе и жизнь Христа в нас (подробнее об этом далее).

В действительности, свт. Тихон вновь находит у самого И. Арндта древнецерковную многомерную сотериологию, и заимствует ее почти буквально, представляя Христа как Искупителя, Пример, Врача, Вождя, Победителя (ИХ §339; ср.: 2.1.6-7 Т 427-431). Не удивительно, что русский святой «не видит» опасных крайностей И. Арндта – так хорошо они спрятаны. Однако, если указанная многогранная сотериология проходит через все творчество свт. Тихона (ИХ, ПК, ПП, КНС, НХ, СД – представляют Христа как Искупителя⁴⁵¹, Пример⁴⁵², Победителя⁴⁵³), то у И. Арндта она почти исчезает в ВВС 3 и ВВС 4, т.е. в вершинных, центральных темах его учения, сменяясь теологией самодостаточного «внутреннего Слова» (ВВС 3; 4.2.15) и теософией «книги природы» (ВВС 4). Для свт. Тихона источником всех благ непременно является исторический подвиг Христа: «Вольное Христа умаление... есть виновное всего нашего духовного блаженства» (§ 297). И. Арндт, не отвергая историчности Спасителя, источник всех благ ищет внутри души каждого человека.

⁴⁵¹ СД 7 «Господин и раб его купленный».

⁴⁵² СД 72 «Подражание».

⁴⁵³ СД 6 «Пленники и свободитель их».

Глава 3. Богопознание: «Книга сердца» и слово человеческое как вместилище мудрости христианской

За учением о христианской мудрости свт. Тихон располагает в IX раздел о сердце человеческом, напоминающий BWC 3. Эта «книга совести» И. Арндта имела в теософской литературе аналоги и эквивалентные названия: «книга сердца» (И. Жерсон, В. Вайгель), «книга человека» как микрокосма. Центром «микрокосма» как «книги сердца», как источника Божественного Откровения, В. Вайгель считал «искру души» (*scintilla aeternae*) И. Экхарта или, что тоже самое, «основание души» (*der Grund der Seele*) И. Таулера. Эту идею подхватили теософы, в т.ч. И. Арндт⁴⁵⁴. Таулеровская мистика, таким образом, есть «теологическое сердце» BWC⁴⁵⁵. Однако, «совесть», «сердце», внутренний мир человека понимаются И. Арндтом многопланово. Рассмотрим эти понятия у И. Арндта и свт. Тихона Задонского.

3.1. Совесть

1) Совесть И. Арндт рассматривает в BWC 1.7 как «естественный разум» человека, не только «морально-практический» (совесть в обычном смысле), но и «естественно-теологический» (способность естественного богопознания) (1.7.1-2 Т 54-56).

Свт. Тихон Задонский говорит о совести почти в каждой главе IX, но только гомилию КНС 16 посвящает целиком этому понятию, а в ПК 73 отдельно изображает согласие совести и откровенного этического закона. Святитель дает определение совести: «Совесть... закон естественный (ср.: BWC 1.7.2) или природный... с законом Божиим написанным совесть сходна» (КНС 16). Свт. Тихон в этом учении следует И. Арндту (1.7.1 Т 54-55; 1.34.7 Т 311, ср.: 1.34.11 Т 313) и Платону (Левшину) («Православное учение» Ч. 3, § 3)⁴⁵⁶.

В IX § 27.116.11 и введении к § 69 свт. Тихон, сближаясь с Платоном (Левшиным), различает закон естественный и совесть (применение закона

⁴⁵⁴ Geyer, H. Libri Dei. S. 139.

⁴⁵⁵ Geyer, H. Libri Dei. S. 157.

⁴⁵⁶ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Часть 3, § 3, С. 107-109.

естественного к себе): «Ибо всяк естественным законом и совестью убеждается таковых грехов бережися» (перед § 69). Впрочем, в КНС 16 и ПК 73 святитель отождествляет совесть и естественный нравственный закон, но при этом расширяет это понятие, включая в него и способность человека к *theologia naturalis*, к естественному богопознанию.

Свт. Тихон, с одной стороны, расходится и с ВВС, и с Платоном (Левшиным): И. Арндт понимает естественный закон как элемент содержания совести, а Платон, напротив, понимает совесть как частное проявление естественного закона, свт. Тихон же в позднем творчестве отождествляет эти понятия, вероятно, приспособивая свое учению к пониманию простолюдинов⁴⁵⁷. С другой стороны, свт. Тихон изображает явление совести как весьма широкое, включая в него как частное не только естественный нравственный закон, но и способность к естественному богопознанию. Такой подход не чужд и Платону (Левшину), по которому, совесть учит почитать Бога, возбраняет Его хулить⁴⁵⁸, доказывает бытие Бога фактом своего существования⁴⁵⁹, однако, свт. Тихон ближе к подходу И. Арндта, по которому, совесть включает в себя естественный нравственный закон и способность к естественному богопознанию (см. выше: 1.7.1-2 Т 54-56).

Свт. Тихон понимает совесть широко, включая в арндтовское объемное понимание совести и левшинские мысли (КНС 16, ср.: Левшин, Ч. 3, § 3, С. 107-109; 1.34.7,11 Т 311, 313; 1.7.1-2 Т 54-56): совесть говорит о единственности Бога, его превознесенности над тварью, обязанностях человека по отношению к Богу, даже о полном уповании на Бога. В сферу действия совести включает свт. Тихон и элемент рационального вывода в русле *theologia naturalis* (*theologia rationalis*): «Бога любить... велит и совесть, ибо Бог высочайшее и верховнейшее добро» (КНС 16, ср.: 1.7.2 Т 55-56).

⁴⁵⁷ Это характерно для «позднего» святителя: он ищет простого языка, простых и легких форм выражения, ясных и определенных смыслов.

⁴⁵⁸ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Часть 3, § 3, С. 108-109.

⁴⁵⁹ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Часть 1, § 3, С. 2-3.

Совесть, по свт. Тихону, *своими силами* оказывается способной раскрывать возвышенные истины, которые вряд ли возможно познать без Писания. Совесть слишком приближается к уровню Писания. Это, несомненно, арндтовское (луллианское, сабундинское) и левшинское влияние. Именно И. Арндт приписывает совести способность столь полного богопознания (BWC 4.2.15), включая в ее сферу *theologia rationalis* в очень широком понимании Р. де Сабунде, восходящем к Р. Луллию. В киевской схоластике, в традиции которой свт. Тихон учился в Новгородской семинарии, он не мог найти учение, дающее такие широкие права естественному богопознанию. Томизм, на который опиралась киевская школа, четко разделял сферу Откровения и сферу рациональной теологии, но традиция Р. Луллия и Р. де Сабунде стирала эти границы. Таким образом, свт. Тихон учился широкому пониманию совести у И. Арндта, видя, что оно легко согласуется и с учением Платона (Левшина), который естественному разуму, «здравому разуму»⁴⁶⁰ дает, как и И. Арндт, обширные права в сфере богопознания⁴⁶¹.

2) Однако, свт. Тихон, в отличие от И. Арндта, никогда не смешивает естественное богопознание с Откровением. Согласно И. Арндту, в глубине совести, внутри естественного богопознания («света природы») при надлежащем самоуглублении открывается сверхестественное богообщение («свет благодати»), вечное «внутреннее Слово». Свт. Тихон иногда говорит о Писании в терминах И. Арндта как о «внешнем слове» «на хартии», а о совести как о внутреннем свидетельстве (ИХ § 44.10). Но тем самым свт. Тихон, развивая, как мы видели, святоотеческое учение о Писании, проводит ясную грань между Писанием и совестью и, более того, рассматривает совесть как дополнение к Писанию, существенно Писание над совестью возвышая.

Действительно, свт. Тихон, в отличие от И. Арндта, никогда не рассматривает совесть как самостоятельный полноценный путь богопознания ни в

⁴⁶⁰ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 1. С. 27.

⁴⁶¹ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 1. «О богопознании естественном, руководствующем к вере Евангельской», §§ 1-18, С. 1-27.

рационалистическом сабундино-луллианском русле (совесть как естественный разум, ВВС 4.2), ни в мистическом вайгелиано-таулеровском ключе (совесть как внутреннее богообщение, ВВС 3)⁴⁶². Совесть, по свт. Тихону, почти всегда упоминается в паре с писаным нравственным Законом (ИХ § 27.127, ср.: 2.10.9 Т 538⁴⁶³; ИХ § 27.125, ср.: КНС 16; ПК 73 и др.).

Более того, и упоминаемая в паре с Писанием, и рассматривая без прямого упоминания о Писании, совесть, по свт. Тихону, говорит словами Писания, пробуждается смыслами Писания или возбуждает память о них: «Глас Божий в совести... ударяет... востани спяй... (Еф 5: 14)» (ИХ § 144, ср.: §§ 27.125; 334).

Совесть без твердого свидетельства Писания и без благочестивой жизни не способна открыть христианину даже состояние его души: «В совести, грехами замаранной, и великие грехи едва усматриваются, так, как в закопченном зеркале и лица и пороков своих не видит смотрящий в него» (Предисловие к ИХ 1.1.4, перед § 69). У язычников же, не знающих Писания, совесть, тем более, не позволяет им знать Бога (ИХ § 44.5).

И. Арндт приписывает язычникам более значительную способность богопознания, хотя и с оговоркой: языческие мудрецы в свете естественного разума познают истину бытия Божия, бессмертия души и т.д., но могут быть и побеждены «слепотою сердца» (1.7.2 Т 55-56; 1.41.19 Т 405). Свт. Тихон говорит скорее не о богопознании язычников, а о их способности, хотя и с трудом, но успешно осознавать нормы нравственной жизни (КНС 16).

И. Арндт двусмыслен: язычники, «коль скоро» помрачатся сердечной слепотой, остаются во тьме, но могут, согласно сокровенному учению И. Арндта, достичь и полноты ведения. Но свт. Тихон, следуя общехристианскому слою учения И. Арндта, поставляет языческое ведение и нравственность однозначно

⁴⁶² У И. Арндта сабундианский подход переходит в таулеровский на основе августианианской модели: от созерцания Бога в природе человек обращается к своей душе и в ней обретает вечное Слово (см.: § 1.3 данного исследования). У свт. Тихона нет и следа подобного учения (см. ниже).

⁴⁶³ «Кающееся... сердце... ужасается Божияго суда, и истиннии страшно человеком претяция внутрь и извне. *Внутри в совести, вне временную казнию*» (2.10.9 Т 538). В этом отрывке И. Арндт не сопоставляет совесть с Писанием, а свт. Тихон в ИХ § 27.127, несомненно, используя приведенный текст ВВС, вводит в состав «внешних» увещаний грешнику наряду с временными «казнями» и свидетельство Писания. И. Арндт вновь умаляет значение Писания, а свт. Тихон исправляет спиритуализм ВВС.

ниже христианского Откровения, укоряя христиан в том, что они живут хуже язычников (ИХ §§ 418; 464).

Таким образом, свт. Тихон, следуя И. Арндту, несколько расширяет объем понятия совести, но все же остается в рамках традиционного христианского подхода.

3) Следующая арндтовская тема в КНС 16: совместное обличение человека на суде Христовом Словом Божиим и совестью (ср. 1.7.4 Т 58).

Учение свт. Тихона о совести как «книге» сходно с арндтовским, однако, перевод С. Тодорского не сохранил выражение ВВС «книга совести». Арндтовскую мысль о том, что совесть и писанный закон Божий вместе обличают человека на Суде, свт. Тихон соединяет (ИХ § 168) с учением свт. Василия Великого («явная и тайная... откроются»⁴⁶⁴) и Триоди постной («Книги разгибаются, и тайная являются», Кондак Недели мясопустной, глас 1-й).

Идеи И. Арндта, соединяясь с церковно-святоотеческим богословием и интерпретируясь в их ключе, оказываются вполне православными. Учение о совести как «книге» у свт. Тихона встречается и в ряде иных мест (ИХ §§ 371, 428). Но везде у святителя учение о совести как книге связано с темой Суда Божия, т.е. является церковно-святоотеческим, оно согласуется с ВВС, но не связано с вайгелиано-таулеровской концепцией ВВС 3: «книги совести» или «книги сердца», в которой читается «внутреннее Слово».

Впрочем, учение свт. Тихона о том, что отвержение совести и ее нечистота составят элемент вечного мучения грешников (КНС 16), что свидетельство совести соединится в эсхатоне с видением душой своего внутреннего состояния, имеет явные параллели и в таулеровском учении И. Арндта, что совесть откроется и человек увидит в себе страшилище (ИХ §§ 27.63, 177 ср.: 3.4.4-5 Т 1037; 4.2.38.3 Т 1393).

Так и в таулеровском учении И. Арндта свт. Тихон находит общее с патристическим и литургическим наследием Церкви, расширяя его (§ 177) и

⁴⁶⁴ Василий Великий, свт. Беседа 7. К обогащающимся, 6 // Творения. Т. 1. С. 928. Он же. Послание 46. К падшей деве, 5 // Творения. Т. 2. С. 531.

интерпретируя в этом церковном русле: а) у Арндта-Таулера «мерзость», «ужасное страшилище» есть замутненное любовью к твари состояние души, у свт. Тихона скорее – следы греха на душе человека, согласно свт. Василию и Триоди. б) У Арндта-Таулера греховное состояние человека страшнее «самого дьявола», свт. Тихон избегает столь резких выражений. в) У Арндта-Таулера зрение внутреннего состояния и есть совесть, у свт. Тихон совесть понимается более традиционно: она «грызет» (ИХ §§ 177, 201), «обличает» (КНС 16), поэтому, согласно ВВС, следует отрываться от земных привязанностей и угашать аффекты, а по свт. Тихону нужно искать «чистой совести» и избегать «злой совести» (КНС 16; ИХ § 27.63). Итак, «книга совести» у свт. Тихона это действительно состояние совести как таковой, а у Арндта-Таулера – есть состояние души, свободной от чувственности.

Главное же сходство идей Арндта-Таулера и церковной традиции в акценте на внутреннем состоянии человека как определяющем его вечную участь, эта общая точка зрения, далекая от лютеранской сотериологии, позволяет русскому святому видеть православное учение у псевдолютеранского автора.

4) У И. Арндта встречается учение о благодати, непрестанно действующей через совесть человека (2.2.8 Т 441). Аналогичное учение встречаем у свт. Тихона: благодать действует в совести человека (ИХ; 387): «в совести... ударяет его» (ИХ § 387, ср.: §§ 181.1; 141). У И. Арндта непрестанное движение Святого Духа в совести связано с рождением вечного «внутреннего Слова» в душе человека, а, согласно святителю, благодать лишь направляет совесть «раздраженную грехами» к покаянию на основе осознания библейского учения, совесть говорит словами Писания. Вновь, «книга совести» И. Арндта есть вайгелианская «книга сердца», а свт. Тихон понимает совесть в общечеловеческом смысле и в общехристианском русле учит о том, что Святой Дух и слово Писания делают совесть более чуткой.

5) Имеется множество иных совпадений и сходств учения свт. Тихона и И. Арндта о совести: «где любовь, там добрая... совесть; где покойная совесть, там мир и покой» (ИХ § 350.11, ср.: 1.37.23 Т 356); «самолюбие оскверняет

совесть» (1.14.10 Т 126, ср.: ИХ §§ 193, 201-202, 254); Христос и терпение есть «мир и покой против злыя совести нашея» (Гимн терепению, ИХ § 214, гимн Христу, ИХ §§ 339, 342, ср.: аналогичные гимны в ВВС: Христу 2.1.6 Т 427; молитве 2.36.14 Т 76; кресту и или скорби 2.46.14 Т 868)⁴⁶⁵; безмерными муками совести человек может быть искушаем: «нести спасения ему в Бозе его» (ИХ §§ 161; 231, ср.: 2.50.11 Т 907, 2.52.12 Т 935); чистая совесть связана с верой и радостью (КНС 16, ср.: 1.20.7 Т 181)⁴⁶⁶.

Но у свт. Тихона есть немало мест, где учение о совести не имеет параллелей в ВВС или интерпретируется святителем оригинально: умножающиеся соблазны «биют совесть» (ИХ § 275), «притворное покаяние» есть лишь «прельщение» (ИХ § 151, ср.: §§ 115; 118) «умягчение грызущей совести» (ИХ §§ 262.7; 266.4); «удары совести» есть повод благодарить Бога (ИХ § 221); существуют тайные грехи, которые «мы в совести своей не усматриваем» (ИХ §§ 201; 377); заглаженное в совести не явится на суде (введение к § 69); совесть грубеет постепенно и может почти замолкнуть (ИХ § 46, введение к § 69), чуткость совести может возрастать (§ 61.4); грехи «по немощи» и «против совести» различны (§ 376, ср.: введение к § 69, § 145); «совесть» обнажаем в храмовой молитве (§ 64), грешники «без зазрения совести» «дерзнут Богу праведному глаголати: Отче наш» (ИХ §§ 325, 334) и «да придет Царствие Твое» (ИХ § 334)⁴⁶⁷; опасно умирать (ИХ § 161) и причащаться с «совестью замаранной» (ИХ § 406); покой совести есть духовная «суббота» (ИХ § 103). На примере учения о совести видно, что свт. Тихон шире и разнообразнее И. Арндта раскрывает христианскую этику, не случайно слово «совесть» в ИХ употребляется значительно чаще (271 раз), чем «Gewissen» в ВВС (около 90 раз)⁴⁶⁸. Причины этого явления мы рассмотрим позднее.

⁴⁶⁵ Указанные гимны свт. Тихона созданы по образцам гимнов И. Арндта, особенно гимн Христу из ИХ §§ 339, 342 есть переработка гимна Христу И. Арндта из ВВС 2.1.6.

⁴⁶⁶ У И. Арндта «радость» связана с «доброй совестью» не менее 11 раз, и оба этих состояния связаны с верой не менее 4 раз.

⁴⁶⁷ Отдаленная параллель в 1.24.3 Т 223: «любви подобает от совести благая происходить... дабы совестию нашею не обличилися в молитве пред Богом».

⁴⁶⁸ ИХ 1 – 120 раз, в ИХ 2 – 151 раз.

3.2. Сердце

И. Арндт рассматривает сердце, как одну из сил души, в частности, в платоническом их делении на ум, сердце (чувства), волю (1.1.2 Т 2-3; 1.3.1 Т 19, ср. 1.41.6-7 Т 394; 1.10.3 Т 80). Иногда же И. Арндт представляет силы души бинарно с помощью пар «разум-воля», «мысль-желания», «ум-сердце» (1.11.13 Т 91; ср. 1.11.10 Т 87-88; 1.41.28 Т 412; 1.30.10 Т 284). Бинарность души он рассматривает и в виде пары: «разум» и «воля-сердце», где «воля-сердце» есть единая сторона души: «долженствуем *разумом*... искати Христа, дабы... любили Его *сердечною волею* (Herzlichen willen S. Aiiij)» (3.Пр.3 Т 998-999).

Но в BWC имеется и августино-таулеровская схема сил души: «разум (Verstandt), воля (Willen), память (Gedechtniß)» (3.6.1,3 Т 1043-1044; 3.10.8 Т 1067), она чаще всего встречается в BWC 3, основанной на трудах И. Таулера⁴⁶⁹, но применяется и в иных частях текста: «душа... есть дух... от Бога... почтеныи; *разумом, волею, памятью*» (1.41.3 Т 393, ср.: 4.2.10.3 Т 1322). И. Арндт чередует платоническую схему (разум, воля, сердце) и августинианскую (разум, воля, память), так в главе 1.41 говорится о разуме, воле, памяти (1.41.3 Т 393), разуме, воле (1.41.28 Т 412), разуме, воле, сердечных движениях (1.41.6-7 Т 394). Но состояние пары «разум-воля» («разум-сердце») определяет состояние души в целом и всех ее частных сил: (1.41.6-7 Т 394; 3.6.1,3 Т 1042-43, 1044).

Но сердце оказывается еще более общим понятием, определяя все душевное состояние: «свет ищет... тихаго *субботствия сердечнаго*... дабы... *смысл, разум, воля и память*... просветилися» (3.10.8 Т 1067). Поэтому «сердце» у И. Арндта нередко сближается с понятием «душа»: «смотри... что наипаче обладает *сердцем твоим и душею*» (3.8.7 Т 1054). Бог обретается в «основании души» (3.4.2 Т 1035, «der grund der Seelen», S. 39) или, что тоже самое, «внутри сердца» (3.4.1 Т 1035, «in den grund seines Hertzens», ср.: «внутренность сердца», 3.8.7 Т 1054). Однако, если быть точнее, «сердце» И. Арндта нередко аналогично понятию «Gemüt»

⁴⁶⁹ В схеме И. Арндта память поставлена после разума и воли, и эти силы не соотносятся напрямую со Святой Троицей, тогда как у блаж. Августина: память – образ Отца, разум – Сына, воля и любовь – Святого Духа. См. об этом ниже.

(нрав, характер, душа) И. Таулера⁴⁷⁰. С. Тодорский тонко и точно переводит не только «Hertz», но и значительно более редкое в ВВС «Gemüt» как «сердце»: «коль удобное есть испраздненное *сердце* к вшествию в Бога» (3.9.2 Т 1057 «als einem ledigen *gemüte* auffzugehen in Gott», S. 68). Таким образом, сердце есть преимущественное расположение, наклонение души к Богу или к тварным вещам, «постоянное отношение души к своему истоку»⁴⁷¹, т.е. к Богу, пребывающему в «основании души» (*abditum mentis*): «в житии своем творил, к чому сердце его *наклоненное* было» (3.9.3 Т 1058, «worzu sein Hertz geneiget gewest», S. 69).

Таким образом, следует скорректировать понимание психологии И. Арндта, предложенное К. Бравом⁴⁷²: между «Grund» и силами души следует поместить «сердце»: «Grund» - «Herz» («Gemüt») - «Kräfte». Силы души вслед за сердцем обращаются либо к Богу в «основании души», либо к твари⁴⁷³.

В ВВС 4.2.10.1-3 (Т 1321-23) выстраивается и иерархия всех сил человека, что еще раз подтверждает стремление И. Арндта создать энциклопедию мудрости. Так И. Арндт создает синтез аристотелевской, платонической, августинианской и таулеровской психологии. Согласно его учению, структура человеческих сил по убыванию их совершенства такова: «основание души» - «сердце» - «разумные силы» (воля, разум, память) - «чувствующие силы» (видение, слух, вкус, обоняние и осязание) - «питающая сила».

Сравним с идеями И. Арндта учение свт. Тихона Задонского.

1) Свт. Тихон пользуется теми же наборами сил души, что и И. Арндт. Так у него присутствует августинова схема И. Арндта: разум, воля, память, в сочетании с платонической: ум, воля (желания), сердце (§ 335.15).

Но развернутые обзоры свойств души у свт. Тихона редки («память» в ряду свойств души - «разум, воля, сердце, память» - упоминается только в ИХ § 198.2;

⁴⁷⁰ Жильсон. Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. С. 529.

⁴⁷¹ Там же. С. 530.

⁴⁷² Braw, Christian. Bücher im staube. S. 78-92.

⁴⁷³ Данная уточненная психология И. Арндта, учитывающая рецепцию им таулеровского «Gemüt», отсутствует в арнтоведении и предлагается нами впервые.

§ 318.5; СД 89) и не иерархичны (СД 149)⁴⁷⁴, он не стремится представить цельную антропологию или энциклопедию мудрости, но дает пастырское назидание народа. Поэтому учение свт. Тихона проще и яснее арндтовского: «память», по его учению, выполняет роль именно памяти: помнить о вечности, не помнить зла, тогда как и И. Арндт не конкретизирует значение памяти в жизни человека, иногда же смешивает функции памяти и сердца⁴⁷⁵. И. Арндт перечисляет свойства человека, чтобы увидеть в них образ свойств Бога, свт. Тихон – для нравственного назидания в златоустовском ключе: все силы души должно посвятить Богу (ИХ § 198.2).

В § 318.5 святитель конкретизирует учение о посвящении Богу (жертве Богу), используя Беседу 20.1-2 на Рим. свт. Иоанна Златоуста⁴⁷⁶, расширяя учение св. Златоуста с применением элементов августино-таулера-арндтовского учения о свойствах души: сердце, разуме, воле, памяти. Он соединяет западное и восточное учение: элементы августино-таулеровской психологии со златоустовской библейской экзегезой. Мысль св. Златоуста расширяется и углубляется: весь свой состав христиане приносят в жертву Богу, но дарами становятся не только члены тела, добродетели, словесная жертва, но и свойства души, внутренний человек. Задонский подвижник творчески развивает учение св. Златоуста: храмом, по свт. Тихону, является «состав души и тела», жертвенником – не «широта неба» (св. Златоуст), а «сердце», дарами: сердце, ум, воля, память и весь состав тела, приносимые священником-христианином Богу *из сердца* с помощью Слова Божия и любви. Здесь имеет место арндтовское влияние: «покаянию потреба з... основания сердечнаго происходит» (1.Пр.1 Т 8). Благодаря этому влиянию этика св. Златоуста «пересаживается» свт. Тихоном во «внутреннего человека», отношение к Богу происходит из сердца, из которого человек всего себя приносит Ему в дар. Эту арндтовскую идею свт. Тихон кладет в основу ИХ: слово и дело исходят из сердца, производимые Словом и благодатью (см. далее).

⁴⁷⁴ Иногда, свт. Тихон приводит иные элементы антропологии, не выстраивая системы: «Благость Божия... чувствами и разумом почтила нас» (ИХ § 218).

⁴⁷⁵ «Христос есть... свет ея (души – и. Г.) в разуме... радость ея в памяти» (3.6.3 Т 1044).

⁴⁷⁶ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. IX. С. 749-751.

2) Схема разум-воля-сердце присутствует у свт. Тихона⁴⁷⁷, иногда прямо заимствованная из ВВС (ИХ § 339, ср.: 1.1.2 Т 2-3; 1.2.1,5 Т 10-11, 14-16). Свт. Тихон, восприняв учение ВВС о поврежденности человека грехом, раскрывает «во всех силах... врагом Божиим сотворился» (1.2.1 Т 10-11) на основе арндтовского же «разум, воля, сердце» (1.1.2 Т 2-3).

Святитель говорит и о триаде разум-воля-хотение (ИХ § 13.6, ср.: ИХ § 182), в сущности, сводимой к паре разум-воля (хотение), что имеет параллели у И. Арндта (1.11.10,13 Т 87-88, 91; 1.41.28 Т 412). Аналогично И. Арндту, святитель сближает «сердце» и «волю» как сродные свойства души, составляющие единство, «произволение сердечное» (ИХ § 381.6-7). Возникает пара «разум» и «сердце-воля»: «Тьма разум... обьяла. *Сердце и воля... хочет...* противное воле Божией» (ИХ § 339). Итак, сердце-воля «хочет» и «замышляет» (§ 339), т.е. влечет мысль (разум) к греху (ИХ § 182). Верно и обратное: сердце соизволяет злым помыслам (ИХ § 381.7).

Учение свт. Тихона, таким образом, весьма сходно с арндтовским учением о «разуме» и «сердечной воле» (3.Пр.3 Т 998-999), но святитель детальнее описывает их взаимовлияние, быть может, следуя своему опыту.

Аффективно-волящая сторона душевной жизни сближается с понятием «нрава» (характера): «К Отцу небесному... *сердцами...* пременением *воли и нравов* приходим» (СД 66, ср. СД 118). Понятие «сердце» сближается с парой «воля и нрав». Пара «разум» и «воля-сердце-нрав» кратко выглядит как пара «ум и сердце», которая у свт. Тихона получает существенное преобладание (13 раз в ИХ 1; 15 раз в ИХ 2; в ПК – 8 раз, НХ – 1 раз, ПП – 1 раз; СД – 7 раз⁴⁷⁸). В ПП 31 появляется также пара «ум - воля»: «острить ум и волю во благое», что подтверждает единство воли и сердца в учении свт. Тихона.

⁴⁷⁷ Например, «ибо тамо их и отечество, к которому воздыхают, и ум и сердце и желание свое возводят» (ПК 29).

⁴⁷⁸ Из них в СД «ум и сердце» 5 раз стоит в контексте речи о молитве.

В ВВС пара ум-сердце и ее аналоги присутствуют (2.34.5.3 Т 718; 1.30.10 Т 284), но встречаются значительно реже, чем в ИХ. Значение «ума» в творчестве свт. Тихона выше, чем у И. Арндта, по нескольким причинам.

Во-первых, святитель представляет ум *активным началом*, укореняющим в сердце Слово Божие посредством размышления: «ум... *разсуждает*; ... сердце... должно пользоваться» (ИХ § 248.4). Действительно, свт. Тихон делает метод «размышления» центральным для переноса смыслов Писания во внутренний план человеческой души⁴⁷⁹ (ИХ § 27, СД - интерпретация Писания через «ситуацию-притчу», ПК – размышление на основе Евангельской истории). Святитель подробно «созерцает» Домостроительство спасения, Евангельскую историю⁴⁸⁰, И. Арндт же выбирает лишь моменты Евангелия (смирение, страдания Христа), т.к. «жизнь Христа» сводится к примеру «бесстрастия». В ВВС учение о «размышлении» присутствует⁴⁸¹, но его роль ограничена (как ограничены функции Писания, «жизни Христа», естественной теологии), поскольку все становится подготовкой к входу «внутрь», где Логос насытит *пассивный ум* «беседой». Вершины богообщения достигаются, по учению И. Арндта, *пассивным умом*, у свт. Тихона ум значительно более активен (см. следующий §).

Во-вторых, свт. Тихон подробно раскрывает учение о борьбе со злыми помыслами и дьявольскими нападениями, где роль активного ума велика. И. Арндт же говорит в основном о подавлении «плоти», успокоении помыслов и аффектов (2.34.7.5-6 Т 724-725). И хотя в ВВС говорится о молитвенной победе над искушениями со стороны плоти и дьявола (2.20.14 Т 616), о претерпевании сатанинских помыслов отчаяния и хулы (ВВС 2.52-53), однако речь идет, в основном, не о борьбе ума с помыслами, а об их «претерпевании» или успокоении от них: «не почиваеши от злих дел и помышлении» (2.4.4 Т 462).

⁴⁷⁹ См.: §§ 2.2, 2.4 настоящего исследования.

⁴⁸⁰ См.: § 2.5 нашего исследования.

⁴⁸¹ «Егда же в книгу страдания Христова посмотриши, абие возгорится сердце и душа твоя внутренним огненным и палающим воздыханием» (2.20.14 Т 616). См. § 2.2 данного исследования.

Напротив, у свт. Тихона встречаем учение об активной борьбе с помыслами (ИХ § 27.121)⁴⁸². В § 27.121 свт. Тихон а) указывает один из своих источников, Великий канон преп. Андрея Критского, основанный на патристической аскетике⁴⁸³; б) сближается с известными ему Макариевским корпусом («Вся битва... чтобы упразднить *самое начало* нечистых *помыслов*», Беседа 6.3⁴⁸⁴) и «Лествицей»⁴⁸⁵ (Слово 15.73-74⁴⁸⁶), и, тем самым, со всей восточной аскетикой, отводящей важнейшее место борьбе с помыслами и их зарождением⁴⁸⁷; в) уравнивает необходимость помощи Божией (Сам Господь «нами» побеждает) и усилий человека («святити отсекали помыслы»), чем вновь сближается с восточным (в частности, «макариевским») учением о синергии Бога и человека⁴⁸⁸. г) Учение свт. Тихона становится комментарием к Мф 15:19⁴⁸⁹ и апостольскому учению о борьбе плоти и духа, которая понимается как брань со множеством помыслов сердца (ИХ § 27.121.1).

Все указанные моменты не имеют точных аналогов у И. Арндта: он не учит отсечению помыслов и их искоренению в зародыше; косвенный синергизм И. Арндта спрятан под августианианскими выражениями о всевластии благодати (BWC 1.34.13,15; 1.42.4). Локус Мф 15:19 в BWC не используется, т.к. И. Арндт, признавая повреждение души человека (2.3.2 Т 449; 2.6.2 Т 483) во «внешних» слоях учения (лютеранском и древнецерковном), в своей сокровенной теологии вслед И. Таулера и В. Вайгелю не считает глубину сердца поврежденной, а брань

⁴⁸² Борьбе с дьявольскими нападениями посвящена глава ИХ 2.8.16 «О победе христианской» (§§ 516-524), активность описываемой здесь борьбы и акцент именно на борьбе с сатанинскими кознями не имеет в BWC равносильной параллели.

⁴⁸³ Правдолюбов, Сергей прот., Никифорова А. Ю., Лосева О. В., Романенко Е. В. Андрей, архиеп. Критский // Православная энциклопедия. Т. II. С. 352-353.

⁴⁸⁴ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 67.

⁴⁸⁵ Святитель Тихон читал «Лествицу» и делал из нее выписки, которые были опубликованы Евфимием Болховитиновым. См.: Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения... С. 312.

⁴⁸⁶ Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 125-126.

⁴⁸⁷ Эта традиция от Оригена продолжится через авву Евагрия к преп. Иоанну Кассиану, преп. Максиму Исповеднику, отражена в «Житии Антония Великого» свт. Афанасия Великого. Шпидлик, Фома. Духовная традиция восточного христианства. М.: Паолине, 2000. С. 279, 282.

⁴⁸⁸ Учение о синергии также от Климента Александрийского, Оригена через авву Евагрия переходит к преп. Иоанну Кассиану, его мы находим у свт. Иоанна Златоуста и Псевдо-Макария.

⁴⁸⁹ «От сердца исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидательства, хулы» (Мф 15: 19).

«плоти и духа» понимает не как борьбу с помыслами, а как подавление влечений тела и чувственных образов, извне увлекающих душу. Свт. Тихон развивает евангельское учение в святоотеческом, в частности, «макариевском» русле⁴⁹⁰: в сердце находится «источник нечистых помыслов» (Беседа 20.6). Но святитель не усваивает учение Макария о возможности обитания сатаны в сердце человека, он считает, что демоны искушают извне, пользуясь поврежденностью сердца грехом: «Сердце... растленное... влагалище всяких орудий» (ИХ § 517.5).

Свт. Тихон по-своему интерпретирует (ИХ § 27.135) макариевский образ разбойника, оруduющего в доме (Беседа 3.4)⁴⁹¹. Если у Макария «в душе... ходит дух лукавства» (Беседа 42.3)⁴⁹², то у свт. Тихона хотя злой помысел есть «духа злобнаго плод» (ИХ § 27.121), однако, лукавый дух всевает этот помысел извне и его можно не пустить в сердце.

Таким образом, свт. Тихон придерживается традиционного библейского и святоотеческого учения о повреждении человека, выражаемую Евангелием, Макарием, блаж. Августином и «внешним» И. Арндтом и отдалается от обеих крайностей: макариевской (сатана имеет входы в сердце), и таулера-арндтовской (сердцу имманентен Логос). «Ум», по свт. Тихону более активен, чем по учению ВВС, однако, не столь силен, как у Макария, который учит: «ум есть борец... равносильный» (Беседа 3.6)⁴⁹³.

Но, согласно свт. Тихону, ум активен, но без божественного просвещения слеп (ИХ § 13.6; СД 108). Святитель везде держится «золотой середины», между блаж. Августином и «Лествицей», немецкой мистикой и сирийской аскетикой: человек поврежден, но не является жилищем сатаны и на многое способен при помощи Божией. Учением о синергии и активном подвиге смягчается августинизм И. Арндта, учением о поврежденности человека уточняются макариевские выражения о самовластии ума и преодолевается таулеровский

⁴⁹⁰ Локус Мф 15:19 приводится в макариевской Беседе 42.2. См.: Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 235.

⁴⁹¹ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 34-35.

⁴⁹² Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 235.

⁴⁹³ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 35.

панентеизм. Сочетая западные и восточные идеи, учение свт. Тихона остается в целом в русле восточной патристики с ее гармонизацией силы Бога со свободой разумных тварей (см. далее).

3) Согласно свт. Тихону, ум «рассуждением» «вкореняет» Слово Божие в сердце, не допускает злые помыслы (ИХ § 27.135). Но не ясным оказывается понятие «сердца», это не просто эмоционально-волевая сторона души, но некий центр души, который должен оберегаться и наполняться Словом Божиим. Эти выражения свт. Тихона (напр., «затворять крепко клетвь сердца нашего и хранить» § 27.135 и т.д.) можно понимать элементарно: не сочувствовать и не соизволять злым помыслам, а Слово Божие через размышление доводить до сочувствия и соизволения души. Но у свт. Тихона есть и иное понимание сердца, на протяжении всего творческого пути он отождествляет «сердце» с «внутренним состоянием»⁴⁹⁴ (ИХ 1.1.2.1 «О сердце человеческом», § 28; ПП 15.13-14; ПК 20⁴⁹⁵; НХ 61; СД 65).

И такое понимание есть усвоение учения И. Арндта: «Бог вся по *состоянию сердца* судит» (2.4.4 Т 463, ср.: 1.33.1-2 Т 302; 2.4.3 Т 461). Последний понимает под сердцем весь внутренний мир человека: «Подобает... разумети слово сие сердце... о всех душевных силах» (1.41.8 Т 396, ср.: 1.33.1-2 Т 302).

«Сердце», по И. Арндту, есть внутренний мир души: *все душевные силы, разум, воля, аффекты, внутренние движения*. От состояния «сердца» зависит святость тела, как «содействительнаго орудия» (1.41.8 Т 396) и, в итоге, «весь человек». Потому человек «творит, к чому *сердце его наклоненное было*» (3.9.3 Т 1058). Так и у свт. Тихона сердце есть «внутреннее человеческое *состояние, расположение и наклонение*» (ИХ § 28), влияние ВВС здесь очевидно.

И. Арндт ставит «всего человека», «душу и тело» в зависимость от «сердца», «наклонения» человека к Богу или миру (Gemüt), но свт. Тихон несколько преобразует это учение, отождествляя «сердце» и «самого человека»:

⁴⁹⁴ Пример, когда сердце понимается различным образом в рамках одного отрывка текста как «внутреннее состояние» и как «сердце-воля» (аффективно-волевая сторона души) находим в СД 65.

⁴⁹⁵ В ПК учение о «перемене внутреннего состояния» является одним из стержневых (ПК 55; ср.: ПК 19; 20; 30.7; 39.7; 82). В НХ считается сутью благочестия (НХ 47; НХ 61).

«Сердце твое ты сам еси, ибо сердце человеческое всего человека в себе заключает» (ИХ §§ 357-358 «Что есть отрещися себе?»).

«Сердце», по свт. Тихону, «ты сам еси». Уникальный индивид «внутри и вне со всем своим наклоением», особым нравом, предпочтениями и интересами, отождествляется с «сердцем». Тем самым, не только а) индивид оказывается «сердцем», т.е. главным содержанием человека является его внутреннее состояние (это мысль И. Арндта), но и б) «сердце» оказывается индивидом, т.е. внутреннее состояние человека становится самостоятельным субъектом, центром выбора и деятельности, «я есмь». Последнее у И. Таулера, В. Вайгеля, И. Арндта несколько нивелировано, т.к., по их учению, стержнем человека является имманентный душе Логос, а «сердце» (Gemüt) оказывается способностью осознать свою сущность (Логос) и вернуться к ней, тем самым, «сердце» и индивид в некоторой степени утрачивают свою самостоятельность. Панентеизм, в русле которого находятся указанные немецкие мыслители, хотя и не является пантеизмом, но иногда умаляет свободу Бога от твари и твари от Бога, делая их слишком не свободными. По В. Вайгелю, Бог лишь в человеке осознает себя, а человек обретает себя лишь в Боге⁴⁹⁶. Свт. Тихон не создает систематической богословской метафизики, но удивительна точность и тонкость его мысли: таулери-арндтовское Gemüt («сердце») он понимает не только как направленность к Богу или миру, но как синоним человеческого самостояния. И здесь святитель солидарен с восточными Отцами с их осознанием священного дара человеческой свободы: «ум есть... борец равносильный» (Макарий, Беседа 3.6). Учение о свободе человека свт. Тихон всегда уравнивает пониманием поврежденности воли человека и зависимости человека от Бога⁴⁹⁷, в следующей главе мы увидим насколько точно соблюден свт. Тихоном этот баланс. Впрочем, промелькнувший в ИХ § 357 оттенок мысли о самовластии человеческого сердца свт. Тихон не

⁴⁹⁶ Резвых. П. В. Вейгель, Валентин // Православная энциклопедия. Т. VII. С. 372.

⁴⁹⁷ «Себе самого победить и отрещися... собственной нашей силе невозможно. Чего ради к тому искать нам должно помощи у Самого Бога, Который все может» (ИХ § 357.4).

развивает и в позднем творчестве, как мы видели, отождествляет сердце с «внутренним состоянием».

4) И. Арндт учит, что и Декалог (BWC 2.4.4-5) и Катехизис (BWC 2.4.6-8; 3.1.6-8) должны быть *написаны на сердце человека* (2.4.4-7 Т 461-469; 3.1.6-8 Т 1009-1012). С. Тодорский скрыл в переводе, что пять пунктов И. Арндта, которые требуется воспринять сердцем (Декалог, оправдание Христом чрез веру, молитва, Крещение и Причастие, BWC 3.1.6-8), есть артикулы «Катехизисов» М. Лютера (3.1.6 Т 1009, S. 7). Свт. Тихон не знает происхождение «членов христианския веры» (2.4.5 Т 465) И. Арндта, но заменяет их на известные всякому русскому человеку члены Никео-Царьградского Символа: (ИХ § 287, ср.: КНС 1).

Налицо арндтовская структура и выражения: «Глаголешь... хорошо, но смотри...», «осмотрись», «искушай себе» (ИХ § 287; КНС 1; ср.: «сам себе... искушати», «смотри», 2.4.4 Т 461-463; «искушай... твое сердце; понеже в сердечном испытании вся сила состоит», «посмотри на сердце твое», 2.4.7 Т 466). Свт. Тихон перенимает и арндтовский подход: человек должен рассмотреть свое внутреннее состояние, «написаны» ли у него «на сердце» заповеди, догматы, молитвы и таинства? Это расширенное понимание Иер 31:33⁴⁹⁸, созданное И. Арндтом под влиянием «внутреннего» понимания лютеранских Катехизисов, предложенного В. Вайгелем⁴⁹⁹.

Свт. Тихон очень часто, особенно в ПК, повторяет это учение о «написании на сердце» (ПК 39; 59; 62; 63; 67; 90; ПП 1; 22), «на мыслях» (ПК 69; ср.: ПП 11), «в памяти» (ПК 71, Ср.: ПК 78; 85; КНС 10; 13; 22; ПП 7; 22) всего содержания христианства. Если у В. Вайгеля и И. Арндта Писание и Катехизис становятся символами внутренней жизни человека, то у свт. Тихона речь идет о подлинном усвоении христианства человеком, т.е. о преобразении его внутреннего состояния через осмысление и исполнение Писания, Катехизиса, Заповедей, молитв. Свт. Тихон учит с помощью размышления о содержании христианства

⁴⁹⁸ «Аще верует человек, яко Бог закон Свои подал... не имет... ползи, аще Бог перстом Духа Своего *не напишет закона на сердце человеческого*, Иерем. 31, 33» (3.1.6 Т 1009).

⁴⁹⁹ Вайгель. В. Об истинной спасающей вере. Гл. 9. Избранные произведения. С. 81-82.

обновлять волю, чувства, все внутреннее состояние, т.е. «сердце» (см. § 2.2 данного исследования). Активный ум становится воспитателем сердца (внутреннего мира души), он так питает душу Словом (размышлением) и Святым Духом (молитвой), что в душе является рожденный в Крещении «новый человек», а «ветхий, внешний человек» (ИХ § 382) постепенно умирает. Богопознание укореняется в сердце как мудрость сердца, тождественная чистоте и одухотворенности сердца, и изливается вовне как праведная жизнь и благочестивое слово (ПК 20; 55).

Таким образом, если, согласно И. Арндту, Gemüt обращается к «внутреннему Слову», с которым соединяется затем душа, то у свт. Тихона сердце как «внутренний человек» и как самостояние индивида в нравственном выборе посредством своей разумной способности (ума) обращается к «внешнему Слову» (Писанию и Преданию Церкви через размышление) и трансцендентному Богу (в молитве), чтобы наполнить себя преображающим воздействием смыслов Слова, сделать «внешнее» Слово своим внутренним словом. По И. Арндту «сердце» углубляется в имманентное душе, по свт. Тихону «сердце» устремляется к трансцендентному, чтобы сделать его имманентным. Таким образом, «сердце» человека формирует себя посредством «ума».

5) Рассмотренная тесная связь сердца и ума в учении свт. Тихона объясняет, почему пара этих понятий в его текстах встречается часто и составляет единство. Ум и сердце вместе возносятся к Богу в молитве (ИХ §§ 27.56; 331.1,3; 332), к молитвенному созерцанию дел Божиих в Евангелии (ИХ § 336), следов Бога в земных дарах (ИХ § 399), к размышлению о вечности (ИХ § 27.120). Вместе «ум и сердце» повреждаются (ИХ § 122.3) и обновляются (ИХ § 507), вместе творят внутреннюю «умную и сердечную молитву» (ПК 39).

Текст «Писем келейных» (ПК 39) наводит на мысль о знании свт. Тихоном основ умного делания, что, казалось бы, подтверждает и другой текст ПК: «Сладко... имя сие – Иисус. Напишем... сие на сердцах наших» (ПК 63.5).

Однако, исследование показывает, что нет оснований считать, что свт. Тихон знал «художное делание» в смысле св. авторов «Добротолубия».

Во-первых, Отцы-исихасты понимают под «сердцем» «сущность души» (преп. Никодим Святогорец)⁵⁰⁰, находящуюся в «главном телесном органе» (свт. Григорий Палама)⁵⁰¹. Поэтому ум, согласно учению исихастов, должен быть локализован в физическом сердце, «в теле тела, которое мы называем сердцем»⁵⁰², что восходит к учению Макария (Беседы 15.18)⁵⁰³.

Несомненно зная это учение Макария, свт. Тихон дистанцируется от «естественного» понимания сердца, понимая последнее «не естественно... но нравоучительно» (ИХ § 28). Поэтому в его творчестве нет учения о заключении ума в сердце, но имеет место учение о сердце как «внутреннем человеке», формирующем себя с помощью своей разумной силы – ума. Таким образом, исихастского учения в творчестве свт. Тихона мы не находим.

Во-вторых, указанные отрывки (ПК 39; 63.5) находятся в русле общего учения свт. Тихона о преображении сердца посредством размышления, добрых помыслов. Действительно, в ПК 39 «умная и сердечная» молитва происходит от размышления о всеведении Божиим. В ПК 63.5 свт. Тихон развивает знакомое нам арндтовское расширение учения Иер 31: 33 (3.1.6 Т 1009).

«Написать имя Иисус на сердце» есть то же самое, что и «написать на сердце» свойства Бога (ПК 39), подвиг Христа (ПК 59; 62), цель нашей жизни (ПК 67), слово Господне о суде Его (ПП 22), библейское учение (СД 32, «О томжде» 1), «написать на мыслях» образ смирения Христова (ПК 69; 90), страшный суд Христов (ПП 11), «написать в памяти» цели первого и второго пришествия Христова (ПК 71, ПП 22), благодеяния Христовы (ПК 78; 85), смертный час (КНС 10), вечность (КНС 13), библейское учение (КНС 22, ПП 7). Призыв «написать» имя Иисуса на сердце (ПК 63.5), таким образом, лежит не в русле учения исихастов об умном делании, а в русле более простого общего учения святителя об изменении внутреннего состояния с помощью добрых помыслов,

⁵⁰⁰ Цит. по: Маркелл, монах. Духовный опыт старца Иосифа Исихаста / Пер. с греч. А. Крюкова. СТСЛ, 2010. С. 65.

⁵⁰¹ Там же.

⁵⁰² Там же.

⁵⁰³ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 114.

размышлений и молитвы. Этот призыв означает: произносить имя Иисус в молитве с горячей любовью ко Христу, вспоминая Его подвиг, подъятый ради нашего спасения.

В-третьих, в известиях о жизни свт. Тихона нет данных о его общении с представителями «школы» умного делания. Преп. Феодор Санаксарский, судя по его Уставу, не практиковал «художное делание»⁵⁰⁴. Следовательно он не нашел этого «делания» в Сарове, где подвизался в 1757-1759 гг.⁵⁰⁵ Встреча свт. Тихона с преп. Феодором Санаксарским и его учеником Феодором Соколовым, будущим архим. Феофаном Новоезерским, состоялось в ноябре-декабре 1773 г., до знакомства последнего с учениками преп. Паисия Величковского⁵⁰⁶. Архим. Феофан (Соколов) вспоминает еще об одном посещении свт. Тихона, которое он совершил с «отцом Игнатием» (будущим архимандритом Московского Симонова монастыря Игнатием (Ушаковым))⁵⁰⁷.

Посещение свт. Тихона Задонского учениками преп. Феодора Санаксарского могло произойти лишь в первые месяцы отбытия преп. Феодора на Соловки (январь 1774 г.), т.е. в начале 1774 г., т.к. в том же году Феодор Соколов определился с местом подвига и поступил во Введенскую Островскую пустынь к иеромонаху Клеопе (Покровскому), а вскоре туда пришел и иеродиакон Игнатий (Ушаков). Последующая жизнь Феодора Соколова и Игнатия (Ушакова) известна, в ней нет места для совместного визита к свт. Тихону в положении духовных сирот. Итак, Феодор Соколов не мог сообщить свт. Тихону сведений об умном делании, т.к. он сам узнал его лишь после встречи со святителем: с 1774 г. Феодор

⁵⁰⁴ См. устав Санаксарского монастыря и образ старчества преп. Феодора Санаксарского. Агапит (Юрков), иеромонах. Преподобный Феодор Санаксарский как самобытный возродитель русского Монастырского старчества второй половины XVIII века. Дисс. на соиск. уч. степени кандидата богословия. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Sanaksarskij/prepodobnyj-feodor-sanaksarskij-kak-samobytnyj-vozdritel-russkogo-monastyrskogo-starchestva-vtoroj-poloviny-18-veka/ (21.08.2020). PDF-версия. С. 79-81; 83-87.

⁵⁰⁵ Агапит (Юрков), иеромонах. Преподобный Феодор Санаксарский как самобытный возродитель русского Монастырского старчества второй половины XVIII века. С. 27-31.

⁵⁰⁶ Агапит (Юрков), иеромонах. Преподобный Феодор Санаксарский как самобытный возродитель русского Монастырского старчества второй половины XVIII века. С. 43-44.

⁵⁰⁷ Записки о. Феофана, архимандрита Кирилло-Новоезерского монастыря, бывшего келейника преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и С.-Петербургского. «Странник», 1862 г., февраль. URL: <http://kanonizacia.cerkov.ru/zapiski-o-feofana-arximandrita-kirillo-novoezerskogo-monastyrua/> (дата обращения 25.03.20).

Соколов был учеником Клеопы (Покровского) и с 1777 г. – преп. Феодосия (Маслова)⁵⁰⁸.

Преп. Василий (Кишкин), согласно его жизнеописанию⁵⁰⁹, был научен «сердечной молитве» иеромонахом Ефремом (Коротковым) еще в Сарове в возрасте 9-14 лет (1755-1760 гг.)⁵¹⁰, а затем уже в 1769-1772 гг., часто посещая свт. Тихона в Задонске, обучался у него Иисусовой молитве⁵¹¹. Однако, речь вряд ли может идти об «умном делании»; практика иером. Ефрема Саровского и свт. Тихона, описанные в «Житии» преп. Василия, сводится к теплому повторению различных кратких молитв и воспеванию Бога словами псалмов и ирмосов, последнее и названо в «Житии» «языком сердца» и «умным молением»⁵¹².

Иером Ефрем (Коротков) был духовным лидером Саровской обители в 1755-1777 гг. (с 1758 – настоятелем) как ближайший ученик ее основателя, иеросхим. Иоанна (Попова). Думается, что как в 1755-59 гг. (пребывание преп. Феодора Санаксарского в Сарове), так и впоследствии о. Ефрем сохранял устав и традиции иеросхим. Иоанна, в которые умное делание не входило⁵¹³. Поэтому, переходя по благоволению о. Ефрема в Санаксары, преп. Феодор не принес туда этого учения. В силу сказанного, общение свт. Тихона с Саровскими старцами (встреча с иером. Пахомием (Леоновым) в 1767 г. и переписка с иером. Ефремом (Коротковым) в 1765-67 гг.)⁵¹⁴ не могло доставить ему сведений об этом делании.

Несомненное знание преп. Серафимом Саровским «умного делания» возводится им самим к «Добротолюбию»⁵¹⁵. Труды преп. Паисия Величковского лишь ок. 1790 г. были привезены в Россию, в 1793 г. напечатаны, а списки т.н.

⁵⁰⁸ Агапит (Юрков), иеромонах. Преподобный Феодор Санаксарский как самобытный возродитель русского Монастырского старчества второй половины XVIII века. С. 99-101.

⁵⁰⁹ Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. Сост. иеромонах Диомид (Кузьмин); Лит. ред. А. П. Власюк. М.: Наследие Православного Востока, 2010, С. 14.

⁵¹⁰ Иеромонах Ефрем (Коротков) лишь в 1755 г. вернулся в Саров из ссылки, поэтому Владимир Кишкин мог учиться у него не с 1753 (как может показаться из его жизнеописания), а с 1755 г., не с 7 лет, а с 9 лет своего возраста. Кочетов Д. Б. Ефрем (Коротков) // Православная энциклопедия. Т. XIX. С. 62-63.

⁵¹¹ Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. С. 14, 18-19.

⁵¹² Там же, С. 14, 18-19.

⁵¹³ Кочетов Д. Б. Ефрем (Коротков) // Православная энциклопедия. Т. XIX. С. 62-63.

⁵¹⁴ ПСС, Т. I, С. 232.

⁵¹⁵ ОР РГБ Ф. 304/П, № 293. См.: Автограф преподобного Серафима Саровского / подготовка публикации: Гуличкина Г. // Журнал Московской Патриархии. М.: 1991. №12. С. 49., текст почерпнут из ОР РГБ Ф. 304/П, № 293.

«Прото-Добротолубия» (рукописных переводов преп. Паисия Величковского) распространились в России лишь в конце XVIII в.⁵¹⁶ Поэтому преп. Серафим Саровский был знаком с «художным деланием», а ранние Саровские отцы его не ведали и свт. Тихона, преп. Феодора Санаксарского и преп. Василия (Кишкина) научить не могли.

В. И. Чеботарев, келейник свт. Тихона, упоминает об афонских архимандритах, посещавших святителя⁵¹⁷. Но они вряд ли могли научить святителя «художному деланию», т.к. незадолго до того преп. Паисий Величковский не мог найти на Св. Горе ни наставника (1746 г.), ни текстов Отцов-исихастов (1754-1761), последние он обрел в 1761 г. в единственной точке Афона⁵¹⁸.

б) В ВВС, как отмечает К. Брав, имеются выражения, подразумевающие «взаимопроникновение пассивности и активности»⁵¹⁹. И. Арндт дает возможность «активного» понимания своего учения. Особенно в ВВС 1 и 2 (путь к ВВС 3) активные «созерцания» и «размышления» ведут к молитве (2.20.14-15 Т 616). И, наоборот, активная молитва укрепляет размышление (2.20.1 Т 608).

И. Арндт учит созерцанию страстей Христа и Его божественных свойств (что является функцией ума), однако, «размышления» на основе Писания он, следуя В. Вайгелю, считает уровнем «простейших» (2.34.6.3 Т 721-722). Преупеяние, согласно И. Арндту, достигается в пассивности ума и сердца («тихая вода» И. Таулера и В. Вайгеля, 2.34.7.5-6 Т 724-725). Начиная с определенного момента подвига (с ВВС 2.44-56), активность души мешает «внутреннему Слову» очищать и привлекать к себе человека, и чем более ум, воля и чувства «умолкнут», тем полнее явится в душе «Слово».

В ВВС 3 не размышление, а покой души, «мрак» чувств и мыслей ведет к соединению с Богом. Иногда речь идет, как будто, не о бессилии размышления, а о слабости добродетели, не закаленной в опыте искушения (3.8.5 Т 1052). Однако,

⁵¹⁶ Родионов О. А. Славянское «Добротолубие» // Православная энциклопедия. Т. XV, С. 502-503.

⁵¹⁷ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 11.

⁵¹⁸ Жгун М. А. Жгун П. Б. Паисий (Величковский) // Православная энциклопедия. Т. LIV, С. 206, 211.

⁵¹⁹ Braw, Christian. Bücher im staube. S. 199.

лейтмотивом BWC 3 является таулеровское учение о «покое» как условии богообщения (3.6.1 Т 1042, ср.: BWC 3.1.3; 3.2.2-5; 3.10.8; 3.20.1; 3.23.22).

По свт. Тихону, напротив, активность ума (и воли) является основой делания на всех его этапах, даже в тишине уединения, где, казалось бы, удобнее всего искать апофатического безмолвия сил души: «советую... Арндта прочитывать... и *острить ум и волю* во благое» (ПП 31.8). Свт. Тихон, таким образом, советует адресату читать И. Арндта не по-арндтовски. Он учит в уединении искать не обнажения ума от мыслей и образов, а, напротив, активизировать ум, чтобы он «писал на сердце» память о делах Божиих, смыслы Писания трансформировал во «внутреннее слово» и, тем самым, возгревал чувства и возбуждал волю.

Учение В. Вайгеля и И. Арндта об активном размышлении, предназначенное для начинающих христиан, свт. Тихон предлагает преуспевающим. У немецких мистиков и теософов путь к соединению с Богом проходит через пассивность души, у свт. Тихона - через активность.

Впрочем, по-видимому, нечто сближает «активность» свт. Тихона и «пассивность» И. Арндта. Что-то общее позволило русскому святому понимать И. Арндта не по-арндтовски: читать таулеровские идеи о «субботе сердца» (BWC 3.1.3; 3.2.2-5; 3.10.8; 3.20.1; 3.23.22) и одновременно «вострить ум и волю» (ПП 31.8). Сравним мистическое учение рассматриваемых авторов, чтобы прояснить общее и различное.

3.3. Мистический опыт

Мистика И. Арндта, В. Вайгеля, И. Таулера и И. Экхарта находится в русле т.н. «авиценнизированного августинизма»⁵²⁰: «внутреннее Слово» немецких мистиков есть «деятельная Интеллигенция» Авиценны, имманентная, по И. Таулеру и И. Арндту, «основанию души» («*abditum mentis*» блаж. Августина, «*arx mentis*» августинцев, «искорке» Экхарта). И. Арндт пришел к этому учению

⁵²⁰ Об «авиценнизированном августинизме» см.: Жильсон, Э. Философия в средние века. С. 289.

через учение В. Вайгеля: Откровение (Премудрость, теософия, теодидактика, *divinum alloquium*) обретается в «основании души» и есть образ Божий в человеке.

К слышанию этого «Слова» человек идет постепенно. Согласно И. Арндту, к Богу человека ведут два пути: активный и пассивный (3.4.1 Т 1034-35). Вспомогательные активные усилия человека, роль которых и без того приуменьшена И. Арндтом в августианианском ключе, по мере продвижения человека «внутри» (BWC 1 и 2), все более сходят на нет, душой овладевает Бог (BWC 3). Непосредственность обретения Бога в душе делает не нужным историческое Домостроительство спасения. Поэтому таулеровскую BWC 3 ученик и друг И. Арндта И. Грехард так и не смог принять как несовместимую с лютеранством, не отвергая, в тоже время, остальные книги BWC. Скрывая свои истинные взгляды, И. Арндт переплетает в своих текстах два подхода: интраверсионная мистика обретения Бога в душе «маскируется» экстраверсионным учением о вселении Христа в душу. Это создает раздвоенность, сохраненную в точном переводе С. Тодорского:

«Егда вся чувства внутри обращаются... в разуме ни едина же земная вещь является... зверская премудрость погибает, на ночь (Nacht) и божественную тму (Göttliche Finsterniß) пременяется, тогда возсиявает Божественный свет... Сие есть оныи мрак (dunckel) в немже Господь живет, и оная ночь, в нейже воля спит и с Богом соединенная есть... не живет в сие в силах душевных, но сокровенное есть в внутреннем сердечном основании» («im innersten grunde vnnnd wesen der Seelen», 3.6.1 Т 1042-43, S. 49).

Следом идет иная интерпретация: «мое небесное благородие паки приобретаю, еже состоится в соединении со Христом... Христос есть истинная сила души» (3.6.2-3 Т 1043-44, S. 51).

С одной стороны (3.6.1), вершиной богообщения считается погружение в *der Grund der Seele*, которое возвышается над силами души (умом, волей, памятью), как Единое в теологии И. Таулера и В. Вайгеля предшествует Троице⁵²¹. С другой стороны (3.6.2-3), благородством души считается единение со

⁵²¹ Braw Chr. Bücher im staube. S. 80-92. Резвых. П. В. Вейгель, Валентин. Православная энциклопедия. Т. VII. С. 372.

Христом, которое может быть понято в общехристианском смысле как соединение с воплощенным Сыном Божиим (как и понимает К. Брав⁵²²). Но заметным образом Христос ставится ниже «основания души», оказываясь на уровне сил души: «Христос есть истинная сила души» (3.6.3 Т 1044), но Божественный свет «не живет... в силах душевных» (3.6.1 Т 1043). Христос оказывается ниже неоплатонического «Единого», пребывающего в *der Grund*. Это, несомненно, не библейский Сын Божий, но «внутреннее Слово», эманлирующее из «Единого».

Для теософа воззрения И. Арндта лежат на поверхности, и перевод С. Тодорского точно передает поливалентность его выражений. С одной стороны, Бог обретается «внутри» (3.12.1,5 Т 1074, 1076-77), с другой – Он действует словно извне: приходит и уходит, приближается, прикасается к человеку, соединяется с ним (3.13.1-3 Т 1078-79). Бог обретается *непосредственно* «внутри» души, и, одновременно, *посредством* Христовых ран (3.13.3 Т 1079). Раздвоение характерно для И. Арндта и точнее образом передано С. Тодорским. Теософ поймет ВВС правильно: «приходы», «уходы», «прикосновения» Бога происходят изнутри, созерцание Христовых ран не связано с догматом Искупления, но настраивает на самоотречение для обретения «субботы души» и «божественного мрак», чтобы Бог воссиял изнутри.

Таулеровское понятие «основания души» (3.4.2 Т 1035), «основания сердца» встречается 7 раз в ВВС 1-2, 12 раз – в ВВС 3 и ни разу – в ВВС 4. В ВВС 3.15, теологическом центре всего произведения, учение о «*der Grund der Seele*» и «внутреннем слове» достигает своей вершины:

«Вечное оное Слово... близ нас есть внутри в основании нашем (inwendig in vnsern grund) (3.15.1 Т 1086) ... тебе есть тебе слушати Христа глаголющаго в тебе... сокровенную премудрость (verborgene Weißheit) (3.15.10 Т 1091) ... Божию ответ (divinu responsum, Göttliche Antwort) и беседа (alloquium, einsprechen) (3.15.11 Т 1092)» (S. 104-113)⁵²³.

Каково же мистическое учение свт. Тихона?

⁵²² Braw Chr. Bücher im staube. S. 90-91.

⁵²³ Vier Bücher vom wahren Christenthumb, 1610. Buch 3. S. 104-113.

1) Свт. Тихон ни разу не употребляет выражений «основание души» или «основание сердца», хотя перевод С. Тодорского, в силу своей точности, наполнен этими аналогами таулеровского «*der Grund der Seele*». Свт. Тихон употребляет сочетание «глубина сердца», но это не замена терминологии, а выражение иной реальности. «Глубину сердца», по свт. Тихону, человек должен и, следовательно, может активизировать в молитве: «*должны с прокаженными возносить из глубины сердца глас: Иисусе... помилуй нас*» (ИХ § 27.62). У И. Арндта «основание души» достигается лишь в пассивном состоянии. У свт. Тихона «глубина сердца» означает силу устремления всего человека в молитве: «*молитва... в сердечном... из глубины происходящем воздыхании бывает*» (ИХ § 428.5, ср. ИХ § 335.14; § 386).

Понятие «глубины сердца» оказывается не арндтовским, а златоустовским, выражает учение о молитве как активном внутреннем обращении к Богу. Действительно, свт. Тихон цитирует св. Златоуста («Из глубины сердца... извлеки глас», Беседа 19.3 на Мф⁵²⁴) именно в этом смысле (ИХ § 330.3). Но здесь же, в § 330.3, златоустовское учение об активной внутренней молитве переходит у свт. Тихона в арндтовские выражения: «Утешитель коснется сердца... от сердца произыдет воздыхание» (§ 330.3, ср.: 2.35.2-4 Т 745-747).

Свт. Тихон соединяет сходное учение о молитве из «глубины сердечной» свт. Иоанна Златоуста и И. Арндта, однако, интерпретирует выражения последнего в русле учения первого: И. Арндт учит лишь не мешать Св. Духу, а свт. Тихон, согласно св. Златоусту, учит понуждать себя к молитве «из глубины», просить Господа о том, чтобы Святой Дух воскурил этот фимиам в сердце. Учение свт. Тихона оказывается синергийным, предполагает активность человека и содействие Бога, что соответствует учению св. Златоуста, свт. Василия Великого и Макария.

2) Согласно свт. Тихону, «глубина сердца» и «глубина помышлений», сродная ей, принадлежат самому человеку, Бог же испытует их (ИХ § 27.85; ИХ §

⁵²⁴ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. VII. С. 220.

27.142.1, ср.: СД 125.5; ИХ § 474.2). Но, по И. Арндту, «основание души» принадлежит более Богу, чем человеку; в «основании души» мыслит Сам Бог, а человек воспринимает Его мышление. По свт. Тихону «глубина сердца» едина с «глубиной помышлений», по И. Арндту, в «основании души» не может быть человеческих помышлений, но – только мышление Бога.

3) По И. Арндту, в «основании души» не может таиться зло. «Der Grund» настолько едино с Богом, что естество человеческое там «умолкает», становится трудно различимым от Божества, не случайно панентеистическое учение И. Экхарта и И. Таулера, которому следует И. Арндт, смешивали с пантеизмом. Не случайно развивающий идеи И. Таулера В. Вайгель не признает потерю человеком образа Божия, под которым он, и И. Арндт с ним, понимает имманентные человеку Слово, Дух Божий и нравственный Закон Божий⁵²⁵. В сущности, немецкие мистики согласны с блаж. Августином, который, радикализируя поврежденность человека, в тоже время, сводит на нет возможность глубоко повредить его природу: в глубине образа Божия (психики человека) присутствует Бог. И. Арндт, показывая себя лютеранином, еще более радикализирует поврежденность человека и, казалось бы, впадает в глубокое противоречие: «бездонно» поврежденный человек (2.3.2 Т 449, S. 34) оказывается в «основании души» неотделимым от Бога⁵²⁶. Но здесь нет противоречия для дуализма И. Арндта, В. Вайгеля и Парацельса: звериная плоть бесконечно повреждена, душа же божественна.

Свт. Тихон не разделяет ни вайгелиано-арндтовского дуализма, ни августино-таулеровского панентеизма, его учение близко к учению восточных Отцов, в частности, Макария. С одной стороны, зло коренится в «глубине сердца» (ИХ § 185.1), с другой – богозданная человеческая природа остается целой (ПК 119)⁵²⁷. Но и, по Макарию, человеческая природа сохранена, хотя

⁵²⁵ IIIg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 307. These 45.

⁵²⁶ Жильсон Э. Философия в средние века. С. 100.

⁵²⁷ См. ниже о точности понимания свт. Тихоном человеческой поврежденности.

«примешавшийся» грех «овладел» душой «до глубочайших тайников (Беседы 2.2; 41.1)⁵²⁸.

4) И. Арндт даже в ВВС 3, самом глубоком изложении своего учения, не находит слов детально описать «премудрость», обретаемую в «основании сердца». В ВВС 4 он, впрочем, изображает это «внутреннее Слово» как созерцание в Боге смысла, устройства, взаимосвязи всех вещей, в том числе, ведение тайн мироздания. В душе мудреца рождается Логос, поэтому все «логосы» мироздания открыты ему. Но такое «вкушение», «ощущение» Бога И. Арндт описывает и в категориях «видения» и «слышания» Бога, что можно интерпретировать как личную встречу с Богом и слышание Писания (1.36.13-14 Т 332-333).

Как мы показали, учение И. Арндта о «внутреннем Слове» заменено свт. Тихоном на учение об усвоении душой слова Писания, что допускает сам текст ВВС. Святитель практикует размышление на основе Писания, и эта побочная арндтовская линия вдруг оживает в опыте святого как подлинное видение и слышание Бога. Так побочные, «маскировочные», недоговоренные и не целостные древнецерковные арндтовские линии (размышление о Слове и «видение» Бога как личная встреча с Ним), всерьез практикуясь свт. Тихоном, дополняются его опытом и складываются в целостную удивительную картину богообщения (ИХ 2.5.12 «О успехе христианском» § 428.5).

Согласно тексту § 428.5, *голос совести* в уединении *слышится* отчетливее («совесть как книга записная представит»), *возбуждая память* о смерти, суде, вечности, а *размышление* о них вызывает сердечное воздыхание и молитву. Сердце *восхищается* мыслью о блаженной вечности, *ужасается* вечной муке, *влечется* к вечному блаженству. Следом за «записной книгой» совести, *почти самовластно раскрывающейся в душе* человека, «в уединении откроется» еще одна «книга»: в ней человек «видит» Создателя, познает Его свойства, «видит» Его любовь, явившуюся в Искупительном подвиге Христа, Его отеческий

⁵²⁸ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 30, 233.

Промысел, «видит умным оком» Христа воплотившегося, страдающего, воскресающего и судящего мир, «видит» всю священную историю и тайны эсхатологии. Обратим внимание на теоцентричность и христоцентричность этой «книги созерцаний», священная история и эсхатологические картины являются как бы «рамой», окружающей умопостигаемый образ Бога как Творца, Промыслителя, Искупителя, Судию. «Видение» здесь представляет собой размышление, умственное осознание. Кроме того, возникает впечатление, что в описываемом свт. Тихоном опыте «книга размышлений», как и «книга совести», раскрывается в душе сама, автономно; размышление и молитва *самого человека* перерастает в *беседу Бога* с человеком и в человеке. Мы видели ранее, что свт. Тихон, следуя св. Златоусту, называет молитву беседой человека с Богом, а Писание – беседой Бога с человеком. И в описываемом свт. Тихоном опыте уединения находим две встречные «беседы»: размышление и молитва человека (беседа с Богом) действием Святого Духа переходит в самодвижное созерцание, т.е. течение мысли, в котором Сам Бог рассказывает о Себе человеку: «*с Богом беседовати будеши, и Бога тебе беседующаго, внутрь души твоя услышиши*». Поэтому разворачивание в умственной панораме дел Божиих в Священной истории переплетено с голосом Бога: «*услышиши... глас Божий, внутрь тебе глаголющий: Аз есмь Господь Бог твой*». Если у И. Арндта «внутреннее Слово» тождественно «идеям» Бога, познанию сущности вещей, то у свт. Тихона «глас Божий внутрь» души есть *богоявление*, когда душа «видит» Бога в делах Его, «слышит», как Бог рассказывает ей о Себе как бы таким образом: «Аз есмь Бог Твой, познай Мою любовь и возлюби Меня».

Вспомним, что Христос интересуется свт. Тихона более как живая Личность, и лишь затем – как Пример и Искупитель. Личностное обращение Бога к человеку, когда Бог указывает в библейских примерах и словах на Свою любовь, мы встречаем и в иных текстах святителя: «Почто... Мою любовь... пренебрегаешь» (ИХ § 141.2). Но и в ВВС встречаем подобное (2.26.9 Т 660-661, ср.: 2.27.1 Т 665-666).

Впрочем, разница существенна, у И. Арндта а) терминология личного призыва Богом человека встречается только на «низшем» уровне размышлений о Страстях Христовых и свойствах Божества во Христе (BWC 2.26-27), б) библейские события описаны достаточно скудно и в) любовь Божия познается в равной степени из природы и Писания, а в несколько большей – из внутреннего свидетельства, что отвечает таулеровской теологии «внутреннего Слова». У свт. Тихона личная беседа Бога с человеком а) происходит и на уровне покаянного обращения к Богу (ИХ § 141.2), и на уровне высот богообщения, «успеха христианского» (ИХ § 428.5), б) библейское Слово является основным способом общения Бога с человеком, в) Бог являет свою любовь, по преимуществу, через Слово Писания и события библейской истории.

Через все свидетельства о любви Божией (Писание, природа, голос совести) И. Арндт ведет читателя к идее самоотречения для обретения внутренней невозмутимости. Личные обращения Бога к человеку в рамках BWC подчинены этой схеме и являются *символом* «вкушения» действий Бога, влекущего человека внутрь, в «*der Grund*». В опыте, описанном свт. Тихоном в § 428.5, мы встречаем, напротив, не схемы и символы, а *живую встречу и беседу* с библейским Богом, самодвижно протекающую в человеческом сердце. Здесь Бог рассказывает о Себе, о своих свойствах, делах, чудесах, привлекая человека к взаимной любви, причем делает это Бог, хотя и напрямую, но на языке Писания. Человек беседует с Богом словами Писания, и Бог поступает также. Писание оказывается живым Его Словом, которым Святой Дух говорил через пророков и апостолов и ныне говорит в наших сердцах, и иного языка богообщения не нужно.

Отметим, что созерцание, изображенное свт. Тихоном в § 428.5, напоминает «визионерную теорию» создания Шестоднева, по которой Бог визуализировал для пророка Моисея Дни Творения⁵²⁹. В опыте свт. Тихона Бог сходным образом

⁵²⁹ Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. С иллюстрациями. Под ред. А. П. Лопухина. Т. I. Пятокнижие Моисеево. Петербург. Бесплатное приложение к журналу «Странник» за 1904 год. 1904. С. 6.

«разворачивает» перед человеком «панораму» Своих свойств и дел, но не в форме видений, а в виде явления цепочки идей, понятий в сознании человека.

5) Перейдем теперь от опыта самодвижного размышления, который мы находим у свт. Тихона, но не находим в рационалистических построениях И. Арндта, к еще более высоким состояниям, описываемым И. Арндтом, но почти не описываемым святителем.

И. Арндт в письме к И. Герхарду от 29 января 1608 г. признается, что, хотя и ощущает в душе, подобно Руперту из Дойца, некий божественный «огонек», движущий его при написании ВВС, но еще не достиг описываемого им со слов И. Таулера высшего состояния⁵³⁰.

В цитируемом письме И. Арндт поясняет своему другу не принятое последним таулеровское учение ВВС 3. Несомненно, если бы И. Арндт обладал опытом светозарного мрака, то поведал бы об этом И. Герхарду, чтобы убедить его в истинности ВВС 3. И. Арндт, следовательно, в своем признании честен: он не обладал высоким опытом Света и изображал его со слов И. Таулера, к учению которого пришел через систему В. Вайгеля.

Напротив, свт. Тихон, несомненно имел светозарные видения, о которых он умалчивает даже в частных письмах, но которые он поведал своим келейникам⁵³¹. Свидетельство келейников согласно и потому достоверно. Опыт свт. Тихона весьма отличается от таулеровских описаний в ВВС 3: а) божественный свет приходит *не изнутри, а из «отверстых небес»*, б) совершается это не в состоянии пассивности, «ночи» сил души, а *в ответ на благочестивые размышления*, и в) покой души достигается не отсечением образов, помыслов, чувств, ощущений (свт. Тихон за миг до видения видит и запоминает звездное небо, крыльцо и т.д.), а *простым уединением и тишиной* обстановки.

Свт. Тихон не воспринял из ВВС таулеровскую теологию «божественной тьмы» (Göttliche Finsterniß), «нощи», «мрака», когда «в разуме ни едина же земная

⁵³⁰ Schneider, Hans. Johann Arndt und die Mystik. S. 240-241.

⁵³¹ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 7, 22-23.

вещь является», «воля спит» (3.6.1 Т 1042-43, S. 49), скорее всего потому, что его опыт боговидения был иным, чем описываемый И. Арндтом. Не апофатическое замирание сил души, а именно размышления *мгновенно* приводили свт. Тихона в «некое исступление» (ПП 4 (О вере 3), ср.: ПК 91; ПК 102).

Поэтому свт. Тихон и учит уединенника «острить» ум и волю (ПП 31), а не достигать безмолвия ума. Именно размышления приводили свт. Тихона не только в состояние самодвижного созерцания дел Божиих (§ 428.5), но и в экстатический выход в иную реальность, в подлинные видения: «в глубоком том *размышлении*, как бы вне себя будучи, увидел с той картины... идуща к нему Христа, всего ураненного» (Иван Ефимов)⁵³².

Размышление, в описываемом опыте, сразу перешло в видение, причем «исступление», пребывание «вне себя» здесь не является остановкой мышления, как предполагается таулеровским «мраком» в учении И. Арндта. Это первый уровень экстаза⁵³³, свт. Тихон не забывает себя и окружающий мир, владеет телом и речью, бросается к ногам Христа, эмоционально к Нему обращается: «Ты ли, Спасителю мой, ко мне идешь?». Размышление же перешло в 1779 г. у свт. Тихона в «как бы тонкое сновидение», в котором он увидел Богоматерь, изложил Ей свою просьбу, услышал ответ и «воспрянул» «как бы от сна» (И. Ефимов)⁵³⁴.

В этих видениях свт. Тихона, как и при самодвижном размышлении (§ 428.5), мы находим мистику личной встречи с Богом и Богоматерью. Это резко отличается от арндтовского «мира идей», открывающегося теософу в «основании души». Схема экстаза получается такой: *размышление – видение – сохранение сознания – личная встреча*. Здесь нет ничего похожего на таулеровскую мистику И. Арндта.

⁵³² Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова // ПСС, Т. V, С. 23-24.

⁵³³ Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования // Богословские труды, 33. М.: РПЦ, Издательство Московской Патриархии, 1997. С. 53.

⁵³⁴ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 23.

Но и нечто напоминающее вторую ступень экстаза, сопровождающуюся «приостановкой личной жизни молящегося»⁵³⁵, возникает у свт. Тихона *внезапно*, во время прогулки по монастырскому саду, очевидно, *в результате богомыслия*, а не в поиске апофатического молчания ума и чувств: «Он был в саду... *ничего не чувствовал*... на коленях стоял лицом на восток, руки поднявши к небесам» (В. И. Чеботарев)⁵³⁶. Данный опыт мог содержать в себе нечто похожее на апофатическую «тьму», т.к. захваченный видением святитель отрешается от земных образов, чувств, земной реальности.

Поэтому учение ВВС о «божественном мраке» могло напоминать свт. Тихону элементы его опыта отрешенного видения неземной реальности, но и разница ощутима. По И. Арндту, сначала достигается «мрак», «ночь» мышления и чувств, затем является свет Божества (пассивные страдания Иова, затем ночь мышления, затем – свет Бога, 3.6.1 Т 1042-43, S. 49), в опыте и учении свт. Тихона на острие активного размышления ум «захватывается» созерцанием неземной реальности, что сопровождается элементами «ночи», т.е. отрешенности от земного и, вероятно, некоторой «приостановкой личной жизни молящегося»⁵³⁷ (последовательность: размышление – свет Бога – «ночь» мышления, вероятно, не полная)⁵³⁸. Учение ВВС, впрочем, содержит неясность: согласно августинианской логике И. Арндта естественный разум человека должен умолкнуть, стать пассивным (ВВС 3.6.1; 3.10.2,5), тогда не понятен способ, которым верующий сможет, по И. Арндту, все чувства «собрать в Боге» (ВВС 3.6.1). Тем самым, учение И. Арндта допускает иное понимание: разум должен не совсем умолкнуть, а в сосредоточенной молитве или размышлении о Боге, чистом от посторонних

⁵³⁵ Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования. С. 53.

⁵³⁶ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 8.

⁵³⁷ В терминологии К. Е. Скурата. См.: Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования. С. 53.

⁵³⁸ Учение ВВС содержит неясность: согласно августинианской логике И. Арндта естественный разум человека должен умолкнуть, стать пассивным (ВВС 3.6.1; 3.10.2,5), тогда не понятен способ, которым верующий сможет, по И. Арндту, все чувства «собрать в Боге» (ВВС 3.6.1). Впрочем, учение И. Арндта допускает иное понимание: разум должен не совсем умолкнуть, а в сосредоточенной молитве или размышлении о Боге, чистом от посторонних помыслов, забыть обо всем земном, даже о течении времени.

помыслов, забыть обо всем земном, даже о течении времени («вся чувства... в Бозе собраны обретаются, егда в разуме ни едина же земная вещь является... память забывает света сего и времени» 3.6.1 Т 1042-43).

Таким образом, свт. Тихон мог увидеть в арндтовской мистике «мрака» нечто знакомое при условии ее интерпретации не в августианианском, пассивном ключе (Свет является в пассивности: пассивность – Свет), а в восточном, активном (пассивность следует за Светом: активность ума – Свет – частичная пассивность). *Все* высокие состояния обретаются свт. Тихоном на пике активности умственной деятельности, являются следствием размышления, а не следствием апофатического молчания ума и чувств. В тоже время, С. Тодорский очень точно переводит арндтовскую мистику на славяно-русское наречие (см. выше: 3.6.1 Т 1042-43). Даже если свт. Тихон находил в этой мистике элементы, напоминающие его опыт, не противоречащие его практике, то, обладая очень точным теологическим сознанием, он, несомненно, понимал, что в целом И. Арндт описывает иную молитвенную практику, иной, не вполне известный ему опыт. Поэтому, не отвергая арндтовскую мистику, он не воспроизводит таулеровское, восходящее к Ареопагитикам, учение ВВС о «божественной тьме» и делает это осознанно, не давая читателям пищи, не отведенной самим святителем, тем более, что учение о «божественной тьме» могло ввести в недоумение и заблуждение неискушенных, «простейших» читателей, для которых стремился писать свт. Тихон.

б) В силу сказанного, учение свт. Тихона о «субботствии» и «покое» значительно отличается от арндтовского. В тексте ИХ § 428.5 встречаем заимствование у И. Арндта таулеровского образа «тихой воды» в аналогичном контексте «тишины» (2.34.7.6 Т 725). В согласии со схемой В. Вайгеля (ВВС 2.34.7), И. Арндт понимает под «тишиной» и «тихой водой» апофатическую «ночь», обнаженность души от мышления и аффектов. Но свт. Тихон, не ведая опыта «божественного мрака», «субботствие и сладкий покой» отождествляет с безмолвием уединения, свободой от «беспокойствия и людской молвы».

Интересно соединение в ИХ § 428.5 учения о «тихой воде» с терминологией и учением «Лествицы» и преп. Арсения Великого: «Уединение... есть *матерь молчания... корень безгрешия* и добрых дел... *чим менее с людьми, тем более с Богом беседовати будеши*» (§ 428.5, ср.: «Лествица» гл. 11, п. 3; гл. 26, пп. 39, 107, 142, 187, 191, 249⁵³⁹; «Древний патерик» 2.5⁵⁴⁰). В другом тексте свт. Тихон показал с ясностью знание этого учения преп. Арсения: «не могу купно быть с Богом и человеками» (СД 131). Свт. Тихон мог почерпнуть это учение из «Четых Миней», которые несомненно использовал и брал оттуда, в частности, некоторые цитаты из преп. Арсения и «Лествицы» (см.: ИХ § 422.4 и выписки свт. Тихона⁵⁴¹). И сам опыт свт. Тихона (дар слез, память смерти и Суда, самодвижное размышление и видения) соответствует «Лествице» (гл. 11.3)⁵⁴².

Таким образом, таулеровскую метафору души как «тихой воды», попавшую от В. Вайгеля к И. Арндту, а от последнего заимствованную свт. Тихоном, святитель интерпретирует на основе учения «Лествицы» и преп. Арсения Великого. Выражения западных мистиков понимаются в смысле учения восточных аскетов, идея апофатической ночи души заменяется свт. Тихоном на восточное учение об уединении как матери безмолвия и корне духовного преуспевания (ИХ § 428.5).

В иных контекстах под «субботой», «субботствием», «покоем» свт. Тихон понимает «покой совести» (ИХ введение к § 68; § 142.8; СД 46; ПП 31.2); покой души от злых помыслов и желаний (ИХ § 103; СД 46); покой христианской любви и благочестия (ИХ § 56); покой во Христе (ИХ § 141.4); покой души в Боге (СД 133); покой терпеливой души (ПП 31.2); покой и блаженство будущей вечной жизни (ИХ § 27.120; § 350.9).

⁵³⁹ Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 99, 183, 194, 201, 210, 216.

⁵⁴⁰ Древний патерик, изложенный по главам. Пер. с греческого. Изд 3-е Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М., 1899. Глава 2, изречение 5. С. 13-14.

⁵⁴¹ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения...: выписки свт. Тихона из «Четых Миней», С. 310-313, выписки из жития преп. Арсения – С. 312-313, из «Лествицы» – С. 312.

⁵⁴² Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 99-100.

Понятие о «субботе» как покое души от злых мыслей и желаний встречается у Макария (Беседа 35) и у И. Арндта (BWC 1.39.6; 2.4.4), но у последнего это сближающее его с Макарием понимание встречается единожды (BWC 2.4.4)⁵⁴³, единожды «суббота» понимается как будущая вечная жизнь (BWC 2.57.18), и еще один раз (BWC 1.39.6) приводится учение о «субботе» И. Таулера, которое может быть понято и по-макариевски (покой от злых помыслов и дел). Во остальных случаях И. Арндт понимает «шаббат сердца» солидарно не с Макарием, а со всеми лидерами спиритуализма (В. Вайгелем, И. Таулером, С. Франком, К. Швенкфельдом, А. Р. Карлштадтом), как синоним «тихой воды», «божественной тьмы», т.е. как состояние пассивности души и ее сил⁵⁴⁴.

Напротив, наиболее яркий текст свт. Тихона о духовной «субботе» является очень близким к учению Макария: «Совесть добрая... есть... субботство... Пусть иудеи... празднуют свою субботу: нам должно сея держаться субботы» (ПП 31.2, ср.: ИХ § 103; ПП 31.2; СД 46). Здесь мы находим не только макариевский смысл (совесть как покой от злых дел, слов и помышлений), но и макариевский контекст сопоставления двух суббот (ветхой и новой, иудейской и христианской) (Беседа 35.1)⁵⁴⁵.

Вновь мы видим, что свт. Тихон не принимает заветные идеи И. Арндта, суть его теологии и мистики, но развивает периферийное учение И. Арндта, в котором последний сближается с церковной традицией, в частности, с Макарием.

7) Иногда создается впечатление, что некоторые экстатические состояния свт. Тихона исходят из глубины его души⁵⁴⁶. Эти состояния свт. Тихона возникают не во время сосредоточенной молитвы, а при прогулке или чтении (поэтому имеются свидетели), т.е. являются результатом размышления или осознания прочитанного. Следовательно, благодать является не прямо из глубин

⁵⁴³ Г. Шнайдер считает, что только в 2.4.4 И. Арндт мог перенять понятие «субботы» из Беседы 35 Макария. Schneider, H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 32-33.

⁵⁴⁴ Schneider, H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien. S. 33-34. Geyer, H: Verborgene Weisheit. Teil II, S. 270-271.

⁵⁴⁵ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 218.

⁵⁴⁶ Впервые опубликовано в журнале «Москвитянин» 1843 г., № 4, стр. 474, Цит. по.: Сергиевский, Н. Святитель Тихон... М.: Типогр. Т-ва И.Д. Сытина, 1898 г. С. 56-58.

души, но душа наполняется ею через обращение ума к небесным помыслам. Сердце восхищается через ум (разумную способность человека), иначе говоря, через ум в сердце приходит благодать («приложил руку к сердцу») и возносит ум и сердце к небу («устремил глаза кверху»), наполняет человека светом («лицо его... просветлело»), но, при этом, остается ощущение личной встречи с Богом и поэтому совершается поклонение («пал на колена»). Даже в моменты крайнего самоуглубления у свт. Тихона сохраняются движения *не внутрь, а ввысь, к Богу* (обычное человеческое обращение к божественной трансцендентности)⁵⁴⁷.

Даже в момент глубокого погружения в некое видение или самодвижное созерцание свт. Тихон не наклоняет голову к груди, не «сворачивается» внутрь себя, но воздевает руки к небу, «стоит лицом на восток», это говорит о двух совершенно различных вещах: а) он не ищет Бога в глубине души в апофатическом молчании разума и эмоций, т.е. не идет путем И. Таулера и И. Арндта; б) святитель не идет и путем «умного делания» в смысле Отцов - авторов «Добротолюбия», т.е. не заключает ум внутрь физического сердца. Опыт святителя имеет отчетливо выраженный «экстраверсионной», а не «интраверсионной» характер.

Однако, в его опыте есть нечто, что могло позволить свт. Тихону увидеть в описаниях И. Арндта нечто сходное со своим опытом. Свт. Тихон, как видим, «прижимал руки к сердцу... лицо его просиявало особенною радостью и чистотою», «прикладывал руку к сердцу... лицо его видимо изменялось и светлело, изображая, что-то неземное и необычайное». Таким образом, благодать и божественный Свет, могли ощущаться свт. Тихоном не только как приходящие с небес, извне, но и как наполняющие *изнутри*, и, таким образом, интраверсионные таулеровские пассажи И. Арндта выглядят как частный случай опыта свт. Тихона (2.20.4-5 Т 609-611⁵⁴⁸; 3.10.3-6,8 Т 1063-1067⁵⁴⁹).

⁵⁴⁷ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 8.

⁵⁴⁸ Учение ВВС 2.20.5 заимствовано из 34-й проповеди И. Таулера по изданию Baseler Taulerdruck, 1521-1522. См.: Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 99.

Перевод С. Тодорского точен, свт. Тихон видел, что И. Арндт делает акцент на благодатный свет познания, описываемый в терминах «внутреннего вечного Слова» в душе, а не на визионерный опыт Божественного света, говорит об обретении благодати внутри, а не об осиянии светом с небес. Однако, в таулеровских пассажах И. Арндта нет радикального противоречия опыту святителя, они могут пониматься и как переход «внутренней молитвы» разума («духом и мыслию») в мгновенное «соединение с Богом», погружение в Его свет («наш дух затопляется в Дусе Божии»), созерцание Его света и красоты («вижду красоту»), сопровождаемое и глубокими сердечными движениями («Божиею любовью исполняется») в тишине уединения («тихом субботствии сердечном»). Свт. Тихон советует в ПП 31.8 «Арндта прочитывать», не делая оговорок, следовательно, мистику И. Арндта он воспринимал как не противоречащую своему опыту и Преданию Церкви, как описание одного из вариантов благодатного состояния человека. Это согласуется с тем, что свт. Тихон допускал многообразие взаимодействия человека и благодати Божией, а значит и разнообразие духовных состояний (СД 127, см. далее). Интраверсионная мистика И. Арндта может пониматься как часть опыта свт. Тихона, озаряемого свыше (воздетые к небу очи) и, одновременно, облагодатствуемого изнутри (прижатые к сердцу руки и просветленное лицо). С другой стороны, светоносные видения свт. Тихона могут пониматься и как частный случай мистики И. Арндта, говорящего о светоносном осиянии, созерцании красоты Божества и, одновременно, о вечном голосе Бога внутри души (2.20.4-5 Т 609-611), амбивалентно чередующего интраверсионные и экстраверсионные выражения: «Царствие Божие... *всегда в нас носим*» (3.Пр.4 Т 999), но «сердце горе вземлется» (3.9.2 Т 1057).

Таким образом, таулеровские пассажи И. Арндта и описание опыта свт. Тихона не тождественны, но имеют точки пересечения, что и позволило свт. Тихону положительно оценивать ВВС и не отвергать неизведанный им опыт,

⁵⁴⁹ ВВС 3.10 создано на основе 9, 10, 11, 91 проповеди И. Таулера по тому же изданию. Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 84-86.

описываемый И. Арндтом. При этом, ранний опыт видения Божественного света свт. Тихон имел в годы преподавания в Новгородской семинарии, до его пострижения в монашество (до 1758 г.), за несколько лет до знакомства с ВВС (1763-64). Сравнение же описания Новгородского и Задонского опыта святителя (см. выше: размышление и экстатическое состояние) показывает его неизменность до и после знакомства с ВВС. Таким образом, мистический опыт свт. Тихона не строился на таулеровской основе текстов И. Арндта, напротив, русский святой постоянно шел своим путем, лишь «опознав» в ВВС знакомые элементы уже имеющегося глубокого опыта и интерпретировав их на основе этого опыта (размышление, тишина, видение Света, самодвижное созерцание Бога и Его Промысла в библейских примерах и «слышание» Бога в выражениях Писания). Практика свт. Тихона оказывается, в действительности, более близкой к восточной аскетике, чем к таулеровской мистике И. Арндта.

3.4. Великое духовное искушение

Борьба с отчаянием. В тоже время, нельзя обойти стороной наблюдение прот. Георгия Флоровского, нашедшего в опыте свт. Тихона нечто подобное мистической «ночи» Хуана де ля Крус, И. Таулера и И. Арндта⁵⁵⁰.

«Темная ночь» в текстах Х. де ля Крус (Иоанна Креста) есть мультивалентный «символ», обозначающий различные вехи духовного пути человека⁵⁵¹. «Темная» ночь Хуана это 1) Бог (мрак и свет, явленные прор. Моисею); 2) вера; 3) путь к «пассивности души», в апофатический «мрак» ума и чувств (снова опыт, приписываемый прор. Моисею); 4) путь к соединению с Богом как целое; 5) духовное созерцание; 6) предельно тяжелые страдания на пути к Богу (ночь Иова); 7) момент богоявления человеку; 8) пасхальная ночь, описанная в книге Исход⁵⁵².

⁵⁵⁰ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 124.

⁵⁵¹ Tompson, Colin P. «Canciones en la noche: Estudios sobre San Juan de la Cruz», Editorial Trotta, Madrid 2002, P. 260. Цит. по.: Винарова, Лариса. Предисловие // Святой Хуан де ла Крус. Тёмная Ночь. Перевод с испанского Ларисы Винаровой. М.: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2006. С. 27.

⁵⁵² Там же, С. 27.

Мы уже убедились в отсутствии в опыте и текстах свт. Тихона учения о «Божественном мраке», в котором является «Свет», т.е. о «темной ночи души» в смысле таулеровской пассивности души (3.6.1 Т 1042). Эти аспекты (Бог как «мрак»; «ночь» души как ее пассивность и отречение от всего, что не есть Бог) сближают учение Хуана с идеями И. Таулера и И. Арндта, но не имеют места у свт. Тихона. Однако, прот. Георгий Флоровский видит элемент западного опыта в «безбытной обнаженности души» свт. Тихона (его душа уподобляется как бы обнаженному нерву) не в смысле опыта апофатического «мрака», а в смысле «искушаемости тоской». Проанализируем это наблюдение.

Традиция И. Экхарта, И. Таулера и учение Псевдо-Дионисия были общими источниками учения о «темной ночи» страданий души для Х. де ла Крус и И. Арндта. Последний, в точном соответствии с учением И. Таулера и Хуана, ставит тему «высоких духовных искушений» в конце ВВС 2, ибо эти «искушения» ведут душу к духовным вершинам, к ВВС 3. «Ночь Иова» (духовные страдания) ведет во «мрак Моисея» (апофатический мрак, в который вступил прор. Моисей на Синае)⁵⁵³. Сам И. Арндт указывает учение И. Таулера как источник своего учения о «высоких искушениях», причем С. Тодорский, вопреки обыкновению, сохраняет имя Таулера в своем переводе: «Тавлер... описует их сице: ... имать содержатися в *отъятии благодати Божия... Сицевых... нарицает Тавлер духовными мучениками*» (2.53.14-15 Т 952-954).

Аналогичное учение развивает и Х. де ла Крус: «Бог оставляет их ... в *такой сухости... чтобы... очистить... Нужно... пребывать в мире и покое ... не мешая действию... созерцания*» (1.8.1; 1.9.4; 1.10.2; 1.10.4,6)⁵⁵⁴.

Далее Х. де ла Крус говорит о том, что на переходе от «сухости» (первой «Ночи», «ночи чувств», сухости души) к «мистической теологии» (второй «Ночи», «ночи духа», обожению) монаху бывает попущен дух хулы (по И. Арндту, «*Spiritum blasphemiae*», ВВС 2.53.9, S. 642, «дух хулы», Т 947) или «*Spiritum vertiginis*» (дух опьянения), неизреченное демоническое смущение

⁵⁵³ См. выше письмо И. Арндта к И. Герхарду от 29 января 1608 г.

⁵⁵⁴ Святой Хуан де ла Крус. Тёмная Ночь. С. 52-53; 55; 58-60.

помыслов (1.14.3). Затем избранные вводятся во «вторую ночь», «ночь духа», когда Божество начинает настолько сильно действовать в человеке, что душа испытывает неизреченные страдания, пока не соединится с Богом в *unio mystica* (1.14.5)⁵⁵⁵.

И в «ночи чувств», и в «ночи духа», по учению Х. де ла Крус и И. Таулера, душа уже не может быть плодотворно активной, но пассивно воспринимает действия Бога или попущенные Богом внушения лукавого. К этому учению присоединяется вслед за В. Вайгелем и И. Арндт: душа должна стать «тихой водой» (см. выше), Бог ведет человека к этому состоянию через «великое духовное искушение» (И. Арндт, 2.53.1 Т 938) или «Темную ночь» (Х. де ла Крус). И. Арндт изображает этот путь следующим образом: «Сеи есть *ad* онии, вонь же *Бог Сам душу низводит... надлежит... молчати и терпети*» (2.52.1 Т 923).

И. Арндт несколько неохотно говорит об активности дьявола в «великом искушении», делая уступку как лютеранской, так и парацельсианской демонологии. Он подчеркивает божественную инициативу духовной «сухости» (2.52.6 Т 927-928; 2.53.2-3 Т 938-940).

Свт. Тихон заимствует в «Утешительной главе» ИХ (§§ 420-427) множество утешительных мыслей из утешительных глав (ВВС 2.44-57) и других текстов И. Арндта⁵⁵⁶. Он перенимает у последнего сам термин «великое духовное искушение» (ИХ §§ 283.10; 286.8; 510; 421; 499; ср.: 2.53 Т 937-938), что уже показывает, что свт. Тихон согласился, по крайней мере, с некоторыми элементами содержания, вкладываемого И. Арндтом в это выражение, нашел в этом содержании нечто знакомое. Но учение святого отличается от учения о «Темной ночи» или «великом искушении» западных мистиков в ряде моментов:

⁵⁵⁵ Святой Хуан де ла Крус. Тёмная Ночь. С. 72-73.

⁵⁵⁶ Например, Бог не обитает в мирской радости, но в печальных сердцах (ИХ § 420, ВВС 2.45.8), никакое внешнее утешение не помогает в борьбе с помыслами отчаяния (ИХ § 421, ВВС 2.52.12), хульные помыслы бывают против воли человека и не вменяются во грех (ИХ § 422, ВВС 2.54.7), Христос претерпевал клевету и злословие (ИХ § 423, ВВС 2.17.1,4).

1) В ИХ утешительные главы (§§ 420-427), как и в ВВС, предшествуют описаниям высот духовности (§§ 428-429 «Об успехе христианском», §§ 430-433 «О красоте души человеческой»), тем самым, «великое искушение» (§ 421) предшествует «успеху», но не выделяется ни как последний, ни как пассивный этап перед соединением с Богом. Для свт. Тихона «великое искушение» (тяжелые внутренние переживания) есть *лишь одно* из испытаний, попускаемых Богом человеку на пути к «успеху христианскому». «Великое искушение» (§ 421) и испытание «хульными помыслами» (§ 422) стоят у свт. Тихона не в конце, а в начале списка «искушений», за ними следуют клевета и злоречие (§ 423), изгнание (§ 424), болезни (§ 425), нищета (§ 426), последние три искушения И. Арндт не рассматривает. Таким образом, свт. Тихон отдаляется от западной мистики с ее августианинскими элементами, предполагающими довольно длительные периоды пассивности человека при активности благодати, и приближается к восточному аскетическому учению, со времен пелагианских споров указывающему на разнообразие взаимодействия человека и благодати⁵⁵⁷.

2) Свт. Тихон значительно упрощает учение о «великом духовном искушении». Для европейских мистиков «темная ночь» - это глубокое ощущение «богооставленности», «оставления благодати», словно «отнимается и сам Бог» (2.52.1 Т 923), это состояние сходно со скорбью Христа в Гефсимании, когда Он «кровию потянешся», и на Кресте, где Он «в таком адском бедствии вопияше... Боже Мои, Боже Мои, почто мя оставил еси» (2.52.2 Т 924). Это «тяжкое искушение» приобщает верующего Христовым Страстям и имеет многообразное действие (2.53.5 Т 941-943). Свт. Тихон сводит «великое духовное искушение» к «страху суда Божия, осуждения и ада» (§ 283.10), к борьбе с помыслами отчаяния в милосердии Божиим (§§ 284.4; 421).

В указанных текстах свт. Тихон, заимствуя у И. Арндта множество выражений (2.52.1,6,12 Т 923-924, 928, 934-935), отождествляет с «великим

⁵⁵⁷ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Центр библейско-патрологических исследований: Издательство «Империум-Пресс», 2006. С. 142, 292.

искушением» лишь одну грань («его совесть глаголет: несть спасения ему о Бозе его» - 2.52.12 Т 935) описываемого И. Арндтом состояния богооставленности: дьявольские помыслы, склоняющие к отчаянию. Даже если святитель испытывал многогранное состояние богооставленности, описываемое Х. де ла Крус, И. Таулером и И. Арндтом, то он в своих текстах его не изобразил. Это могло быть и сознательным упрощением учения, предлагаемого святителем простому народу, однако, и в самом опыте свт. Тихона видны существенные отличия от учения западных мистиков.

а) Свт. Тихон *никогда* не сравнивает «великое искушение» ни со страданиями невинного Иова, ни с богооставленностью Христа на Кресте, ни с Гефсиманским борением, хотя и знает арндтовское описание этого состояния посредством таких сравнений. Даже в частных письмах (ПП) святитель не делится подобным опытом. Таким образом, он понимал свои скорбные мысли и чувства (а их, как мы увидим, было немало) как состояние, отличающееся от описываемой И. Арндтом «богооставленности».

б) В ВВС это состояние приписывается наиболее преуспевающим христианам (2.53.16 Т 954-955, и далее). Но свт. Тихон описывает «великое искушение» как состояние кающегося грешника (ИХ § 286.8).

в) В трактовке «великого искушения» как борьбы с помыслами отчаяния святитель эксплицитно опирается на учение Макария (Беседа 11 цитируется в ИХ § 335.5). Это учение святителя оказывается в точности макариевским (Беседа 4.24; 11.15)⁵⁵⁸ и повторяется в позднем творчестве Задонского святого: «Глаголет ...: „Несть тебе спасения...“. Ты отвечаешь ему: „Христос... пришел в мир грешники спасти. Спасет убо и мене“» (СД 23, О томжде, 2).

Но, несомненно, на учение святителя о борьбе с помыслами отчаяния оказала влияние и «Лествица»: «Он (злой дух – и. Г.) прежде греха, милостиваго Бога предлагает; но после греха – правосудливаго» (СД 108, ср. «Лествица»

⁵⁵⁸ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 48, 91-92.

5.31⁵⁵⁹). Свт. Тихон был знаком с «Лествицей», Евфимий Болховитинов нашел среди его бумаг выписки из агиографических источников и «Лествицы»⁵⁶⁰, впрочем, не ясно в какой период жизни «Лествица» была у святителя под рукой. Таким образом, святитель избирает из учения И. Арндта о «великом искушении» лишь элемент, находящий святоотеческое соответствие и раскрывает его на основе учения восточных Отцов.

г) Свт. Тихон, несомненно, имел опыт борьбы с помыслами отчаяния в спасении, с неумеренными муками совести, он пишет: «Коль тяжкое бедствие сие... тии только знают, которые страдают тое» (ИХ § 421). В приватном письме он и прямо говорит о своем опыте: «Тя... помыслы... в отчаяние поревают... Я и сам тоежде и в себе чувствовал, и ныне часто чувствую» (ПП 23.1,6).

И «душевную субботу» святитель нередко рассматривает как покой совести (ИХ введение к § 68; § 142.8; СД 46; ПП 31.2), свободу от терзаний отчаянием. Итак, его опыт вновь согласуется со святоотеческим учением, а не с западной мистикой, и наполнен смирением: «великое искушение» как борьба с отчаянием есть следствие личного греха и дьявольское искушение, а не один из высших уровней духовности.

4) С этим связано то, что свт. Тихон, особенно в зрелом творчестве, не только, в отличие от И. Арндта, не считал «великое искушение» преддверьем соединения с Богом, но и не придавал ему существенного значения на пути ко спасению. В частной переписке с человеком, которому свт. Тихон дает уроки уединения и советует читать И. Арндта, т.е. с человеком, способным глубоко понимать духовную жизнь и текст И. Арндта, святитель не упоминает о «великом искушении». Но он подчеркивает, что «искусивыйся вся вещь» в том смысле, что прошедший различные искушения познает самого себя, свои страсти, и это

⁵⁵⁹ Иоанн Лествичник, преп. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 69.

⁵⁶⁰ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения... С. 312. Ср.: Иоанн Лествичник, преп. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Глава 9.15-16. С. 95-96.

святитель считает главной пользой искушения (ПП 31.3), согласуясь вновь с Макарием (Беседы 38.3; 50.5)⁵⁶¹.

Таким образом, свт. Тихон рассматривает «великое искушение» наряду с прочими «искушениями» в рамках восточного учения о разнообразном воспитании человека Богом для достижения самопознания, смирения и опытности, но не в русле западной мистики, рассматривающей «великое искушение» как действие благодати, ведущее к совершенству обожения.

5) Но «восточность» аскетике свт. Тихона имеет в наиболее позднем творчестве, где тема «великого искушения» не акцентируется (СД), и златоустовскую линию: «Бог оставил диавола, дабы... случай к получению венца нам приуготовлял» (Беседа на Быт 23.6⁵⁶² в СД 14). Таким образом, любое искушение может быть полезно верующему для смирения, опытности в борьбе, для активизации воли и получения небесной награды.

6) Макариевский и златоустовский подход свт. Тихона связаны, как мы видим, с его учением об активном противостоянии искушениям. Так учение об очистительном характере искушения, имеющееся и у И. Арндта в пассивном варианте претерпевания «богооставленности» (BWC 2.52.11), у свт. Тихона сохраняется, но приобретает активное прочтение: «силою веры и молитвы страх тот побеждают и ... в сем искушения огне чистейшими делаются» (ИХ 283.10). Как мы видим, очистительное действие святитель усваивает не простому претерпеванию сухости и скорби, «выжигающих» несовершенства души, а человеческой активности в преодолении помыслов отчаяния.

7) Впрочем, в позднем творчестве свт. Тихон говорит и о некоем подобии ощущения «богооставленности», но рассматривает его не как особый уровень духовной жизни, не как преддверье обожения, а как возможное в связи с любым серьезным искушением, особенно, в связи с сочетанием сильных искушений: «Кажется, что аки бы Бог оставил нас... призывай Его» (СД 2). И здесь святитель

⁵⁶¹ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 227, 269.

⁵⁶² Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. IV. С. 224.

снова учит не пассивно претерпевать это состояние, но противостоять ему в молитве и подвиге.

8) При этом, в учении И. Арндта о противостоянии хульным помыслам, свт. Тихон находит и пассивный, и активный подходы (2.53.10 Т 948; 2.54.7 Т 962, 963). И. Арндт допускает минимальную активность человека: сопротивление на уровне неудачных попыток остановить помысел.

Свт. Тихон рассматривает брань с хульными помыслами в § 422.2-4. В этом интереснейшем тексте святитель сводит воедино образность и учение И. Арндта (неприятель, мечущий на город стрелы, 2.53.10 Т 947-948; 2.54.7 Т 962-963), Макария (отрок и исполин, Беседа 27.22⁵⁶³) и агиографического источника (житие преп. Нифонта).

Отметим следующее: а) И. Арндт рассматривает борьбу с духом хулы в рамках учения о высшем искушении богооставленностью, свт. Тихон – как отдельный вид искушения, что еще раз показывает различие описываемого ими содержания. Для И. Арндта, Х. де ла Круа, И. Таулера искушение хулой есть часть целостной методичной работы с человеком благодати (в данном случае попускающей дух хулы человеку), когда человеческая воля все более и более замолкает, для свт. Тихона – это лишь одно из многих возможных искушений в рамках разнообразного взаимодействия благодати и свободы человека, причем оно совсем не обязательно для духовного преуспевания.

б) Учение И. Арндта о минимальном противостоянии духу хулы свт. Тихон усиливает «активным» макариевским учением о том, что человек может победить и посрамить сатану. Именно текст Макария о «посрамлении» дьявола (Беседа 26.7-8) был переведен и прокомментирован свт. Тихоном, поэтому источник этого учения несомненен⁵⁶⁴. Активный аспект борьбы с помыслами хулы свт. Тихон подчеркивает и учением преп. Нифонта, советующего, согласно его житию, «оплевать беса», «противитися ему молитвою и постом». При этом, свт. Тихон не

⁵⁶³ «Утверждающие, что грех подобен... исполину, душа же подобна отроку, говорят худо». Беседа 27.22. Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 193.

⁵⁶⁴ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения... С.172-175.

согласуется в этом вопросе с «Лествицей», в которой отвергается возможность противостояния духу хулы молитвой и постом⁵⁶⁵, но признается лишь некий аналог «оплевания» сатаны – «презирать его, и вменять за ничто влагаемые им помыслы» («Лествица», 23.48). Таким образом, свт. Тихон либо читал «Лествицу» выборочно, пропустив ее учение о хульных помыслах, либо не заострил внимание на этом учении «Лествицы», что могло быть вызвано отсутствием опыта данной брани у святителя и неимением потребности вникать в нее глубже⁵⁶⁶.

в) По И. Арндту, победа Христа присваивается человеку (2.54.8 Т 963-964), а, по свт. Тихону, наоборот: человек сам побеждает и венчается, но славу воздает Богу. И хотя слава воздается Богу, поскольку победил человек божественной силой, но акцент на важной роли самого человека в этой победе у свт. Тихона несомненен.

г) Макариевское учение о равноправии борцов, человеческой души (ума) и сатаны, свт. Тихон заменяет на учение об их неравноправии, подчеркивая величие победы «отрока» (человека) над «исполином». Здесь мы видим, как увидим еще многократно, богословскую точность учения свт. Тихона, сознающего неравенство ангельской природы и человеческого естества в его нынешнем состоянии, а также человеческую немощь в борьбе с грехом и необходимость божественной помощи. Осознание человеческой немощи является общим для аскетической мысли Востока и Запада, хотя на Западе эта немощь радикализируется.

д) Августинианский оттенок учения свт. Тихона о поврежденности человека (см. следующую главу) уравнивается его восточными «мотивами», предполагающими в человеке силы к духовной борьбе, и, наоборот, восточный «оптимизм» уравнивается в учении свт. Тихона здравым учением о человеческой немощи. В частности, если, по Макарию, человек противится искушению и побеждает силой Бога, то свт. Тихон иногда

⁵⁶⁵ «Монах, претерпевая... от сего беса, двадцать лет изнурял тело свое постом и бдением; но... не получал от сего пользы». Иоанн Лествичник, преп. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Глава 23.54. С. 157.

⁵⁶⁶ Можно предположить, что свт. Тихон не имел опыта хульных помыслов и, читая «Лествицу», не уделил внимания ее учению по этому вопросу, но, вероятно, имел опыт борьбы с помыслами отчаяния, и поэтому обратил внимание на учение «Лествицы» в этом аспекте (СД 108). О борьбе с духом хулы святитель пишет не на основе опыта, а теоретически, на основе учения И. Арндта и жития преп. Нифонта.

говорит о том, что и противиться искушению человек не может, но может призывать помощь свыше (ИХ § 236.8).

е) Таким образом, не стоит преувеличивать различие западного и восточного подхода, т.к. и западный И. Арндт говорит о сопротивлении человека злым помыслам, и восточный Макарий, настаивая на равносильности борцов (человека и сатаны), подчеркивает, что «ум», будучи в силах противиться греху, победить его без Бога не может и «приобретает оружие с неба». Поэтому свт. Тихону удастся соединить учение И. Арндта и Макария, найти середину между августинизмом и восточным аскетизмом, придя к точному сбалансированному учению, которое мы подробнее рассмотрим в следующей главе.

Итак, в текстах святителя незаметно *ни* описания *опыта*, аналогичного «темной ночи» Х. де ла Круа, «богооставленности» И. Арндта и И. Таулера, *ни* учения о «богооставленности», идентичного западному мистическому учению, но скорее обретается опыт и учение, идентичные опыту и учению восточных Отцов.

Но что же это за «искушаемость тоской» свт. Тихона, о которой говорит прот. Георгий Флоровский? Если это явление в жизни святителя имело место, то что же оно из себя представляло и почему не нашло отражения в его текстах? И если все же нашло, то где именно?

Наиболее откровенно «обнаженность души» (прот. Георгий Флоровский) свт. Тихона описал прот. Евфимий Болховитинов в первой редакции его жизнеописания (1796) как «ипохондрические припадки», вызывавшие иногда «конвульсии и обмороки»⁵⁶⁷. Во второй редакции жизнеописания (1820) архиеп. Евгений (Болховитинов) говорит о его предрасположенности к «нервным болезням»⁵⁶⁸. Сам святитель упоминает свои «обмороки» в обращениях в Синод (7 августа 1763 г.; 16 марта 1766 г.)⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ Болховитинов Евфимий, прот. Полное описание жизни Преосвященного Тихона, 1796. С. 35-37, 39, 43, 50-51.

⁵⁶⁸ Евгений (Болховитинов), архиеп. Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, 1820. С. 42-43, 78-79.

⁵⁶⁹ Казанский П. С. Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежскаго, всея России чудотворца. Ч. I. С. 56.

Архим. Иоанн (Маслов) впервые обратил внимание на присутствие свт. Тихона на суде над сщмч. Арсением (Мацеевичем)⁵⁷⁰. Если учесть, что свт. Тихон именно с момента выезда из Москвы (1763) ведет отсчет развития своей многолетней болезни, то вывод о. Иоанна (Маслова) представляется, хотя и не абсолютно твердым, но весьма правдоподобным: процедура суда над сщмч. Арсением стала для него «нервным потрясением»⁵⁷¹.

Указанная «нервная болезнь» (Е. Болховитинов, 1820) сопровождалась обмороками, судорогами, болезненными состояниями духа святителя: гиперчувствительностью, вспыльчивостью, перемежающейся с меланхолией, что вместе взятое на языке того времени обозначалось словом «ипохондрия», понимаемая в конце XVIII в. как обостренная чувствительность, поражающая чаще всего людей с болезненным и хрупким телом⁵⁷². Эту болезнь можно, вероятно, описать как острое нарастание нервного напряжения, быть может, усиливаемое сатаной, сопровождавшееся гиперчувствительностью, повышенной эмоциональностью, приступами конвульсий, переходящих в обморочное или предобморочное состояние. Именно эта болезнь была причиной «обнаженности души», «искушаемости тоской» свт. Тихона, т.е. его ранимости и склонности к мрачным состояниям духа. Осознав это, можно яснее представить глубокое отличие душевной скорби свт. Тихона от «темной ночи Иова» Х. де ла Круа и «великого искушения» по И. Таулери и И. Арндту. Налицо ряд отличий в опыте свт. Тихона и в учении западных мистиков:

1) «Темная ночь» (и тождественное ей «великое искушение») западных мистиков – это, по сути, тончайшее созерцание, действие Самого Бога, когда Он вводит душу в духовную «сухость», а затем в ощущение богооставленности, никогда «темная ночь» не ведет к судорогам и обморокам и не является их следствием. Обмороки и судороги являются заболеванием нервной системы, быть может, усиливаемым дьявольским действием, что сравнимо не с божественной

⁵⁷⁰ Попов М. С. Свящ. Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912. С. 424.

⁵⁷¹ Иоанн (Маслов), схиарх. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. С. 37.

⁵⁷² Фуко, Мишель. История безумия в Классическую эпоху. URL: <https://fil.wikireading.ru/48086> (22.09.19).

энергией «темной ночи», а с «жалом в плоть» Апостола Павла (2 Кор 12: 7). Вероятно, «Павел был одержим тяжелой болезнью»⁵⁷³, что, в согласии с экзегезой древней Церкви, могло быть и приступами головной боли «колющего характера» «в области щек», например, «воспалением троичного нерва»⁵⁷⁴. Слова Ап. Павла о смиряющем его «пакостнике плоти» (2 Кор 12: 7) свт. Тихон, как мы видели (СД 14), использует именно в учении о смиряющем искушении, что вполне может говорить о личном опыте святителя в претерпевании болезни: «Пакостит... да не превозносимся» (СД 14, ср.: ПД § 28, рассуждение 4.2)⁵⁷⁵.

2) «Темная ночь» западных мистиков никогда не связана с болотистой местностью, с тяжелыми внешними впечатлениями, она есть внутреннее страдание души, длящееся монотонно и непрерывно, при любых внешних обстоятельствах⁵⁷⁶, пока душа человека не очистится. Впрочем, для слабых душ Х. де ла Крус допускает периоды утешения, облегчения скорби, чтобы затем вновь «каток» «темного созерцания» неумолимо сделал свое дело. И в своих текстах свт. Тихон испытания, попускаемые Богом человеку, нередко представляет как внешние по отношению к человеку факторы (скорби, болезни, жизненные перипетии, СД 125).

Более того, святитель считает искушения *преимущественно* внешними по отношению к душе скорбями, либо дьявольскими нападениями: «Скорби извне им бывают и... душевныя им радости не отнимают» (ИХ § 499). Но «темная ночь» западных авторов существенно отличается от описываемых свт. Тихоном искушений и скорбей, т.к. она есть внутреннее «вываривание»⁵⁷⁷ души действием Бога.

⁵⁷³ Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. Издание 2-е. Париж: YMCA-PRESS, 1992. С. 147.

⁵⁷⁴ Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер.с нем. (Серия «Современная библеистика»). М.: Издательство ББИ, 2012. С. 268.

⁵⁷⁵ Впрочем, в ИХ § 94.4 святитель рассматривает этого «ангела сатанина», согласно И. Арндту (BWC 2.17), как аналогию «злоречивого языка».

⁵⁷⁶ Хуан де ла Крус. Тёмная Ночь. С. 57.

⁵⁷⁷ Х. де ла Крус. Темная ночь. 2.6.1, С. 84.

3) Свт. Тихон в духе восточных подвижников (см.: Макарий 16.3)⁵⁷⁸ и знатока восточной аскезы свт. Василия Великого понимает духовную жизнь скорее, как непрестанные перемены, чем как прямолинейную и неуклонную «программу» самовластной благодати (вновь мы встречаем у свт. Тихона «синергийное», восточное утверждение активности человека в сочетании с «приматом» благодати⁵⁷⁹, тогда как в «темной ночи» человеческие усилия бесполезны): «Уподобляет святой Василий... христианина купцу, который по морю мира сего, волнами искушений смущаемому, пловет» («Слово на начало притчей» в ИХ § 275-276). И свой опыт в автобиографическом⁵⁸⁰ тексте «Вода мимотекущая» (СД 97) свт. Тихон описывает именно как чередование борьбы и утешения. Здесь нет ничего сходного с непрерывным страданием «темной ночи», ее аналогов во всем творчестве свт. Тихона мы не встретим.

4) При этом, как мы видели из СД 2, свт. Тихон имел некий опыт ощущения богооставленности в неких значительных искушениях. В жизни святителя, помимо а) нелегкой борьбы со страстями и множества скорбных перемен, когда, в частности, «друзи и приятели... обратились... то во врагов моих, то во лжебратию» (СД 97), б) тяжелая болезнь могла вызывать ощущение богооставленности, в) а связанная с ней гиперчувствительность могла крайне обострять восприятие святителем любого из указанных скорбных перемен жизни; г) болезненная чувствительность святого, в тоже время, несомненно еще более обострялась демоническими силами до чувства «тоски» (ПП 45), д) в частности, в сверхчуткой совести вызывая помысел чрезмерности согрешений и отчаяния в спасении (ИХ § 421) или е) наводя хорошо известный восточному монашеству дух уныния (ПП 45, см. ниже об опыте уныния у свт. Тихона) или ж) дух нелюбви к окружающим (см. ниже). Но все указанные контексты ничего общего не имеют с «темной ночью», совершенно специфической «переплавкой» души западного

⁵⁷⁸ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 130.

⁵⁷⁹ В следующей главе мы увидим насколько точен свт. Тихон в вопросе соотношения благодати и свободы человека.

⁵⁸⁰ Об автобиографичности этого текста свидетельствует И. Ефимов, см.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 33.

мистика трудно переносимыми ею в ее неочищенности лучами Божества, восходящего из душевной глубины.

В тоже время, в опыте свт. Тихона мы встречаем, в частности, чередование «света» и «мрака», т.е. светоносных видений, самодвижных созерцаний и тяжелых болезненных состояний, сопровождавшихся меланхолией. Смысловая магистраль ВWC, идущая последовательно через скорбный мрак «ночи Иова» (ВWC 2.52-53) к Божественному свету в светозарном «мраке Моисея» (ВWC 3), не соответствует этому чередованию благодатных и болезненных состояний. Однако, элементы ВWC, тексты о «воссиянии света», «красоты» (2.20.4-5,7 Т 609-612; 3.10.3-6,8 Т 1063-1067) и, с другой стороны, тексты о состоянии богооставленности (2.53.2-3,14-15 Т 938-940, 952-954), могли напомнить свт. Тихону элементы его опыта. Святитель мог, тем самым, увидеть в учении И. Арндта несколько иной⁵⁸¹, но сходный опыт и заинтересоваться его книгой в 1764 г., когда он уже имел и Новгородский опыт небесного света, и Воронежский опыт тяжелого болезненного состояния.

В действительности же, чередование благодати и богооставленности в опыте свт. Тихона, его болезнь и брань с помыслами отчаяния, соответствуют опыту восточного монашества, укладываются в схему действий благодати, описываемую преп. Диадокхом Фотикийским: тело подвижников смиряется «беспрестанными расстройками», души же – злыми помыслами⁵⁸².

5) «Темная ночь», по западным мистикам, требует лишь терпения, человеческие усилия бессильны минимизировать, ускорить или преодолеть этот необходимый этап божественной педагогики. Но свт. Тихон имел *другую методологию* поведения в скорбных состояниях, основанную на несколько *ином понимании* испытания скорбями: он активно борется с состоянием скорби, он, как

⁵⁸¹ Отметим вновь, что свт. Тихон, в согласии с восточной аскетикой, допускает разнообразие взаимодействия человека и благодати, следовательно, он мог рассматривать арндтовскую мистику, отличную от его опыта, как один из таинственных путей благодати, как одну из форм богообщения, не вполне изведенную сами святителем, но в чем-то сходную с его опытом и не противоречащую Православию.

⁵⁸² Добротолюбие. Т. III, С. 46, 64, 67-68. Ср.: Диадокх Фотикийский. Слово аскетическое. Гл. 69, 90, 94. Попов К. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира и его Творения. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1903. С. 378-383, 475, 497-499.

всегда, «острит ум и волю во благое» (ПП 31), т.к. не считает горечь действием Бога, а видит в ней именно дьявольское искушение: «искушение *всякое* бывает от сатаны, но Божиим попусцием» - резюмирует свт. Тихон учение Макария⁵⁸³.

Он стремится *перодолеть* мрачные состояния различными способами, привлекая и друзей для утешительной беседы⁵⁸⁴, используя и внешние приемы, чтобы вернуться в состояние любви и сердечного мира⁵⁸⁵. «Запах дегтя», уединение, физический труд и благоприятный климат⁵⁸⁶ помогли свт. Тихону «настроиться» и преодолеть «искушение» тоской, в котором переплеталось и дьявольское наваждение, и болезненное состояние его организма, все эти внешние приемы и любая человеческая активность были бы бессмысленны в состоянии «темной ночи» западных мистиков.

Гармоничное внутреннее состояние, по свт. Тихону, достигается не только «стоическим» терпением, уподобляющим Христу⁵⁸⁷, но активным и многообразным подражанием примеру Христа (ПК 68.3-4; 75; 78) и прямым противостоянием искушению. Но у И. Арндта «стоическим» самообладанием с некоторыми элементами активного доброделания (молитва, размышление, прощение обид) человек лишь готовится (BWC 1; BWC 2.1-43) к «великому искушению» («ночи Иова» по Х. де ла Крус, BWC 2.44-56) и «божественному мраку» («мраку Моисея» как истинной субботе, BWC 3). Свт. Тихон в своем учении и практике *отбрасывает обе пассивных «ночи» западных мистиков*, ожидая и достигая духовного успеха (вспомним его видения, приходящие в состоянии размышления) прямо от «активного» делания и противостояния злым помыслам (см. выше цитату из ПП 23.1,6).

⁵⁸³ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения... С. 174 (Выводы из преп. Макария Вликого, пункт 4).

⁵⁸⁴ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова // ПСС. Т. V, С. 12. Ср.: Сергиевский. Н. Ф. Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец. С. 71-72.

⁵⁸⁵ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 9-10.

⁵⁸⁶ Болховитинов Евфимий, прот. Полное описание жизни Преосвященного Тихона, 1796. С. 39.

⁵⁸⁷ «Кто в терпении... равно постоянен будет, тот... Христову житию подобное... будет иметь житие» (СД 97).

От учения И. Арндта остается мысль, что помыслы отчаяния и противостояние им свидетельствуют о присутствии в человеке духовной жизни (ПП 23.6, ср.: ВВС 2.53.10-12). Но подход святителя, предполагающий активное преодоление тягостных состояний, прямо противоречит учению И. Таулера, Х. де ла Круа и И. Арндта.

6) Отметим, что и еще одна черта опыта свт. Тихона («любовь... его... была нелицемерная», но «нередко» и «ощущал в себе отвращение от всех»⁵⁸⁸) вновь удивительно согласуется с учением преп. Диодоха Фотикийского: «бес нелюбия иногда... налегает на души подвижающихся, что они неприязненно относятся даже к тем, кои любят их»⁵⁸⁹. Свт. Тихон и учит бороться с искушением именно в русле памятования о любви и возгревания в себе любви (ИХ § 27.99).

7) В одном частном письме (ПП 45) святитель дает советы о борьбе с «унынием»: следует чередовать молитву, чтение и рукоделие; иногда совершать прогулку, возгревать память о смерти и вечности. Но и в этом учении свт. Тихон совпадает с аскетическим опытом восточных Отцов («Лествица» 13.2,10,14-15, ср.: преп. Дидох, гл. 58)⁵⁹⁰. Рекомендации святителя по борьбе с унынием согласуются с «Лестницей» (чередование рукоделия и молитвы, память о смерти, Суде и вечном блаженстве, ПП 45) и противоположны его методике борьбы с помыслами отчаяния (размышления о милосердии Божиим, ИХ § 421), что дополнительно свидетельствует об опытном знании свт. Тихоном обоих состояний. И келейники описывают оба вида духовной брани («уныние» и «помыслы отчаяния»), опытно проходимые святителем, нередко переплетающиеся между собой и точно соответствующие опыту восточных

⁵⁸⁸ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова // ПСС. Т. V, С. 9-10.

⁵⁸⁹ Дидох блаженный, епископ Фотики. Подвижническое слово, гл. 90. Добротолюбие. Т. III, С. 64.

⁵⁹⁰ Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 103-105. Дидох блаженный, епископ Фотики. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. III, С. 37.

Отцов: «смущение», «влекущее к отчаянию»⁵⁹¹, «мрачные мысли», «искушение»⁵⁹².

В указанных локусах речь, скорее всего, идет о помыслах отчаяния («великом духовном искушении» по терминологии свт. Тихона, заимствованной в ВWC), а в следующем – о духе уныния, не дающим свт. Тихону остаться в уединении монастыря и толкающем его к общественной деятельности: ощущал он «скуку и уныние»⁵⁹³. Но и в «Лествице» дух уныния описывается весьма сходно, и победа над ним описывается как труднейшая, что свт. Тихон познал в годичной тяжелой брани, которую завершил, обливаясь струями пота («Лествица» 13.6,7,10,12,15)⁵⁹⁴.

8) «Поздний» свт. Тихон все более и более напоминает преп. Арсения Великого и прочих восточных аскетов, его учение нередко оказывается «сотканным» из изречений этих подвижников (ПП 45, П(осле) П(исанное), 1780 г., ср.: «Лествица», 27.27,50)⁵⁹⁵. Тоже видим и в его поздних наставлениях монашествующим («В келье не примешь... соблазну: она всего тебе научит», ср.: «Древний патерик» 2.21; и другие изречения⁵⁹⁶).

В последнем тексте («Наставление монашеское») очевидно глубокое усвоение свт. Тихоном святоотеческой мудрости, его аскетическая опытность, самостоятельность его метких суждений («Ева... всегда прельщает»), в то же время, видна его способность обходиться без идей и выражений И. Арндта, которые, впрочем, он умеет свободно, как мы видели, интерпретировать в

⁵⁹¹ Сергиевский. Н. Ф. Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец. С. 71-72.

⁵⁹² Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 12.

⁵⁹³ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 39.

⁵⁹⁴ Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 103-105.

⁵⁹⁵ Сохранились сделанные свт. Тихоном выписки изречений и описаний поступков преп. Арсения Великого, сделанные из его «Жития», содержащие и изречение «бежи от человек и в молчании буди, се бо есть корень безгрешия». Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения... С. 312-313.

⁵⁹⁶ Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения... С. 249-255. Данный текст мы относим к позднему, поскольку он носит следы духовной опытности и не был окончен в силу слабости святителя (С. 255), т.е., вероятно, писался в последние годы его жизни, когда он наиболее ослаб и уже не мог завершить начатого по выздоровлении.

святоотеческом русле. Как бы то ни было, учение свт. Тихона и его опыт не соответствуют учению о «темной ночи» западных мистиков.

3.5. Этапы пути к мистическому единению

Как мы видели, И. Арндт, среди других схем, принимает тройственную схему духовного возрастания, воспринятую западной мистикой через Псевдо-Дионисия из платонической традиции: *purgatio* – очищение, *illuminatio* – просвещение и *unio* – единение⁵⁹⁷. И. Арндт вводит платоническую схему не только имплицитно, в виде трех книг ВВС 1-3, но и эксплицитно (3.Предисл.1-2 Т 997).

В этом тексте И. Арндт выделяет: 1) покаяние или *очищение*, 2) *просвещение* (на этом этапе есть свои ступени: а) рассуждение, б) молитва, в) страдание, т.е. «темная ночь Иова»); 3) *единение* («божественный мрак Моисея» и рождение «Слова» в «основании души»).

У свт. Тихона встречаем учение о духовном росте и духовных возрастах человека (ИХ § 428), хотя он не говорит явно о трех этапах возрастания. Источником для этого учения свт. Тихона могли быть не только ВВС, но и «Беседы на начало Притчей» свт. Василия, цитируемые святителем в ИХ 1, где выделяются «детский» («младенческий»), «цветущий» («юношеский») и «старческий» духовные возрасты человека⁵⁹⁸, и Беседы Макария (15.39-40), где говорится о более, чем трех ступенях духовного роста: букварь, латинская школа, грамматическая школа, начальничество.

Свт. Тихон эксплицитно не выделяет аналогичные ступени, однако, они присутствуют имплицитно в тексте ИХ и в описании святителем духовной жизни, хотя двум высшим уровням отведено, как мы увидим, всего несколько параграфов.

1) Уровень *покаяния* или *делания* пронизывает все ИХ и делится на два подуровня: а) покаяние в тяжких грехах и обновление в себе благодати крещения

⁵⁹⁷ Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 275-284. Эквивалентная схема (*делание, созерцание, богословие*) разработана Отцами Церкви в стоической терминологии. Шпидлик, Фома. *Духовная традиция восточного христианства*. С. 88-90.

⁵⁹⁸ Беседа 12. На начало Книги Притчей. п. 13. Василий Великий, свт. Творения. Т. I. С. 984.

(ИХ 1) и б) «покаяние повседневное» - жизнь в благодати Крещения и хранение совести от тяжких грехов и всего, что может оскорбить Господа (ИХ 2.5.4, введение). Это уровень подвига самого человека при содействии благодати, когда благодать еще не возвела человека в самодвижное созерцание (§ 428.5, см. выше). «Делание» свт. Тихона не совпадает с уровнем «очищения» («покаяния», ВWC 1) И. Арндта. Этому уровню соответствует ВWC 1 («очищение») и ВWC 2 («просвещение») без последних глав (ВWC 2.52-58), которые описывают «великое искушение» («темную ночь» в терминологии Х. де ла Крус), когда человек уже не может действовать. По И. Арндту, «делание», как мы видели, прекращается на этапе «великого искушения», когда благодать действует исключительно самовластно. Арндтовское активное созерцание, когда человек размышляет о подвиге Христа (ВWC 2.11-25), созерцает Его божественные свойства (ВWC 2.26-33) являются элементами «делания» и по свт. Тихону (ИХ 2.4.3,5). Свт. Тихон не описывает уровни духовного возрастания теоретически, а передает некоторые черты своего опыта, позволяющие провести грань между «деланием» и «созерцанием», признаком которого является самодвижность. Свт. Тихон описывает высшие уровни опыта на фоне продолжающегося делания; созерцания не постоянны, за ними вновь предстоит подвиг веры и покаяния, посему как до описания высших уровней богообщения (ИХ 2.5.12, §§ 428, 430, 432) стоит глава «о повседневном покаянии» (ИХ 2.5.4), так и сразу после него идут главы о «истинном жалении» (ИХ 2.5.14), «побуждении к покаянию» (ИХ 2.5, Заключение). Этот подход близок к восточному учению преп. Иоанна Кассиана, восходящему к традиции Евагрия и Оригена, где нет резкой грани между деланием и созерцанием, предполагается их чередование, взаимопроникновение, многообразное взаимодействие благодати и свободы⁵⁹⁹. Таким образом, учение свт. Тихона оказывается вновь «восточным», отличаясь от

⁵⁹⁹ По учению преп. Иоанна Кассиана, деятельная жизнь продолжается и на уровне созерцания. См.: Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. С. 124.

августинианской мистики ВВС, где «делание» прекращается в последних главах ВВС 2.

2) *Самодвижное созерцание* является вторым этапом духовной жизни, описываемым свт. Тихоном, как мы видели, в ИХ § 428. Оно соответствует последним главам ВВС 2 (2.52-58) и ВВС 3. И. Арндт, не имея, как мы видели из его письма к И. Герхарду, опыта высоких состояний, описывал его по учению И. Таулера. «Самодвижное» действие благодати, согласно этому учению, начинается чувством духовной сухости и богооставленности «великого искушения», при этом, трудным представляется отличить обычное охлаждение в подвиге от момента начала этого пассивного «созерцания». Момент, когда усилия человека уже бесполезны, определить трудно. Но для свт. Тихона, имеющего подлинный мистический опыт, этой проблемы не существует. Ум и воля человека, по его учению, активны до последнего предела, пока благодать не придет сама и не «восхитит» подвижника в созерцание или в видение. Лишь тогда воля человека будет ограничена, «пленена» благодатью, которая явит себя, не как страдание, но как блаженство ума и сердца.

Итак, мы вновь находим у свт. Тихона опыт, тождественный опыту Отцов Востока.

3) Зная о неоднократных видениях и озарениях свт. Тихона, мы вправе искать в его текстах следов наивысшего уровня богообщения – единения с Богом. И. Арндт описывает этот уровень как явление «внутреннего Слова» в «основании души» (ВВС 3.15), теософское познание природы (ВВС 4), но, и в терминах персоналистических, как беседу Жениха-Христа в душе и с душой (1.35.16 Т 317).

В последнем тексте, имеющем окраску августинизма, говорится, однако, не о соединении с Богом, а о том, что Христос предваряет наше движение к Нему и влечет нас к Себе. «Беседуя с нами в слове своем» следует здесь понимать в таулеровском смысле рождения Слова в основании души. Итак, не Евангельский Христос, а имманентное душе Слово влечет нас к себе. И. Арндт учит, что «вера соединяет душу с Христом аки жениха з невестою его» (3.3.3 Т 1026), и читатель может подумать, что соединение со Христом – это традиционный путь веры в

Искушение. Но следующий текст ВВС 3 все ставит на свои места (3.6.1-3 Т 1042-1044). «Свет», «Слово», «Жених» не связаны здесь с Евангельским Христом, это синонимы неоплатонического Ума, рождающегося из «основания души» (где пребывает «Единое») и наполняющего разум, волю и память своими идеями и энергиями, теософской мудростью. Учение о вере в Искупление и личностном богосупружестве здесь лишь маскирует теософское учение. В связи с таулеровской логологией И. Арндт далее (3.7.1 Т 1046) говорит о том, что благородство души заключается в предназначении быть «домом и жилищем Божиим», подробно же развивает тему этого благородства в ВВС 4.1.6.

Свт. Тихон в ИХ 2.5, статье, посвященной работе человека над собой («должность к самому себе»), имплицитно описывает три уровня духовного преуспевания человека: *делание – созерцание – единение*. Действительно, после учения о подвиге стояния в вере и о покаянии (*делание*, ИХ 2.5.1-11), следует глава «Об успехе христианском» (ИХ 2.5.12, §§ 428-429) с изображением *самодвижного созерцания* (размышления, § 428.5), далее идет глава «О благородии, достоинстве и красоте души человеческия» (ИХ 2.5.13, §§ 430-433), в которой душа изображается как жилище Бога, а такое ее состояние соответствует, согласно, например, И. Арндту, высшему уровню *единения* души с Богом. При описании этого уровня духовного совершенства верующего свт. Тихон соединяет в §§ 430-431 макариевские и арндтовские мысли. Он дает 1) макариевское определение души: «создание Божие, разумное, красное... образ Божий» (ИХ § 430.1) и присоединяет к нему пункты § 430.2-6, взятые из ВВС 4.1.6.20-25, точно следуя порядку ВВС: достоинство души познается из того, что 2) все создано ради человека, 3) она живет в прекрасном теле, 4) была поселена в Раю, 5) человек создан Советом Божиим, 6) по образу и подобию Божию. Впрочем, И. Арндт говорит о достоинстве человека как целого, а свт. Тихон подчеркивает ценность души человеческой, в которой «напечатан», «написан» образ Божий (§ 430.6). К арндтовским тезисам свт. Тихон добавляет еще три пункта (§430.7-9), являющие достоинство души: 7) Бог ради души человеческой явился и пожил на земле, 8) ради души Сын Божий воспринял наше естество, 9) за душу Христос

заплатил величайшую цену Своей крови, ради нее совершил подвиг Искупления. Далее, следуя по тексту ВВС 4.1.6.26-30, святитель воспроизводит (§ 430.9) мысли о том, что душа получает свою красоту от соединения со Христом (4.1.6.26 Т1297), что Сын Божий избрал душу в невесту себе (4.1.6.28 Т 1298), что душа есть «жилище» Отца, «чертог» Жениха-Христа, «храм» Духа Святого (4.1.6.29 Т 1289), что обручение души Христу подобно «сочетанию» «неблагородной жены благородному мужу» (4.1.6.28 Т 1298), что «Моисеово лицо сияло» от красоты его души (4.1.6.30 Т 1299). Однако, в описании этого высшего уровня богообщения, соединения с Богом или богосупружества, свт. Тихон отличается от И. Арндта в некоторых аспектах.

Иногда И. Арндт различает сотериологическую роль Лиц Святой Троицы (сотворение – искупление – возрождение, 1.13.15 Т 115, ср.: 1.13.16 Т 116; 1.22.3 Т 210). Однако, чаще всего, он это различие не акцентирует: душа человека есть «жилище» Отца, «чертог» Жениха-Христа и «храм» Духа Святого (4.1.6.29 Т 1289). Женихом души, согласно данному тексту, является Христос, здесь И. Арндт отдает дань традиционному христианскому словоупотреблению, но настойчивее он подчеркивает, что Лица Троицы *в равной степени* являются *Обитателями* души, что подтверждается и следующим текстом: «Колико мир исходит... толико Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой входит в человека» (1.11.11 Т 90)⁶⁰⁰. В равной мере Лица Троицы есть любовь и соответственно, их действие в Церкви едино: «Бог Отец есть любовь, Бог Сын есть любовь, Бог Дух Святой есть любовь... Церковь Христова⁶⁰¹, сим союзом любви связуется» (1.32.7 Т 300). И. Арндт не проясняет роль каждого из Лиц Троицы в сфере мистического действия Бога в душе. Сосредотачиваясь на роли «внутреннего Слова», он не раскрывает его соотношение со Святым Духом во внутреннем мире человека. Можно быть уверенным, что позиция И. Арндта совпадает с учением В. Вайгеля и

⁶⁰⁰ В оригинале: «Je mehr die Welt vom Menschen außgehet... je mehr *Gott Christus vnd der heilige Geist* in dem Menschen eingehen» (1.11.11 S. 98).

⁶⁰¹ С. Тодорский арндтовское «die werthe Christenheit» («досточестное христианство») переводит как «Церковь Христова».

И. Таулера⁶⁰², т.к. он создает свою мистику в точном соответствии с их учением. Согласно В. Вайгелю, Святой Дух един с внутренним Словом⁶⁰³, они вместе неотъемлемы от души человека и составляют образ Божий в человеке⁶⁰⁴. «Внутреннее Слово» есть «дело» Духа Святого, т.е. Дух позволяет «расслышать» Слово и обрести «веру» даже некрещеным, в частности, всем маленьким детям⁶⁰⁵. Духом Святым познается Христос в душе и по учению И. Таулера⁶⁰⁶. Таким образом, в плане гносеологии познание человеком «внутреннего Слова» следует за обретением Святого Духа. Но в онтологическом плане учения о мистическом присутствии Троицы в душе человека И. Таулер следует учению о *Filioque*⁶⁰⁷. Итак, Дух Святой изливается от Отца и «внутреннего Слова» и открывает это «Слово» человеку. Впрочем, в ВВС нет ясного учения по этому вопросу.

Свт. Тихон, напротив, ясно различает отношение души с каждым из Лиц Троицы: душа есть «невеста» Сыну Божию, «дщерь» Отца Небесного, «храм» Святого Духа (ИХ § 430). Если у И. Арндта душа есть храм Троицы, то у свт. Тихона в большей степени – храм Святого Духа: *«кровию Сына Божия очистилася и верою Ему обручилася, и храмом Духа Святаго, огня невестественнаго и чистительнаго, зделалася»* (§ 430).

Еще яснее свт. Тихон различает сотериологическую роль каждого Лица Троицы: *«Благодать (Крещения – и. Г.) заслужил нам Иисус Христос... подает небесный Отец ... совершает Дух Святый»* (ИХ § 27.124, ср.: ИХ §§ 390; 486, 493.9, КНС 18; СД 112, ср.: ИХ 2.8.1, Предисловие).

На данной стадии исследования творчества свт. Тихона неясен вопрос об источнике, из которого он почерпнул приведенное учение. Несомненно, оно восходит к тексту «все из Него, Им и к Нему» (Рим 11: 36). Свт. Василий Великий, опираясь на предшествующую святоотеческую традицию (что выходит

⁶⁰² И. Арндт, как мы знаем, признавал свое учение «розой Вайгеля», сокрытой под колючками лютеранской терминологии. А мистика В. Вайгеля основана на учении И. Таулера.

⁶⁰³ Вайгель В. О жизни христовой, глава 49 // Избранные произведения. С. 202.

⁶⁰⁴ Illg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 307. These 45.

⁶⁰⁵ Вайгель В. «О жизни христовой», глава 48 // Избранные произведения. С. 200.

⁶⁰⁶ Таулер. И. Царство Божие внутри нас. С. 105.

⁶⁰⁷ Там же. С. 57, С. 146-147.

за рамки нашего исследования), развивает это библейское учение: «Одно Начало существ, созидающее через Сына и совершающее в Духе» («О Святом Духе» 16.37-38, ср.: 16.47)⁶⁰⁸.

Трактат свт. Василия «О Святом Духе» вместе с приведенным учением мог быть известен свт. Тихону, т.к. на тексты лидера Каппадокийцев, как мы знаем, он нередко опирался. Недостает данных, чтобы это утверждать. С одной стороны, свт. Тихон использует выражения «образ» и «первообраз»⁶⁰⁹, рассматривает Духа Святого как «совершителя» деяний Отца через Сына – оба момента могут свидетельствовать о его знакомстве с трактатом «О Святом Духе». С другой стороны, приведенные выражения и идеи столь прочно вошли в христианское богословие, что могли быть взяты свт. Тихоном из иных источников, которыми могли быть, например, латинские богословские лекции Иоасафа Миткевича, слушанные свт. Тихоном в годы ученичества. На этот схоластический источник может указывать присутствие у свт. Тихона понятия «заслуги»: Отец подает, Сын *заслуживает*, Святой Дух совершает. Рукописные лекции Иоасафа Миткевича, хранящиеся в Пскове (в полном объеме), Москве, Твери, Рязани (частично)⁶¹⁰, не изучены, поэтому вопрос заимствования свт. Тихоном из этого источника учения о различном участии Лиц Святой Троицы в нашем спасении остается открытым⁶¹¹. Не исключена и возможность того, что свт. Тихон самостоятельно соединил учение свт. Василия о различном участии Лиц Троицы в деле спасения с учением о заслугах Христовых, которое он встречал у И. Арндта, Платона (Левшина), свт. Петра (Могилы), и, несомненно, в лекциях Иоасафа (Миткевича)

⁶⁰⁸ Василий Великий, свт. Творения. В 2-х т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. I. С. 127-128, 137.

⁶⁰⁹ О Святом Духе», 18.45. Василий Великий, свт. Творения. Т. I. С. 135. Ср.: «Богу сообразуется, яко образ первообразному... Между образом бо и первообразным имеется сходство и подобие» (ИХ § 431.3, ср.: § 320; § 324.1; § 430.6).

⁶¹⁰ Суториус К. В. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века. С. 179-182.

⁶¹¹ Свт. Тихон мог заимствовать учение о различном участии Лиц Троицы в нашем спасении и из лекций епископа Тверского Афанасия (Вольховского), созданных на основе системы архиеп. Феофана (Прокоповича), однако, и рукописные лекции Вольховского и печатные лекции Прокоповича только ожидают детального исследования и современный уровень знаний о них не позволяет заявить о наличии в них указанного учения.

и Афанасия (Вольховского). Такой синтез различных источников богословия, как мы видели, характерен для свт. Тихона.

Наличие у свт. Тихона отсутствующего в текстах И. Арндта учения об особенном участии каждого из Лиц Троицы в икономии спасения приводит к ряду важных различий в мысли двух авторов.

а) Концепция свт. Тихона оказывается личностной, Каждое из Лиц Троицы особенным образом заботится о людях, тем самым, усиливается Их понимание как самостоятельных Личностей. И душа каждого человека находится в особенном отношении к каждому из Лиц Троицы: «верная душа есть... *невеста* Сыну Божию... *дщерь* небеснаго Отца, и *храм* Святаго Духа» (ИХ § 430). Не случайно в ИХ присутствуют отдельные статьи «должность к Богу» (ИХ 2.3), «должность к Сыну Божию» (ИХ 2.4), не случайно свт. Тихона, как мы видели, Христос интересует именно как подлинная историческая Личность, каждая черта в живом облике Которой драгоценна и любима верующими, а не только как принцип поведения или источник прощения. Для свт. Тихона важен опыт личностного молитвенного общения с Богом (вспомним его видения, в которых он не прерывал молитвенного поклонения и обращения к явленному ему Божественному Свету, израненному Христу или Богоматери). В текстах же И. Арндта и Сын Божий, как мы видели, часто сводится то к принципу добродетели (BWC 2), то к платоническому Уму, «деятельной Интеллигенции» Авиценны (BWC 3) или «Душе мира» (BWC 4)⁶¹², и Дух Святой нередко оказывается принципом познания, открывающим теософу «мир идей», содержащийся в «Уме», тайны природы и оживотворяющей ее «Мировой души», либо принципом божественного присутствия в душе человека и в мире, приближающимся к понятию «Души мира»⁶¹³. Таким образом «Дух» и «внутреннее Слово» оказываются синонимами, обозначающими одно явление – божественную Премудрость, рождающуюся в душе теософа и, одновременно, структурирующую

⁶¹² Geyer, H. Libri Dei. S. 158.

⁶¹³ Geyer, H. Libri Dei. S. 155.

мироздание⁶¹⁴. Таким образом, Сын Божий и Дух Святой в «сокровенной» доктрине И. Арндта перестают быть личностями.

б) Изображение личностных взаимоотношений души с Отцом и Сыном («дочь Отца», «невеста Сына», § 430, разделы «Должность... к Богу», 2.3, «должность ко Христу», 2.4) и понимание Святого Духа как наполняющего душу «огня» («храм Духа Святого, огня неведущего», § 430) согласуется с учением Писания о том, что именно Дух Святой являет нам не Себя, а Сына Божия (Ин 15:26; 16:13-14)⁶¹⁵ и дарует нам общую благодать (энергию) Троицы (Ин 16:13-15)⁶¹⁶. В тоже время, в ИХ 2 за статьями «должность к Богу» (статья 3) и «должность ко Христу» (статья 4) следует раздел «должность к самому себе» (статья 5), и именно здесь находится учение о жизни христианина в благодати нового рождения, о его духовном росте (§ 428-429) и преуспевании (§ 430). Таким образом, статью «должность к себе» (ИХ 2.3) можно соотнести с учением о домостроительстве Святого Духа, «совершающего» спасение человека, «заслуженное» Сыном и «подаваемое» Отцом. Статья «должность к себе» оказывается разделом о «должности к Святому Духу». Учение свт. Тихона о совершительной роли Святого Духа означает, что мистику святителя следует искать, в отличие от концепции И. Арндта, не в сфере логологии, а в области пневматологии. Не Логос, всегда рождающийся в основании души, а Дух Святой, наполняющий душу благодатью Божией, служит основой соединения человека с Богом. Душа состоит в личностных взаимоотношениях с Отцом и Сыном («дочь» и «невеста» соответственно), но наполняется именно Святым Духом как его «храм» (ИХ § 430).

Этот вывод подтверждается эксплицитным заимствованием свт. Тихоном из макариевской мистики образа Христа как Живописца, пишущего Свое

⁶¹⁴ Geyer, H. Libri Dei. S. 155.

⁶¹⁵ См.: Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Православный путь / Пер. с англ. А. Красишьникова. СПб.: Алетейя, 2005. С. 122-123, 126.

⁶¹⁶ «Общее Отцу и Сыну – это Божественность, которую Дух Святой сообщает людям в Церкви... нетварную благодать». «Лицо Святого Духа ... остается... как бы сокрытым... в Его дарах». Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев: Общ-во любителей православной литературы. Издат-во имени свт. Льва, папы Римского. 2004. С. 209-210.

изображение Духом Святым в душе верующего (ИХ § 432.3-4). Источник этой образности, если учесть к тому же обращение свт. Тихона к текстам Макария в § 430.1⁶¹⁷ находится однозначно:

«Живописец Христос... в душах... по образу Своему живописует небесного человека и от Духа Своего, от ипостаси неизглаголанного света Своего (ex ipso Spiritu, ex substantia ipsius liminis) ... и дает душе прекрасного... Жениха ее. А если кто не устремлен к Нему... не пишет в нем образа Своего светом Своим (e suo ipsius lumine)⁶¹⁸» (Беседы 30.4, ср. аналогичный образ резчика: Беседы 16.7)⁶¹⁹.

Свт. Тихон говорит о единении с Богом не в арндтовских, а в макариевских образах и выражениях⁶²⁰: не имманентный душе Логос, а Святой Дух наполняет душу как «субстанция света», «свет Господа». Не случайно у свт. Тихона возникает образ хрустального сосуда, в котором горит «Огонь» – Дух Святой (ИХ § 430.9).

В последнем локусе свт. Тихон трансформирует образность ВВС. И. Арндт говорит о просветлении лица Моисея «беседы ради» (4.1.6.30 Т 1299). Высший уровень богообщения, превосходящий состояние Моисея, согласно И. Арндту, достигается через непрестанную «беседу» с Богом, т.е. через обретение «внутреннего Слова» в «der Grund der Seele». Но, по свт. Тихону, душа Моисея просветилась «благодатию Святаго Духа», как и души праведных христиан, обретших эту благодать через Христа. Несомненна совершенная свт. Тихоном замена арндтовской логологии на макариевскую пневматологию и общехристианскую сотериологию, восходящую к учению древней Церкви (учитывая учение о домостроительстве Троицы, восходящее в далекой перспективе к св. Ап. Павлу и свт. Василию Великому).

в) Следующее отличие связано с тем, что терминология «божественного Света» в учении И. Арндта изображает интеллектуальное просвещение души идеями имманентного ей Логоса, свет «философский», но не опыт Фаворского

⁶¹⁷ Святитель эксплицитно обращается к текстам Макария в §§ 27.128; 27.129; 430.1.

⁶¹⁸ Masarii Aegiptii. Homiliae spiritualis // PG. Т. 34. Col. 723-724.

⁶¹⁹ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 132, 202.

⁶²⁰ Подробнее мы рассмотрим рецепцию указанной макариевской образности в следующей главе, в параграфе, посвященном учению свт. Тихона и И. Арндта об образе Божиим в человеке.

Света. И. Арндт, как мы знаем, не имел высокого мистического опыта, он говорит о «свете», являющемся в «ночи души», со слов И. Таулера и его непосредственного опыта за этими выражениями не стоит. С другой стороны, терминология «света» в ВВС оказывается синонимичной выражениям о «божественной беседе» и «внутреннем Слове». «Свет благодати» противопоставляется И. Арндтом «естественному свету», т.е. действию человеческих чувств: разума, воли, эмоций, памяти (ВВС 3.10). В таком случае, и «божественный свет» есть для И. Арндта скорее понятие гносеологическое, познание всех вещей в их божественном замысле, чем нечто подобное свету Фавора в опыте свт. Тихона и исихастов. Сказанное подтверждается тем, что все бытие рассматривается И. Арндтом в ВВС 4 как каскады «Света», тождественные многоступенчатой «Мировой душе», многообразным силам творческого «Слова», всепроникающим семенам «Духа».

Но свт. Тихон говорит о соединении с Богом как опыте света, о сиянии лица просвещенного Святым Духом пророка Моисея, о душе, которая «света сияние издает», имея в себе огонь Святого Духа, подобно хрустальному светильнику, несомненно, не только на основе макариевских и иных текстов, но и на основе своего опыта. Мы помним, как, по описаниям келейников, во время светоносных созерцаний просветлялось его лицо, переполнялось духовными чувствами сердце⁶²¹, по-видимому, свт. Тихон созерцал божественный свет и вне, и внутри себя. И прот. Георгий Флоровский точно назвал опыт Задонского святого воскрешением «византийских созерцаний», явлениями «Фаворского света»⁶²².

С другой стороны, свт. Тихон не проявляет знакомства с учением свт. Григория Паламы о нетварном Свете. С 1756 г. в Новгороде святитель владел греческой рукописью сочинений свт. Григория Паламы⁶²³. Рукопись эта является весьма полным сборником текстов свт. Григория, она содержит его

⁶²¹ См.: Сергиевский, Н. Святитель Тихон... С. 56-58.

⁶²² Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. С. 126.

⁶²³ Об этом свидетельствует владельческая запись самого свт. Тихона. ОР РНБ Ф. 522. Ед. 3. Форзац. См.: Салоников, Н. В. Библиотека Новгородской духовной семинарии: состав и история формирования: Дис. канд. ист. наук: Великий Новгород, 2004. С. 74.

антилатинские трактаты; сочинения против Варлаама и Акиндина; произведения о Божественном Свете⁶²⁴. Этот огромный том (869 листов) свт. Тихон оставил в Новгороде, скорее всего, в 1759 г., при переезде в Тверь. Впрочем, не исключено, что он мог увезти рукопись в Тверь, вернуть ее в Новгород в 1761 г. и окончательно с ней расстаться в 1763 г., при переезде в Воронеж. Как бы то ни было, рукопись осталась в Новгороде и в 1766 г. перешла к очередному владельцу⁶²⁵. Таким образом, в зрелые годы, при создании всех своих сочинений (кроме, быть может, элементарной Инструкции для Новгородской семинарии, 1761 г.), свт. Тихон не имел под рукой «Речений» свт. Григория Паламы. Возможно, молодой свт. Тихон просматривал эту гигантскую и весьма сложную по содержанию рукопись, но вряд ли он успел в нее вникнуть, во всяком случае, в текстах святителя не заметно богословских «пересечений» с учением свт. Григория Паламы.

г) Согласно И. Арндту, «божественный свет» является из глубины души христинина, а по макариевскому учению свт. Тихона, «Святой Дух» как «Господень свет» приходит в душу как бы извне, от Христа-Живописца, поэтому душе нужно «обратиться ко Христу... и на Него... смотреть» (ИХ § 432.3-4). Христос, тем самым, оказывается, как бы расположенным вне души, на некотором расстоянии от нее, а Святой Дух – посредником, инструментом воздействия Христа на душу. Мистика свт. Тихона, таким образом, находится в русле экстраверсионной пневматологии (Святой Дух вселяется «извне», нисходя из божественной трансцендентности), а мистика И. Арндта – в русле интраверсионной логологии (Логос обретается внутри, как имманентный душе).

Обе модели, используемые свт. Тихоном, описывают экстраверсионную мистику: и катавасис божественной благодати от Отца через Сына в Духе Святом (святоотеческая древнецерковная модель), и легко включаемая в него как часть схема вселения Сына Божия в душу Духом Святым (макариевская модель)

⁶²⁴ ОР РНБ Ф. 522. Ед. 3. Оглавление: ЛЛ. 770-774 об.

⁶²⁵ Салоников, Н. В. Библиотека Новгородской духовной семинарии: состав и история формирования. С. 74.

соответствуют снисхождению Божества из Своей трансцендентности в иноприродную Ему душу человека. Этот отчетливый теизм свт. Тихона, несомненно, отличается от пан~~ен~~теизма В. Вайгеля и И. Арндта, в котором бытие Троицы обезличено, Божество обретается в самом естестве человека (поэтому, собственно, «внешние» церковные таинства не являются необходимыми), бытие Троицы «ad intra» слишком приближено к процессам, происходящим в человеческой психике.

«Экстраверсионность» мистики свт. Тихона, тот факт, что богообщение, согласно его текстам, обретается не внутри самой души, а свыше, из божественной трансцендентности, подтверждается крещальным контекстом учения святителя о Домостроительстве Троицы: «В крещении... раждаемся духовно от Бога... сию... благодать заслужил нам Иисус Христос...; *подает* небесный Отец...; *совершает* Дух Святой» (ИХ § 27.124, ср.: §§ 390; 486).

Таким образом, духовная жизнь человека есть всецело развитие даров Крещения, эти дары «совершает» Дух Святой, поэтому Духом Святым вселяется в душу Христос в мистическом единении, Духом Святым в человеке созидаются плоды веры. Поэтому «плотнее» всего схема «подает Отец, заслуживает Сын, совершает Дух» используется в последней статье ИХ, «О утешительных плодах веры» (ИХ 2.8). Именно в этой статье данное учение приводится дважды (§§ 486; 493.9) и еще два раза (§ 27.124, § 390) – в остальных 14-ти статьях ИХ. И свт. Тихон не случайно начинает эту последнюю статью ИХ (2.8) главой о Крещении (хотя уже посвящал Крещению статью 2.2 и говорил о нем в статье 1.2), действительно, *все внутреннее богатство* христиан и *итоговые плоды веры*, являются для него плодами Крещения и «совершаются» Духом Святым в рамках Домостроительства Троицы (ИХ § 493).

По свт. Тихону, «новое рождение» входит в христианина извне, от Отца, по заслугам Христа, действием Святого Духа в Крещении (§§ 27.124; 390; 486; СД 112). Но и духовных высот человек достигает благодаря тому же Домостроительству Троицы (§ 493): Отец подает христианам духовное совершенство, Сын заслужил это обилие даров и продолжает покрывать немощи,

присущие и праведникам, Святой Дух возвращает совершенство в истинных христианах.

Свт. Тихон, таким образом, развивает экстраверсионную крещальную мистику, тогда как И. Арндт, следуя В. Вайгелю, развивает мистику имманентную душе человека, для которой Крещение не является необходимым началом духовной жизни. По И. Арндту и В. Вайгелю, «новое рождение» и единение с Богом «бьет ключом» из самой души человека, следует лишь отречься от всего постороннего.

Итак, таулеровскую логологию И. Арндта, его интраверсионную мистику «внутреннего Слова», лежащую в русле панентеизма в версии авиценнизированного августинизма, свт. Тихон полностью заменяет на патристическую пневматологию как часть теистического учения о Домостроительстве Троицы и, на этой основе, на экстраверсионную крещальную мистику Святого Духа и божественного Света.

Несомненно, противопоставление учений И. Арндта и свт. Тихона на основе схемы имманентного и трансцендентного, «интра» и «экстра», есть некое упрощение, модель (см. Ин 7:38), которая, однако, помогает осмыслить «тонкое», но весьма реальное различие двух авторов: И. Арндт слишком сближает Бога с природой человека в русле панентеизма В. Вайгеля (для которого Бог лишь в человеке становится личностным, познает себя, обретает завершенность), учение И. Арндта об откровении Бога во внутреннем мире человека граничит с утверждением самодостаточности человека; свт. Тихон же следует святоотеческому учению, согласно которому, Божество и в самой Своей имманентности миру является трансцендентным.

3.6. Язвы Христовы и духовная жизнь

Как мы убедились, догадка прот. Георгия Флоровского о сходстве опыта свт. Тихона с явлением «темной ночи», описываемым Х. де ла Круа, не подтверждается исследованием. Остается еще одно наблюдение прот. Георгия Флоровского: *«в самом его опыте мы находим... западные черты... особенная*

настойчивость и некий *импрессионизм* у Тихона, когда он говорит о... Страстях»⁶²⁶.

Автор «Путей русского богословия» не вскрывает *источники*, из которых свт. Тихон почерпнул практику размышления о Страстях, не исследует *способ* его размышления об этом предмете на основе анализа текстов святителя. Исследуем указанные два момента.

Свт. Тихон, как мы видели в § 2.5 данного исследования, в своих размышлениях о Страстях опирается на 13 и 14 главы ВВС 2. А эти главы ВВС были созданы И. Арндтом на основе текстов итальянского мистического автора Анджелы из Фолиньо. Тексты Анджелы лежат в основе глав 13, 14, 18-22, 24, 25, 27, 28, 30-33 второй книги ВВС⁶²⁷. Таким образом, свт. Тихон мог в интерпретации И. Арндта воспринять элементы учения Анджелы.

К. Брав несомненно прав в том, что И. Арндт трансформирует учение Анджелы⁶²⁸. Но суть изменения, вопреки К. Браву, не в лютеранском подходе И. Арндта, ибо лютеранство последнего, как мы видели, поверхностно, а в усилении *смысловой* составляющей «благочестия Крестных страданий» (К. Брав). Вместо *эмоционального, сострадательного, чувственного переживания*⁶²⁹ Страстей Христовых И. Арндт акцентирует иную сторону учения Анджелы. Он говорит о *смысле* Страстей как искупительного подвига Спасителя и как примера бедности, униженности и смиренного перенесения страданий⁶³⁰. Он отходит от чувственной францисканской традиции Анджелы и сближается с более трезвенной доминиканской⁶³¹, к которой принадлежал И. Таулер. И. Арндт заменяет *аффективное* восприятия Страстей на их догматическое и, особенно,

⁶²⁶ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. С. 125-126.

⁶²⁷ Weber, E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. S. 65-68.

⁶²⁸ Braw, Chr. Bücher im staube. S. 120.

⁶²⁹ Откровения блаженной Анджелы, 20-23, 28, 32, 34, 96, 100, 101, 110, 111 // История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю.П. Зарецкий. (Приложение к журналу «Средние века»). М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 402-409, 448-452, 458-459.

⁶³⁰ Braw, Chr. Bücher im staube. S. 125.

⁶³¹ Ганина Н. А. «Струющийся свет Божества» Мехтильды Магдебургской в духовном и региональном контексте эпохи // Мехтильда Магдебургская. Струющийся свет Божества. Перевод и исследования. / Автор-составитель Н. А. Ганина, пер. со ср.-верх. -нем., комм. Н. А. Ганиной. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2014. С. 283.

нравоучительное осмысление. Он не имеет видений и не ищет их, но *рационально* подходит к Страстям, размышляет о них, раскрывая их *идею, смысл, содержащуюся в Страстях проповедь*.

Страсти Христовы, по И. Арндту, в первую очередь: а) *кенозис* для *возвышения* человека; б) *оплата каждого нашего греха* (параллелизм, напоминающий идеи св. Иринея Лионского и свт. Григория Богослова о рекапитуляции⁶³²); в) дарование верующим *победы* над грехом и дьяволом; г) *пристыжение грешников*; д) *пример смирения и терпения* для христиан (BWC 2.13-14). Эти идеи раскрываются в BWC, в значительной мере, на материале Анджелы, через изображение бедности, унижения и иных страданий Христа. В тоже время, следуя Анджеле, И. Арндт рассматривает *причины* душевных и телесных страданий Христа (BWC 2.18), эти страдания как *свидетельство* нашего греха и *божественных свойств* (BWC 2.19), особенно, *любви Христовой* (BWC 2.27) и некоторые аспекты сотериологии⁶³³. Таким образом, богословие Христовых Страстей И. Арндта богаче смыслового содержания текстов Анджелы, что отмечает и К. Брав⁶³⁴. В BWC содержится *теология Страстей Христовых*, а в текстах Анджелы – в большей степени *переживание Страстей*. И. Арндт, таким образом, в своем учении о Страстях Христовых избегает эмоциональности, чувственности, «импрессионизма» Анджелы.

Иногда И. Арндт принимает необычные образы Анджелы: «приложи уста твоя ко мне, и пии з ран моих... любовь, яже з сердца Отца Моего чрез Мене проистекает» (2.27.1 T 665-666). Но как «сердце Отца» не может быть представлено чувственно, так и «сердце Христа» и текущая из «сердца Отца» через «раны Христа» «любовь» не могут здесь пониматься физически или как визионерный опыт, но скорее, в согласии с И. Таулером (BWC 3.9.7; 3.13.3; 3.19.4; 3.23.4) и доминиканской традицией, как символ божественной любви, ради которой христианин терпеливо переносит испытания. К. Брав подметил, что в

⁶³² Иларион (Алфеев), епископ. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. С. 403.

⁶³³ Braw Chr. Bücher im staube. S. 104-122.

⁶³⁴ Braw Chr. Bücher im staube. S. 129.

почитании «ран» или «язв» Христа И. Арндт учится именно у *богословствующего* И. Таулера, а не у *сострадающей* Анджелы⁶³⁵, думается, что и в целом «Страсти по Анджеле» он интерпретирует по И. Таулеру.

Вайгелиано-таулеровская линия уподобления страдающему Христу для последующего погружения в Его Божество (BWC 3.19.4 и переход от «размышления» о Страстях в BWC 2.11-25 к «вкушению» божественных свойств Христа в BWC 2.26-43) «спрятана» в BWC так, что на передний план выступают понимание «страстей», «ран», «язв» как явление любви Бога, привлекающей человека к подвигу ответной любви. Поэтому К. Брав делает вывод, что И. Арндт гораздо сильнее И. Таулера акцентирует понимание «ран» Христа как проявления любви и милости Бога⁶³⁶. Точнее было бы сказать, что И. Арндт 1) сокровенно проводит вайгелиано-таулеровское учение о соединении с «внутренним Словом» посредством уподобления терпению Христа, 2) акцентирует общехристианское (и таулеровское) понимание «ран» Христовых как символа любви Божией и 3) рассматривает «раны» Христа как символ Его искупительных заслуг в контексте, напоминающем лютеранское учение об оправдании через веру (1.8.16 Т 73). Но эта квазилютеранская линия, в действительности, является общехристианским учением: лишь уклонение от греха, по И. Арндту, позволяет получить прощение грехов посредством «ран» и Страстей Христа.

Свт. Тихон Задонский следующим образом рецепирует учение И. Арндта о Страстях Христовых, в котором сплавлены выражения и идеи Анджелы и И. Таулера.

А) Свт. Тихон, в отличие от францисканской мистики и подобно И. Арндту, сосредоточен не на *ярких впечатлениях* от созерцания Страстей Христовых, не на вызываемых Страстями *эмоциях*, а на *их смысле*, поэтому приписываемый святителю прот. Георгием Флоровским *импрессионизм* не находит подтверждения в его базовых текстах о Страстях.

⁶³⁵ Braw Chr. Bücher im staube. S. 120.

⁶³⁶ Braw Chr. Bücher im staube. S. 121.

Так в главе «О почитании страстей Христовых» (ИХ 2.4.3, §§ 343-347) изображение Страстей насквозь проникнуто комментарием: *Кто и ради чего терпел каждую Страсть* (§ 343). Через весь этот текст, созданный на основе ВВС 2.13-14,18, проходит ряд антитез, созданных по образцу антитез И. Арндта, заимствованному последним у Анджелы: не было места Тому, Кто наполняет небо и землю (ср.: ВВС 2.13.6, Анджела, п. 250), повиновался ради нас непослушных, клеветы претерпел, чтобы нас от клеветы дьявольской защитить (антитетоны, ср.: ВВС 2.13.5, Анджела, п. 250⁶³⁷). В § 344 свт. Тихон говорит о почитании Страстей как подвига Искупления, за который нужно быть благодарным, в § 345 – о том, что заслуги Христовы каждый христианин должен благодарно усваивать себе (ср.: ВВС 2.2.1,5-6; 1.26.4, Платон (Левшин), 2.23). Свт. Тихон находит подтверждение этого учения у свт. Иоанна Златоуста: «Всяк... должен Христу благодарить, колико *аще бы и тебе ради единого пришел*»⁶³⁸. Человек, полный такой благодарности, возлюбит Христа и сотворит Его заповеди. В § 346 речь идет о том, что Страсти почитаются 1) верой в посредничество Христа, б) всегдашней памятью всего Домостроительства нашего спасения (в том числе через Евхаристию и иконографию Страстей и прочих церковных праздников), 2) благодарным хвалением, пением и славословием «нового чуда»: Бог во плоти явился, Господь славы пострадал за рабов Своих⁶³⁹, 3) устным исповеданием «распятого Бога» и славы Его в антитезах, описывающих вновь всю картину Домостроительства. В пунктах 4) и 5) § 346 свт. Тихон смещает акцент: избеганием греха, принесшего страдания Спасителю, и последованием Христу и Его Слову почитаются не Страсти, а «Сын Божий, пострадавший за грехи наша», как «Любитель», «Благодетель», «Искупитель», «Учитель», «Пастырь», «Вождь», «Царь» (ср. ВВС 2.1.7,9). В § 347 говорится о том, что «почитание пришествия и страданий Христовых» несовместимо с

⁶³⁷ Откровения блаженной Анджелы. С. 478-479.

⁶³⁸ Бес. на посл. к Гал. 2:20. Характерный для свт. Тихона пример, когда он находит для «западного» учения о личном усвоении верующим заслуг Христа аналог в учении Восточного Отца. См.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. X. С. 772.

⁶³⁹ Свт. Тихон приводит здесь и литургическое свидетельство: «приидите, возрадуемся Господеву, настоящую тайну сказующе» (Навечерие Рождества Христова, ИХ 1875, С. 345).

греховной жизнью, что почитание «Креста Христова» невозможно без христианского подвига.

Таким образом, почитание Страстей Христовых, по свт. Тихону, не есть возгревание эмоций и описание впечатлений, а насквозь проникнутое смысловым содержанием учение, это именно *теология* Страстей, а не францисканское *переживание* Страстей. И в этом свт. Тихон ближе к И. Арндту, И. Таулеру и монахам-доминиканцам, чем к Анджеле, Бернарду Клервоскому и францисканской традиции. Таким образом, в творчестве свт. Тихона налицо отличие от западного (особенно, францисканского) почитания Страстей Христовых, которые нередко столь привлекают западных мистиков, что они «погружаются» в «океан» эмоций и впечатлений, отрываясь от трезвого догматического сознания⁶⁴⁰.

Б) Свт. Тихон всегда рассматривает Страсти Христовы в контексте *всего Домостроительства* спасения и подчеркивает *славу Распятого*, тем самым, он всегда почитает Страсти через прославление *Личности* Распятого Господа и Его спасительного подвига как *единой Тайны*, «нового чуда» (ИХ § 346). В отличие от Анджелы, И. Арндта, западной практики, свт. Тихон, как мы видели, уравнивает созерцание Страстей богословием славы Распятого, более того, Страсти Христовы он рассматривает в контексте славы, величия, всемогущества Богочеловека. Свт. Тихон, таким образом, раскрывает библейское учение: «Господа славы распяли» (1 Кор 2: 8). Этот локус Писания отсутствует в ВВС, но у свт. Тихона он присутствует в виде цитаты или аллюзии в ИХ семь раз (в ИХ 1 – 1 раз, ИХ 2 – 6) и еще четыре раза в позднейших текстах (ПК – 1, НХ – 1, СД – 2).

Таким образом, для свт. Тихона важен Сам «Господь славы», для И. Арндта – Его терпеливое поведение, ведущее к теософскому знанию. В целом же, в подходе к размышлению о Страстях свт. Тихон оказывается типичным

⁶⁴⁰ К. Ру признает «догматическую проблематичность» «полного воображения» Страстей Христовых в форме стигматов, которого добивались западные мистики, т.к. человек не способен воспроизвести уникальный подвиг Спасителя. Ганина Н. А. добавляет, что католическая аскетика XII-XIII вв. потеряла критерии подлинности мистического опыта. См.: Ганина Н. А. «Струющийся свет Божества» Мехтильды Магдебургской в духовном и региональном контексте эпохи. С. 280.

представителем христианского Востока, а не Запада, различие которых в методе созерцания Страстей Спасителя сходным образом отмечают митр. Каллист (Уэр)⁶⁴¹ и С. С. Аверинцев: «Страдание Христа есть Его победа»⁶⁴².

Тексты свт. Тихона *подтверждают* наблюдения этих ученых: учение Задонского святителя напоминает древнюю традицию, представленную творчеством Мелитона Сардского, опосредованно воспринятым литургическими текстами Восточной Церкви⁶⁴³. В этой традиции Таинство Страстей и Воскресения праздновалось как единая Пасха в единую ночь⁶⁴⁴. Домостроительство спасения человечества как нераздельная тайна созерцается свт. Тихоном в исполненном славословия предстоянии Личности Христа.

В) Действительно, если И. Арндт отстраняется от чувственно-эмоциональных и интимно-личностных пассажей Анджелы ценой тонкого, иногда почти неуловимого, обезличивания Христа, сведения Его к принципу человеческого поведения, то свт. Тихон, сохраняя и углубляя арндтовское богословие Страстей, в тоже время, предстоит Христу с глубоко личностным к Нем отношением. Такое «предстояние» Кресту и Страстям мы встречаем у свт. Тихона, в частности, в ИХ § 297.2 («постоим еще, христианине, на Голгофе пред Христом», ср.: § 338), это – один из двух (§§ 297.2; 343) редких в творчестве свт. Тихона текстов, где Страсти рассматриваются отдельно от всего Домостроительства. Впрочем, в § 297.2 Задонский мыслитель верен себе⁶⁴⁵: а) Страсти Христовы рассматриваются в *богословском* ключе как источник благодати Крещения; б) каждое созерцание (Гефсимания, Суд, Голгофа, Гроб и т.д.) осмысливается в том же *богословском* русле как лицезрение еще одного искупительного подвига Христа; в) каждое созерцание представляет собой не визионерный опыт, а интерпретацию библейских текстов, Страсти Христовы, тем

⁶⁴¹ Каллист (Уэр), митр. Православная Церковь / Пер. с англ. М.: Издательство ББИ, 2012. С. 234-235.

⁶⁴² Аверинцев С. С. Образ Иисуса Христа в православной традиции // Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Связь времен. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 154-156.

⁶⁴³ Дунаев А. Г. Наследие Мелитона Сардского в контексте раннехристианской и византийской культуры: диссертация ... кандидата исторических наук. Москва, РАН Институт всеобщей истории, 2000. С. 102-103.

⁶⁴⁴ Аверинцев С. С. Образ Иисуса Христа в православной традиции. С. 154-156.

⁶⁴⁵ Богословие § 343 мы рассмотрим чуть ниже (пункт Д).

самым, сквозным образом изображаются с помощью библейских цитат; г) Христос созерцается в духе восточного христианства как распятый «Господь славы» (дважды встречаем локус 1 Кор 2: 8 в § 297.2); д) Страсти Христовы сквозным образом изображаются как созерцание Тайны нашего спасения в Лице Богочеловека в терминах *богословских* (рациональных) и *библейских*, без физических подробностей Страстей, без чувственных и чрезмерно эмоциональных элементов. е) Впрочем, эмоциональная сторона восприятия Страстей не чужда свт. Тихону, но эмоция у него *умеренна*; святитель полон *любви* ко Христу, *удивления* и *восхищения* перед «новой тайной» Домостроительства спасения, но его эмоция растворена всегда *светом догматического и нравоучительного разума* и далека от сострадающего терзания. У Анджелы, в отличие от свт. Тихона, мы встречаем именно *импрессионизм*, описание *переживаний экстраординарных впечатлений от подробностей встречи* со страдающим Христом, *смысл* Страстей вытесняется на задний план яркостью впечатлений и эмоции, как покидают Анджелу при этом и телесные силы.

Г) В единичном визионерном опыте, передаваемом со слов свт. Тихона его келейником, имеют место некоторые подробности, напоминающие западный опыт: «Увидел... Христа, всего ураненного, всего уязвленного... окровавленна»⁶⁴⁶.

В сочинениях святитель не описал этот опыт, его *единичность* сама по себе напоминает опыт восточный: в русле восточной традиции видение Креста и Страстей Христовых описывается как единичный экстраординарный опыт, тогда как в Западной мистике может приобретать повседневный характер. Историк западно-европейской мистики К. Ру говорит о католической мистике XII-XIII в.: «Экстазы... длятся часами и днями или следуют во множестве через короткие промежутки, что *противоречит всему опыту Отцов и монахов-богословов*»⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 23-24.

⁶⁴⁷ Цит. по: Ганина Н. А. «Струющийся свет Божества» Мехтильды Магдебургской в духовном и региональном контексте эпохи. С. 280.

Действительно, в жизни Восточных Отцов явления страдающего Христа имели место как уникальное событие. Так авва Пимен однажды в исступлении оказался на том месте, где «при Кресте стояла Богоматерь Мария и плакала»⁶⁴⁸. И авторитетному старцу Иосифу Исихасту однажды явился Христос на Кресте⁶⁴⁹. Свт. Тихон, как и Иосиф Исихаст, в качестве более обыкновенного мистического опыта описывает не явление страдающего Христа, а, как мы видели, самодвижное размышление о божественных свойствах и делах Домостроительства спасения на библейской основе, где Страсти становятся одним элементом картины Промысла (§ 428.5).

Для свт. Тихона явление страдающего Спасителя есть *необыкновенный опыт*, который он а) не стремится сообщить широкому кругу читателей, б) не кладет в основу методики размышления о Страстях Христовых. Свт. Тихон пережил явление страдающего Христа в 1770 г., либо во время создания, либо незадолго до создания §§ 297, 343-347, т.е. разделов ИХ 2, посвященных размышлению о Страстях Христовых (ИХ 2 завершена в 1771 г.). Уникальное видение, несомненно, могло лишь усилить внимание святого к этой теме. Однако, и в указанных местах ИХ 2 и в позднем СД 108 свт. Тихон размышляет о Страстях исключительно в *библейском, вероучительном и нравоучительном* русле, не проявляя следов визионерного опыта, тем самым, не описывая личных впечатлений и эмоций от своего видения, чем его методика принципиально отличается от западного восприятия Страстей и западного подхода к их описанию.

Д) В ИХ §§ 297.2; 343 свт. Тихон, на первый взгляд, выделяет Страсти Христовы в отдельную тему, но это не совпадает с западным чрезмерным обособлением Страстей. Но в ИХ § 297.2 учение о Страстях является частью

⁶⁴⁸ Древний патерик. Гл. 3. О Сокрушении, 30. С. 23.

⁶⁴⁹ Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений. Письмо 37. С. 163. При этом и уникальный опыт преп. Василиска Сибирского согласуется скорее с опытом Восточного монашества, чем с францисканской мистикой, поскольку видения им Христа, напоминающие западный опыт, все же не становятся повседневными и преобладающими, но постоянно чередуются с иными действиями благодати, что вполне соответствует учению Макариевского корпуса (Беседы 8.2; 18.7-9; 26). См. Зосима Верховский, преп. Творения. С. 165-191, 194-198 (особенно, С. 176-177, п. 53).

богословия Крещения, а изображение страстей в § 343 не остается изолированным, поскольку уже в § 346 почитание Страстей включается в славословящее созерцание всего земного подвига Христа. Таким образом, в ИХ преобладает целостный восточный подход к почитанию дела Христа и Его Личности. Этот подход преобладает при написании беловика ИХ (1770-71), в то самое время, когда свт. Тихон сподобился явления страждущего Господа. Исходя из этого, можно твердо сказать, что свт. Тихон был чужд «импрессионизма» (прот. Георгий Флоровский), эмоционального и «натуралистического» подхода к восприятию Страстей Христовых. В позднейшем творчестве, в ПК, ПП, НХ, КНС, СД святитель никогда не выделяет Страсти Христовы в отдельную тему, всегда размышляя о них в целостном контексте Домостроительства спасения.

Е) Наконец, рассмотрим, не имел ли свт. Тихон, кроме богословской методики почитания Страстей, вторую, сугубо личную, методику, чем-либо напоминающую западную практику? Так в черновике § 421 ИХ читаем: «Какая твоя язва так велика и смертоносна есть, которую бы язвы Его не исцелили, когда их верою к себе приложиши?»⁶⁵⁰. Необычная терминология «приложения» к себе «Христовых язв» не есть ли след такой методики?

Контекст приведенного пассажа представляет собой учение о прощении грехов человека через веру в Искупителя: «Тебе ли не исцелит Христос... когда на Его верою сердечною возриши»⁶⁵¹. Здесь налицо арндтовское влияние: «Егда... взирает верою на распятого Иисуса и кровави язвы («blutige Wunden», S. 80) Его... тогда вси ему грехи отпускаются» (1.8.16 Т 73, ср.: 2.1.1 Т 424; 3.19.4 Т 1106).

Свт. Тихон опирается на способ размышления о язвах Христовых И. Арндта. Этот метод, как мы видели, есть модификация учения И. Таулера, усиливающая «оправдательное» значение «язв» и Страстей Христовых. Как мы видели, этот взгляд, напоминая лютеранское учение, является в действительности общехристианским: раны Спасителя, в частности, свидетельствуют о Его любви и

⁶⁵⁰ ОР РГБ Ф. 609 К.1. Д. 04. Л. 87.

⁶⁵¹ ОР РГБ Ф. 609 К.1. Д. 04. Л. 86 об.

символизируют само Искупление как *источник всех благ*, получаемых через Искупителя. Вспоминая раны Христа, верующий утешается тем, что, благодаря Его искупительному подвигу, любой грех может быть прощен, а изливаемая вследствие Искупления любовь и благодать Бога способны утешить Его страсти и соединить с возлюбленным Христом. Но искупительные язвы Христовы приносят пользу лишь творящему плоды покаяния, в чем И. Арндт расходится с лютеранством, и свт. Тихон принимает его точку зрения (см. наш § 1.4).

Таким образом, размышление о язвах Христовых в черновике § 421 ИХ является, как обычно у свт. Тихона, нравственным приложением догмата Искупления и не содержит элементов нетрезвого фантазирования. Здесь нет «импрессионизма», «впечатлений», все наполнено согревающим сердце *смыслом*.

Однако, свт. Тихон не «пропускает» пассаж о язвах Христовых в беловик ИХ. В черновике имеем: «Какая твоя язва так велика и смертоносна есть, которую бы язвы Его не исцелили, когда их верю к себе приложиши?». В беловике остается: «Какая твоя язва так велика есть, которую бы Он не исцелил?» (§ 421). Вероятно, святитель осознавал, что арндтовская лексика «ран Христовых» не характерна для Православной Церкви, и исключил ее из ИХ, чтобы не смущать православных читателей западной терминологией. Но размышления о язвах Христовых как символе любви Божией и примирения с Богом были, по видимому, *столь близки* святителю, что он продолжал их практиковать до конца своих дней. Об этой практике свидетельствует единичное появления темы «язв Христовых» в позднем его тексте: «Сокрывайся верю в пресвятых язвах Христовых. Се есть град убежища... от гнева Божия!» (СД 55, середина 1778 г.).

Здесь мы вновь встречаемся с *богословием* язв Христовых, но не с деятельностью воображения, не с культивированием эмоций. В СД 55 с помощью диалектики Закона и Евангелия, гнева Божия и милости Божией, лишь подчеркивается *смысл* учения о язвах Христовых как знаке нашего искупления. Собственно, это есть версия богословия Закона и благодати св. апостола Павла (Рим 3: 19, 21-26), сформулированная свт. Тихоном на основе идей И. Арндта, Платона (Левшина), а значит и Феофана (Прокоповича), но осмысленная

Задонским святителем, как мы видели, в строго православном ключе. В приведенном тексте свт. Тихон называет язвы Христовы «городом убежища», что является его оригинальной комбинацией выражений ВВС (1.21.17 Т 203; 3.13.3 Т 1079-1080; 3.19.4 Т 1106).

Отметим следующее: 1) свт. Тихон с 1764 г. по 1778 г., на протяжении всего творческого пути интерпретирует и комбинирует мысли И. Арндта, что говорит о глубоком усвоении им образности и идей последнего; 2) свт. Тихон практикует до конца своих дней размышление о язвах и Страстях Христовых в русле нравственного приложения христианских догматов; 3) он не воспринимает в ВВС ни вайгелиано-таулеровские оттенки мысли, связывающие раны Христовы с парадигмой самоумерщвления, ведущего к «погружению» в Его Божество, ни, тем более, «импрессионизм» Анджелы из Фолиньо, нейтрализованный уже И. Арндтом, но практикует богословское размышление, согревающее сердце; 4) богословие язв и Страстей Христовых в творчестве свт. Тихона является богословием милости Божией и, в частности, методом борьбы с помыслами отчаяния, т.е. соединением восточной аскетики Макария и «Лествицы» с западной терминологией, но не с западной духовной практикой. Борьба с помыслами отчаяния, как мы видели, имевшая место в подвиге святителя, обращала его внимание на богословие милости Божией апостола Павла и в этом библейском русле на согревающее сердце богословие Язв и Страстей Христовых.

Ж) У свт. Тихона отсутствует имеющее место у Анджелы телесное разгорячение, наслаждение, изнеможение, расслабление при созерцании Страстей Христовых. В момент единичного визионерного опыта он падает на колени перед «ураненным» Спасителем с сознанием своего недостойнства. Два признака: покаянное чувство и сохранность физических и душевных сил – свидетельствуют о несомненно трезвенном, не помраченном неумеренными аффектами, опыте.

Итак, святитель Тихон как «Страстей Спасителей любитель»⁶⁵² значительным вниманием к этому предмету напоминает западных христиан, но

⁶⁵² Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 23.

его метод размышления о Страстях и язвах Христовых не имеет специфических западных черт, но находится в русле православного богословия и восточной аскетики.

3.7. Язык человеческий

Следующим структурным элементом⁶⁵³ учения свт. Тихона является тема человеческого слова («языка человеческого»). На первый взгляд, глава ИХ 1.1.2.2 «О языке человеческом» посвящена только этике: рассмотрению грехов, которые человек совершает языком, однако, здесь присутствует и «богословие языка» как продолжение «богословия сердца» (ИХ § 39)⁶⁵⁴.

По свт. Тихону, «слово сердца» должно стать «словом уст»: пастыри должны сначала усвоить пищу Слова Божия сердцем и разумом (НХ 53.5; ИХ § 451), «углубить» его в свое сердце (ИХ §§ 16; 27.73), а лишь затем из глубины сердечной преподать пастве. Имеет место непрерывность: Слово Писания становится Словом разума и сердца, а затем – словом уст человеческих.

Образы Слова Божия как усваиваемой пищи свт. Тихон черпает у И. Арндта: «Подобает... оной пищи, Божиему слову, в тело твое обратиться» (2.4.7 Т 467). В этом выражении И. Арндта скрыта теософская концепция (восходящая к В. Вайгелю и Парацельсу): «стать телом» человека Писание не может, лишь «внутреннее Слово» способно изнутри человека, без всякого посредства, сообщить ему *небесную телесность* (см. следующую главу). Но можно понять И. Арндта и в том смысле, что содержание Писания должно быть глубоко усвоено человеком и воплощено в его нравственной жизни, свт. Тихон именно так, в православном ключе, понимает ВВС 2.4.7. По учению святителя, Слово Писания становится «духовным соком и кровью», духовной пищей души, т.е. фактически «внутренним Словом»: «душа... погибает, когда... слово в духовный ея сок и кровь не обращается» (ИХ § 370, ср.: ИХ § 15).

⁶⁵³ Напомним, учение о богопознании свт. Тихона в ИХ 1.1 содержит следующие разделы: Слово Божие (1.1.1.1), мудрость (1.1.1.2), сердце (1.1.2.1), язык (1.1.2.2), т.е. 1) Слово Писания, 2) Слово Божие, воплощаемое в деятельности разума и воли, 3) Слово Божие в сердце человека, 4) Слово уст человеческих.

⁶⁵⁴ Ср.: «Слово человеческое есть свидетель сердца человеческого» (СД 120.1).

Если И. Арндт, как мы видели, обесценивает Писание и отрывает его от внутреннего мира человека, то слово человеческое он тем более обесценивает. Поэтому он ни слова не говорит в ВВС о значимости пастырской проповеди или христианского наставничества, критикует основную часть современной ему христианской литературы как ведущей к спорам и разделению (ВВС 1.39.3,5), но превозносит слово сокровенной мудрости, познаваемой не из Писания, но непосредственно от Духа Святого (эзотерическое слово)⁶⁵⁵.

В учении свт. Тихона, напротив, соблюдается *непрерывность* перехода Слова Писания в Слово сердца и Слова сердца в Слово человеческих уст. Усвоенное пастырем учение Писания становится через слово проповеди «алчущим людям духовной трапезой» (НХ 53.5) «на пользу слышателей» (ИХ § 451). В силу непрерывного перехода, свт. Тихон высоко ценит духовное «слово уст» как явление сопоставимое с Писанием. Поэтому, согласно святителю, не только Писание и совесть совместно обличают человека (общее учение свт. Тихона и И. Арндта), но роль Писания в этой паре может играть слово проповедника (ИХ § 472.3), что характерно для свт. Тихона, но отсутствует в ВВС.

Пастырское слово и есть сеяние Слова Божия, поэтому свт. Тихон призывает «углублять тое в сердцах» в терминологии тождественной своему учению (ИХ §§ 16; 27.73) об «углублении» в сердце слова библейского (ИХ § 472.1). Святитель представляет Слово Писания и слово пастыря единым целым (ИХ § 27.127). Слово Божие, по учению Задонского мыслителя, сохраняет святость и силу, аналогичную святости Причастия, не только «на входе» в сознание человека, но и «на выходе», на устах проповедника: через эти уста «слово Господне течет и славится» (ИХ § 333), эти уста должны быть поэтому нравственно чистыми (ИХ §§ 369.4; 371.3). Тем самым, пастыри есть преемники апостолов в проповеди Слова Божия (ИХ § 471.2), сила их слова столь велика, что

⁶⁵⁵ См.: Письмо к И. Герхарду «De Studio» от 15 марта 1603 г. Schneider, H. Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum». Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 202.

разрушает царство дьявола и вводит души в царство Христово (§ 471.8)⁶⁵⁶. Пастыри, подобно ученикам апостолов, хранят и передают *апостольское предание* (ИХ § 471.10).

Согласно свт. Тихону, пастыри должны *хранить предание*, т.е. «опасно держаться Божия Слова», хранить апостолами «преданное учение», «преданные заповеди», «проповедовать слово». Предание в приведенном контексте совпадает со Словом Божиим и учением апостолов, т.е. снова со Словом Божиим. Пастыри Церкви проповедуют это Слово, а значит хранят Предание. Но это происходит лишь тогда, когда учение пастырей согласно Писанию (ИХ § 472.2) и учению Отцов Церкви: «должно им (пастырям – и.Г.) учиться из книг *пророческих, апостольских и богоносных отец*» (§ 471.9). Отцы и учителя Церкви являются истинными толкователями Писания, помогают нам правильно его усвоить (ИХ § 319; ПК 32; СД 25; 120.1).

В ряде мест свт. Тихон, как мы видим, ставит Писание, патристические и литургические тексты в один ряд, представляя их как единое Слово Божие (ПК 5, ср.: ИХ §§ 312; 400.4; 404.3; 413). В других пассажах он уточняет, что патристика и литургическое слово являются продолжением и интерпретацией Писания. И если, согласно свт. Тихону, слова любого пастыря, согласные Писанию и учению Отцов, есть проводник Слова Божия (ИХ § 472.2), то, тем более, патристическое и литургическое слово едино со Словом Божиим и сообщает его людям: «Тако *пророки, апостолы, пастыри и учителя церковны... говорят*» (СД 66, ср.: СД 25).

Свт. Тихон даже прямо рассматривает наряду с Писанием и патристику как инструмент, через который Христос говорит с нами: «Послушаем... *пророков, апостолов, учителей церковных, паче же Самого Христа Бога, чрез них нас поучающаго*» (ПП 12.5).

Это логично, для свт. Тихона слово любого проповедника есть продолжение Слова Божия, тем более, слово Святых Отцов является таким разъяснением

⁶⁵⁶ Учение о силе пастырского слова свт. Тихон находит у св. Златоуста (Псевдо-Златоуста, т.к. Беседа на 51 Псалом приписывается святителю): «Проповедник истины словом... людей спасает, так напротив клеветник... словом премногих губляет» (Бес. на Пс 51, см.: ИХ § 92 = ПП 20). Иоанн Златоуст, святитель. Творения. Т. V. С. 670.

Писания, которое едино с Писанием по содержанию и вдохновлено Самим Христом. *Слово Божие*, таким образом, есть *единое содержание Предания*, содержащееся в Писании, церковной проповеди, патристике, литургических текстах.

В тоже время, не только святоотеческие, но и иные христианские сочинения, согласные Писанию, святитель ставит рядом с Писанием как его продолжение, разъяснение для удобства усвоения верующими (ПП 19; ПП 35.1). И не только патристическое, литургическое, пастырское слово, но и слово мирянина способно стать «душевной милостыней» (ИХ § 258.6). И слово простолюдина может быть носителем божественной мудрости (ПК 68.3). Сам свт. Тихон неоднократно получал духовное вразумление и врачевство через простолюдинов: монахов Аарона и Феофана, мирян Космы Студеникина и Каменева⁶⁵⁷. Он знал, что простолюдины-мудрецы не ищут всеохватного знания, как теодидакты И. Арндта, но умудрены свыше за отсутствие лукавства и нравственную жизнь: «на тесном пути *простосердечие и слово, сердечному помышлению согласное*» (СД 152).

Так свт. Тихон закладывает основу для богословия мирян: Слово Писания Задонский святитель считает, согласно свт. Иоанну Златоусту, необходимым для всех христиан, это Слово и простолюдин может посредством нравственной жизни сделать мудростью своего сердца (как бы «внутренним словом») и словом своих уст, «благодатию Божиею и любовью растворенным» и «созидающим ближнего» (ИХ § 258.6). Слово Божие, не теряя своей благодатности и сакральности, непрерывно переходит в слово человеческое, оказывается соразмерным речи простых людей, способным содержаться в ней.

Из опыта свт. Тихон знает, что Бог просвещает не только пророков и апостолов, и призывает Его помощь при написании сочинений (ПК 70). В

⁶⁵⁷ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова // ПСС. Т. V, С. 12, 17, 57-58. Сергиевский. Н. Ф. Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец. С. 71-72.

творчестве свт. Тихона, действительно, имело место божественное вдохновение⁶⁵⁸.

Таким образом, по учению свт. Тихона, Слово Божие, хотя и возвышается над всеми человеческими речами, может адекватно выражаться, содержаться и являть свою силу в слове человеческом: святоотеческом, литургическом, пастырском, даже простонародном, если оно глубоко усвоено умом и сердцем говорящего или пишущего.

В отличие от И. Арндта, сосредоточенного на сокровенной мудрости «внутреннего Слова», обретаемой немногими, свт. Тихон а) уделяет значительное внимание учению о человеческом слове (ИХ 1.1.2.2), б) высоко ставит слово человеческое как способное выражать Слово Божие и Премудрость Божию; в) дар сердечной мудрости и мудрого слова рассматривает не как удел теософской элиты, а как доступный любому добродетельному христианину.

Итак, мы вновь видим (ср.: §§ 2.3-4 данного исследования) народность и даже кафоличность учения свт. Тихона. Он не только пишет для всего народа, всей Церкви, но сознает весь народ церковный и каждую его часть, каждого индивида, способным быть носителем христианской мудрости. И. Арндт же, не оставляя без внимания назидание всей паствы, острие своего таланта направил на разработку сокровенной доктрины, вполне понятной лишь узкой группе избранных, поэтому трудно говорить о его народности и кафоличности.

3.8. Писание и Предание

Понимание взгляда свт. Тихона на соотношение Слова Божия и слова человеческого останется неполным, если оставить без внимания его учение о церковной вере. В сочинении «О вере»⁶⁵⁹ свт. Тихон доказывает истинность Слова Божия, в частности, примером исполнения слов Христа и непоколебимости Его Церкви: «Сказал, что церкви Его врата ада не одолеют. Тако и есть... основана

⁶⁵⁸ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 20-21.

⁶⁵⁹ Сочинение «О вере» никогда не издавалось как отдельное, но всегда включалось издателями в «Письма посланные» (ПП 2-5 = В 1-4). См.: Гавриил (Мельников Д. В.), иеромонах. Забытые рукописи Св. Тихона Задонского (к истории вновь обретенного рукописного фонда) // Христианское чтение. 2017, №3. С. 46-47.

на камени. Камень же есть Христос» (ПП 2 = В 1). Затем на основе подтвержденной истинности Писания он раскрывает догматы: «Писание... научает, что Бог Триипостасный сотворил мир... из ничего... *Так и есть...* Тако *вся святая церковь верует и исповедует...* искушение в мыслях... *мечем слова Божия и верою православную церкве святыя отгоняй*» (ПП 2 = В 1, ср.: ПП 6).

Свт. Тихон говорит 1) о тождественности учения Писания и веры Церкви; 2) о Писании как основании церковных догматических формулировок⁶⁶⁰; 3) о Писании и вере Церкви как двуединой основе для отражения злых помыслов, в какой-то мере уравнивая Писание и веру Церкви; 4) о Писании как основании веры Церкви. 5) В тоже время, учение ПП 2.1 о непоколебимости Церкви, основанной на Христе, в сопоставлении с учением ПП 2.2-11 (параллель между учением Писания и верой Церкви) дает тонкий оттенок мысли: не только вера Церкви основана на Писании, но и учение Писания удостоверяется верой Церкви, поскольку первое во всем совпадает со вторым, а Церковь непоколебимо стоит на Камне-Христе. 6) В тоже время, вера Церкви есть критерий истинного понимания Писания: «Веруй во всем так, как святая церковь верует. Сей есть путь безопасный» (НХ 22).

Свт. Тихону знакомо понятие, близкое к *consensus patrum*: «общее святых отец и учителей церковных разумение» (ИХ § 278). Не удивительно поэтому, что свт. Тихон говорит о вере Церкви, общецерковном «правиле веры», соборном разуме, который основан на Писании, толкует Писание, но и служит критерием точного понимания Писания.

Из учения святителя о слове человеческом и вере Церкви следует, что он рассматривает Писание, богослужение, христианскую проповедь, письменность и веру Церкви (общецерковное сознание) как единое целое, четыре последних основаны на Писании и являются продолжением и раскрытием Писания. В тоже время, веру Церкви свт. Тихон поставляет критерием истинного понимания

⁶⁶⁰ «Он бысть нам премудрость от Бога, правда же и освящение, и избавление» (1 Кор 1: 30). *Откуда* от церкви Своей называется, и исповедуется, и веруется един Искупитель, Избавитель и Спаситель мира» (ПП 2.7 = В 2.7).

Писания и даже, как будто, удостоверением учения Писания (последний оттенок в ПП 2 еще трудноуловим). Итак, свт. Тихон соединяет в одно целое *учение Писания и общецерковное сознание*, последнее формируется на основе первого, но, в тоже время, не растворяется в нем, а становится *особой величиной*, определяющей истинное понимание Писания.

На основе сказанного мы можем констатировать неточность суждения Г.-Д. Дёпмана, отмечавшего отсутствие темы Предания в творчестве свт. Тихона как сближение с «лютеранской» позицией И. Арндта⁶⁶¹. Действительно, 1) акцент свт. Тихона на Слове Божиим объясняется не только влиянием ВВС, «школы» Прокоповича и катехизиса Платона (Левшина), а также личной практикой, но имеет у свт. Тихона и святоотеческие корни (см.: § 2.2 данного исследования). 2) Свт. Тихон, не развивая тему Предания Церкви эксплицитно, придерживается имплицитно концепции «Предания 1» в терминологии А. Маграта⁶⁶², т.е. «традиционного способа толкования Писания в сообществе верующих»⁶⁶³, содержащегося в патристических, литургических и иных церковных источниках. 3) И. Арндт, в отличие от свт. Тихона, не следует общепринятому святоотеческому толкованию Писания, «традиционной вере», но избирает авторов, считающихся в теософских кругах (парацельсистов, вайгелиан и др.) прямыми глашатаями Святого Духа. Таким образом, И. Арндт придерживается спиритуалистской концепции «Предания 0» (в терминологии А. Маграта⁶⁶⁴): теософ получает откровение напрямую, традиция не нужна. Впрочем, это не мешает спиритуалистам создать эзотерическую традицию, которой И. Арндт и следует. 4) Неявно сближаясь с концепцией «Предания 1», свт. Тихон только на первый взгляд согласуется с лютеранским подходом, признающим «коллективное

⁶⁶¹ Döpmann H.-D. Johann Arndt und Tichon von Sadonsk «Über das wahre Christentum» // Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung. Helsinki, 1992. S. 26.

⁶⁶² В терминологии Алистера Маграта, развивающего концепцию Х. А. Обермана. См.: Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса: Одесская Библейская Школа «Богомыслие», 1994. С. 168-170, 179-182.

⁶⁶³ Маграт, А. Богословская мысль Реформации. С. 169.

⁶⁶⁴ Маграт, А. Богословская мысль Реформации. С. 179.

суждение патристической эры» в области основных догматов⁶⁶⁵. Сам М. Лютер задает основную тенденцию протестантизма давать индивидуальному сознанию слишком большие права: «Христос... власть судить учения... передает... каждому отдельному человеку и всем христианам в общине»⁶⁶⁶.

Свт. Тихон, напротив, однозначно отдает первенство разуму Церкви: «Веруй... как святая церковь верует. Сей есть путь безопасный» (НХ 22).

5) В позднем учении свт. Тихон отчетливее раскрывает интуицию церковной веры, преодолевая ограниченность теорий «Предания 1» (см. выше) и «Предания 2», т.е. Предания как дополнительного по отношению к Писанию источника Откровения⁶⁶⁷.

Чтобы это увидеть обратим внимание на развитие мысли свт. Тихона в этом вопросе. Тема веры Церкви в ИХ не выражена, но появляется впервые в ПП 2-5 (= В 1-4) и ПП 6, близких по времени создания к ПК (1774-75 гг.)⁶⁶⁸. В ПП 2-6, как мы видели, святитель постоянно ставит Писание и «веру Церкви» рядом, отдавая приоритет Писанию как основанию «веры Церкви» (ПП 2; 6). Но уже здесь, как мы знаем, возникает оттенок: Церковь, основанная на Христе, есть гарант учения Писания (ПП 2 = В 1). В НХ (1778 г.) свт. Тихон веру Церкви словно на миг упоминает как нечто самостоятельное: «Веруй во всем так, как святая церковь верует» (НХ 22), из контекста НХ видно, что разум Церкви и Писание мыслятся в тесном единстве, но первенство не отдается ни первому, ни второму. В самом позднем (кроме «Последнего слова») сочинении «О истине евангельского учения»

⁶⁶⁵ Маграт, А. Богословская мысль Реформации. С. 181.

⁶⁶⁶ Luther M. Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrift // Predigten und Schriften 1523. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 11. S. 409.

⁶⁶⁷ Маграт, А. Богословская мысль Реформации. С. 169-170, 182. См. подробное раскрытие учения о Предании как дополнительном к Писанию источнике Откровения в работе: Пономарев П. П. Священное предание как источник христианского ведения: учение о Св. Предании в древней, преимущественно Восточной, Церкви. Казань: Центральная типография, 1908. 592 с.

⁶⁶⁸ Письма келейные (ПК) датируем так: Письмо 25: святитель сообщает, что Е. Пугачев пойман (8 сентября 1774), но не говорит о его казни (которая состоится 10 янв 1775), а Письмо 1 написано на Рождество Христово, 25 декабря. Итак, Письма 1-25 написаны между 25 декабря 1774 и 10 января 1775, основная же часть написана в 1775 г. В тоже время ПП 2-5 (В 1-4) написаны свт. Тихоном собственноручно и жанрово совпадают с ПК (ПП 6 также жанрово совпадает с ПК), таким образом, ПП 2-6 написаны ближе по времени к ПК, чем к НХ, КНС и СД, которые свт. Тихон уже сам не писал, а диктовал келейнику.

(1780) свт. Тихон единственный раз в своем творчестве явно ставит авторитет Писания в зависимость от авторитета Церкви: «Церковь... пророческая и апостольская писания за истиннейшее слово Божие... признает несомненно» («О истине Евангельского учения», аргумент 20).

Свт. Тихон ставит этот аргумент истинности Евангелия последним (двадцатым). Понимать это можно двояко: а) святитель мог рассматривать этот довод как наименее значимый, тем более, что о Писании здесь говорится как о независимом «небесном даре», лишь используемом Церковью; б) учитывая эволюцию учения свт. Тихона о вере Церкви, этот аргумент, напротив, можно считать вершиной развития, последним аккордом, учения свт. Тихона о Слове Божием. Последнее понимание подтверждается рассмотрением 20-го аргумента в контексте всего сочинения «О истине Евангельского учения» (ЕУ).

В указанном произведении содержится следующее многогранное учение:

1) Пришествие Христа в мир и Им совершенное спасение непрерывно с момента спасительных событий возвещает Церковь; не Писание, а Церковь есть хранилище многовековой традиции веры, исповедания и поклонения явившемуся Христу (ЕУ, вступление).

2) Апостолы, самовидцы Христа (ЕУ 1), свидетельствовали миру о Нем (ЕУ 2, 6-8, 10).

3) Учением апостольским Церковь рождала духовно людей, обручала их души Христу и созидалась сама (ЕУ 10, 12).

4) Но «Слово истины от начала мира было» (ЕУ 14), до Моисея открывалось патриархам от «самого Бога», его же проповедовали Моисей и пророки, ту же истину утвердил и запечатлел кровью Христос и проповедали апостолы. Таким образом, вечное «Слово истины» едино, самотождественно в устной и письменной формах, в Писании двух Заветов, до и после Моисея, в проповеди Христа, Апостолов и Церкви (ЕУ 3, 14). При этом, и Церковь как хранительница вечного Слова Божия существует, согласно свт. Тихону, от начала мира, до возникновения Писания: «вся церковь от начала мира до Христа, и от Христа

даже донныне содержала, содержит, и содержать будет даже до конца мира слово истины» (ЕУ 14).

5) То же могучее «небесное учение» «содержится» в «Библии» как особом «Святого Духа плоде», хранимом Промыслом Божиим (ЕУ 15-18).

После пунктов, посвященных Писанию, свт. Тихон возвращается к изображению силы устной проповеди Апостолов (ЕУ 19), а затем возвращается к учению о Церкви, узнающей Писание как Слово Божие и пользующейся им как записанной проповедью апостолов, сохраняющей возрождающую силу (ЕУ 20).

Таким образом, учение о Писании (ЕУ 15-18) свт. Тихон заключает в раму, состоящую из пунктов об устном и вечном Слове Божиим (ЕУ 1-14; 19), а это учение находится в более широкой раме, образуемой пунктами о Церкви как хранильнице этого Слова (ЕУ, вступление и 20). Писание понимается как книга Церкви, хранимая Церковью, созданная для Церкви и в Церкви как запись Слова Божия, первоначально явленного в устном исповедании Церкви. Единое вечное Слово Божие хранится и действует в Церкви в двух равносильных формах – устной и письменной, но первая форма – первична по времени (ср. IX § 7).

Это учение свт. Тихона близко к учению свт. Иоанна Златоуста (Беседы на Мф 1.1, см. § 2.2 настоящего исследования) и совпадает с учением св. Иринея Лионского: Писание, устное Предание Апостолов и «вера Церкви» есть единое Слово Божие, «истина Господня», хранимая Церковью в разных формах: «апостольские сочинения и предание – это не два независимых или дополнительных источника, но две модальности Евангелия», согласно пророчествам Ветхого Завета⁶⁶⁹.

Итак, Предание не есть только интерпретация Писания («Предание 1») и не есть дополнительный к Писанию источник истины («Предание 2»), но – единая апостольская проповедь, продолжающая свое бытие как в непрерывной традиции церковной веры, исповедания и поклонения, так и в форме Писания. Писание и исповедание Церкви есть единое Слово Божие; но исповедание Церкви,

⁶⁶⁹ Бер, И., иерей. Становление христианского богословия: путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 6.

содержащее в себе Слово Божие, есть особая, не совпадающая с Писанием величина, которая а) первична по отношению к Писанию, б) является средой для сохранения, интерпретации и животворной передачи смысла Писания, в) удостоверяет истинность Писания, г) полностью согласуется с Писанием.

В ЕУ тематические блоки расположены концентрично: *исповедание Церкви* (большой круг) – *проповедь Апостолов* (средний круг) – *Писание* (центр): содержание церковного сознания есть проповедь Апостолов, а концентрированная и кристаллизованная форма этой проповеди есть Писание. Опыт Церкви несколько шире проповеди Апостолов, т.к. раскрывает ее, а проповедь Апостолов шире Писания, т.к. имеет неписаную часть. По учению И. Арндта, «вечное Слово Божие» всегда звучит в сердце человека, а, по учению свт. Тихона хранителем вечного Слова является Церковь (ЕУ 14), Писание же является формой передачи вечного Слова (ЕУ 15-18).

В самом позднем тексте свт. Тихона, его «Последнем слове» (1782 г.), мы вновь встречаем двуединство «Слова» и «веры Церкви»: «Слава Богу, яко мне подал слово Свое святое... с святою церковною чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»⁶⁷⁰.

Итак, через все творчество «позднего» свт. Тихона проходит пара «Слово Божие» - «вера Церкви», что отличает его и от спиритуалиста И. Арндта (для которого Церковь и Слово сконцентрированы в сердце), и от протестантов (для которых, в сущности, писаное Слово Божие доминирует над общиной верующих и есть единственный критерий Церкви), и от Феофана (Прокоповича) с Платоном (Левшиным) (которые тему «веры Церкви» не акцентируют).

Аргументы, приводимые свт. Тихоном для обоснования истинности Евангельского учения, находят параллели у свт. Иоанна Златоуста⁶⁷¹, Феофана

⁶⁷⁰ ПСС, Т. V, С. 344-345.

⁶⁷¹ Например, вера Христова лишь умножалась в гонениях (ЕУ 6-8, 10), в душах мучеников действовала сила Божия (ЕУ 12, 13). См.: Иоанн Златоуст, свт. Похвала святой великомученице Дросиде, и о памятовании смерти // Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 732-734.

(Прокоповича)⁶⁷² и, особенно, у Платона (Левшина)⁶⁷³, из «Сокращенного богословия» (1765) которого в ЕУ имеются литературные заимствования («апостолы в малом числе... в краткое время» покорили вере вселенную⁶⁷⁴, чередование выражений «учение Апостольское», «истинна Евангельская»⁶⁷⁵). Свт. Тихон поэтически обрабатывает и расширяет аргументацию Платона (Левшина), но, главное, значительно яснее Платона (Левшина) «видит» Писание всецело «живущим» внутри Церкви как книгу Церкви, орудие Церкви, сокровище Церкви, которое не удостоверяет истинность Церкви, но удостоверяется Церковью.

Вероятно, свт. Тихон знал аргумент блаж. Августина, приводимый Феофаном (Прокоповичем), и причину его отвода Прокоповичем: «Он не стал бы верить Евангелию, если бы его не побудил к этому авторитет католической Церкви... Но что ты будешь делать с неверующим?»⁶⁷⁶.

Влиянием школы Прокоповича можно объяснить то, что святитель ставит аналогичный аргумент последним в ряду аргументов. Но, учитывая, что а) тема церковной веры приобретает у «позднего» свт. Тихона все большее значение, и что б) Писание в ЕУ представлено в контексте бытия Церкви, мы замечаем, что аргумент Августина звучит в ЕУ не как периферийный, а как весьма важный, как подтверждение ключевой роли Церкви в бытии Писания, которое создается, хранится, толкуется, действует в Церкви и утверждается Церковью.

⁶⁷² Это учение могло быть знакомым свт. Тихону по лекциям Афанасия (Вольховского), см. § 1.1.7 данного исследования. Феофан (Прокопович) доказывает истинность Слова Божия 1) исполнением пророчеств (ср.: ЕУ 3-4), 2) чудесами и знаменами, изображенными в Писании и подтверждающимися внешними источниками; 3) свидетельством внешних (иудеев, еретиков, сивилл, оракулов и др.). Феофан Прокопович, Архиеп. *Christiana orthodoxa theologia*. Главы 1-5. Перевод иером. Феодора (Юлаева). Глава 5. §§ 36-54. С. 17-31.

⁶⁷³ Богодухновенность Писания Платон (Левшин) подтверждает 1) его внутренним действием, ощущаемым христианами (ср.: ЕУ 13, 17), 2) исполнением пророчеств (ср.: ЕУ 3-4), 3) высотой, святостью, непостижимостью догматов Писания (ср.: ЕУ 9), 4) силой Апостольской проповеди (ср.: ЕУ 6-10, 12), см.: Платон (Левшин), иеромонах. *Православное учение или сокращенная христианская богословия*. Часть 2, § 2 (в), С. 31-33. Именно Платон (Левшин) рассматривает Церковь как от начала мира существующую и хранящую неизменную истину, § 5 (а). Там же. С. 39, ср.: ЕУ 14.

⁶⁷⁴ Платон (Левшин), иеромонах. *Православное учение или сокращенная христианская богословия*. Часть 2, Ср.: ЕУ 10.

⁶⁷⁵ Платон (Левшин), иеромонах. *Православное учение или сокращенная христианская богословия*. Часть 2, § 2 (в, 3), С. 32; § 3 (д), С. 35. Ср.: ЕУ заглавие, вступление, 3, 10, 11, 13, 15.

⁶⁷⁶ Феофан Прокопович, Архиеп. *Christiana orthodoxa theologia*. Главы 1-5. Перевод иером. Феодора (Юлаева). СПб.: Аксион эстин, 2011. Глава 5. § 34. С. 16.

Не случайно свт. Тихон первоначально соединяет в один сборник⁶⁷⁷ два текста: «О истине Евангельского учения» (ЕУ, 1780) и «О вере» (ПП 2-5 = В 1-4, около 1775), хотя они написаны в разное время⁶⁷⁸. Эти два текста объединяет не только апологетический жанр и бинарность учения о Слове Божиим и вере Церкви, но и то, что в каждом из них, хотя и различным образом, истинность Писания утверждается авторитетом Церкви. В ПП 2 показано тождество учения Писания и церковной веры, что предваряется учением о непоколебимости Церкви, а в ЕУ признание Церковью становится прямым основанием веры в истинность Писания. Оттенок ПП 2 становится ясным учением в ЕУ. Единство апологетического сборника подчеркивает целостность видения святителя, в котором роль учения о «вере Церкви» неуклонно возрастает и становится в его позднем творчестве немаловажной темой.

Таким образом, учение свт. Тихона о тождественности церковного исповедания и Слова Божия по содержанию, о Слове Божиим как о единственном источнике богопознания и богопочтения (ЕУ 16), несомненно, формируется под влиянием школы Прокоповича-Левшина, рассматривающей Слово Божие как единственный источник сверхъестественного Откровения⁶⁷⁹. В тоже время, свт. Тихон преодолевает узость указанной школы в своем святоотеческом созерцании *вечного Слова Божия*, являемого как в «недрах» *исповедания Церкви*, так и в форме *Писания*, созданного Богом в соработничестве с Церковью, в «лоне» исповедания Церкви, и являющегося благодатной силой Церкви. Не ощущаемая у Феофана (Прокоповича) церковность присутствует у свт. Тихона как «живая

⁶⁷⁷ Кодекс, озаглавленный свт. Тихоном «О истине Евангельского учения и о вере», входил в собрание 16 кодексов, приготовленных самим святителем для отправки в Синод в 1782 г. (См.: Лебедев А., прот. Святитель Тихон Задонский и всея России Чудотворец. СПб., 1865 г., С. 243-244. Примечание 108: Дело в архиве Св. Синода №417, 1783 г.). Издатели разделили эти тексты и опубликовали ЕУ в составе «Проповедей» святителя, а В 1-4 в составе ПП как ПП 2-5. См.: Гавриил (Мельников Д. В.), иеромонах. Забытые рукописи Св. Тихона Задонского (к истории вновь обретенного рукописного фонда) // Христианское чтение. 2017, №3. С. 46-47.

⁶⁷⁸ Сохранился святительский автограф ПП 2-5 = В 1-4 (НИОР РГБ. Ф. 609. К. 1. Д. 1. ЛЛ. 60-89), но мы знаем, что, начиная с 1777 г. свт. Тихон диктовал свои сочинения, тогда В 1-4 написаны между 1771 г. (ИХ) и 1778 г. (НХ), но, учитывая жанровое сходство В 1-4 с ПК (основная часть написана в 1775, см. выше), следует отнести создание В 1-4 ко времени близкому к созданию ПК.

⁶⁷⁹ Феофан Прокопович, Архиеп. Christiana orthodoxa theologia. Главы 1-5. Перевод иером. Феодора (Юлаева). СПб.: Аксион эстин, 2011. Глава 4. § 16. С. 7.

интуиция Церкви»⁶⁸⁰, выражаемая не в формулировках, но в точности догматического сознания.

Таким образом, утверждение Г.-Д. Дёпмана о некотором сближении свт. Тихона с учением И. Арндта и, тем самым, с лютеранством в минимизации темы Предания Церкви следует признать неточным. Учение свт. Тихона напоминает учение св. Иринея Лионского и существенно отличается и от учения ВВС («Предание 0» - Слово и Церковь в сердце), и от лютеранских воззрений (версия «Предания 1» - традиционная экзегеза в основных догматах и отсутствие церковного авторитета в остальном), и от католического учения Тридента («Предание 2» - Писание и Предание как взаимодополняющие части Откровения). По учению свт. Тихона, «канон Писания» закрыт, личного Откровения нам искать не следует, но закрытый канон в лоне Церкви является бесконечно открытой мощной силой, животворящей ум, сердце и волю каждого верующего.

⁶⁸⁰ Хондзинский Павел, прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 62.

Глава 4. Богопочитание: антропологические основы

Вторая часть ИХ (весь текст, кроме ИХ 1.1.1-2) посвящена учению о богопочитании, т.е. частной сотериологии, учению о личном спасении человека и пути к нему.

И. Аксмахер и И. Иллг заметили, что уже в предисловии и первых пяти главах ВВС 1 И. Арндт подчеркивает пять элементов своего учения, которые станут основой частной сотериологии ВВС 1-3⁶⁸¹: учение об 1) образе Божиим в человеке, 2) падении Адама, 3) новом рождении во Христе, 4) покаянии, 5) живой вере и ее плодах⁶⁸².

Но понятие образа Божия в человеке (1) является важнейшим и для свт. Тихона: «На сие бо и Христос пришел в мир, да в нас образ Божий возставит и возобновит, который мы во Адаме потеряли» (ИХ § 321). Остальные четыре ключевых темы ВВС (см. § 1.4 данного исследования) образуют и структуру ИХ: познание греха (2), покаяние (4), жизнь в вере (5), в Крещении как новом рождении (3), в Церкви (соответствия в ВВС нет), в принесении плодов веры (5).

Таким образом, имеется совпадение основных разделов частной сотериологии свт. Тихона и И. Арндта, кроме учения о Церкви и связанного с ним учения о должностях. Итак, чтобы получить полную сравнительную картину учения двух авторов необходимо сравнить их понимание соответствующих разделов частной сотериологии, а также сопоставить их понимание Церкви и церковной жизни, чему и посвящена данная глава⁶⁸³.

⁶⁸¹ ВВС 4, как мы видели, посвящено не сотериологии, а изображению теософской мудрости. Альтернативный, теософский путь к Богу, как мы видели, представлен в ВВС 4.2, но этот путь далек от традиционной христианской сотериологии, терминология которой присутствует, в основном, только в ВВС 1-3.

⁶⁸² Illg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 55. Axmacher, E. Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, Tübingen, Basel, 2001 (Mainzer Hymnologische Studien 3). S. 12.

⁶⁸³ Для полноты сравнительного анализа богословия свт. Тихона и И. Арндта логичным будет в завершении главы о «богопочитании» сравнить и их эсхатологию – изображение конечного результата духовного пути каждого человека, Церкви и человечества в целом. Этому будет посвящен особый параграф предлагаемого исследования.

4.1. Образ Божий в человеке

И. Арндт, как показал Г. Гейер, понимает образ Божий в человеке в русле учения В. Вайгеля как «внутреннее Слово», «Премудрость», имманентную «основанию души» человека⁶⁸⁴. В. Вайгель к образу Божию в человеке относит внутреннее Слово, дар Святого Духа и прирожденный человеку нравственный закон⁶⁸⁵, делая акцент на внутреннем Слове. И. Арндт это Слово отождествляет с внутренней «божественной беседой», которую он прославлял в своем раннем студенческом сочинении «Об античной философии». «Божественная беседа», согласно В. Вайгелю⁶⁸⁶ и И. Арндту (BWC 3.15.1), не замолкла, но заглушена в человеке и может быть «расслышана» и христианином, и язычником в своей душе.

Помимо основного понимания образа Божия в человеке, в BWC можно выявить ряд иных: он понимается 1) как духовная и разумная природа души человека (BWC 2.28.2; 4.1.6.24-29; 4.2.23.3), 2) нравственное подражание Богу, особенно, в любви и прощении (1.27.10), 3) проявление божественных свойств во всем человеке (1.1.2-4,6), причастность верующего божественным свойствам (1.5.2), 4) красота души в соединении с Богом (4.1.6.24-29) и 5) обитание Бога в душе человека⁶⁸⁷. Полисеманτικότητα является следствием многослойности учения И. Арндта, которая, не доходя до несогласуемой поливалентности, размывает смысл текста⁶⁸⁸.

Это заметно и в главе BWC 1.1, посвященной теме образа Божия в человеке (1.1.1-4,6 Т 2-4, 6). И. Арндт пытается изобразить непостижимое: образ Божий - это и сияние свойств Бога в человеке, и Сам Бог, обитающий в человеке; образ Божий в своей глубине, в русле августирианской психологии, смыкается с

⁶⁸⁴ Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 275-284.

⁶⁸⁵ Шлг, Т. *Ein anderer Mensch werden*. S. 307. These 45.

⁶⁸⁶ Шлг, Т. *Ein anderer Mensch werden*. S. 307. These 46.

⁶⁸⁷ См.: Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Образ Бога и образ сатаны в человеке согласно текстам Св. Тихона Задонского и Иоганна Арндта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2017. Т. 18, выпуск 2. С. 69-82.

⁶⁸⁸ Коерп, W. *Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*. S. 46-47.

Первообразом⁶⁸⁹. И. Арндт воспринимает этот подход вместе с теологией И. Таулера и В. Вайгеля: душа есть зеркало⁶⁹⁰, пустая форма⁶⁹¹, она приобретает свой подлинный формат, становится образом Божиим, обретая в себе единение с Логосом⁶⁹². В «основании души» сокрыто платоническое Единое (безличная Божественность), а на уровне сил души (разума, воли и памяти)⁶⁹³ Единое разворачивается в Троицу⁶⁹⁴, где из Единого (становящегося Отцом) рождается «внутреннее Слово», и Святой Дух изливается от Отца и Слова. Итак, образ Божий в человеке есть 1) внутренний Логос, 2) «пустая форма» души, обретающая в Логосе истинную форму, подобие Логосу, 3) «Премудрость», «божественная беседа» как познание в Логосе всех вещей. В учении И. Арндта «образ Божий в человеке» понимается в первую очередь в последнем смысле.

Свт. Тихон не воспринял сокровенное учение ВВС, но отчасти перенял многоуровневое арндтовское понимание образа Божия в человеке. По учению святителя, образ Божий в человеке есть, в частности, 1) душа человека как таковая⁶⁹⁵ и по своей духовной природе⁶⁹⁶; 2) весь человек⁶⁹⁷, 3) украшение души⁶⁹⁸, т.е. отражение «образа Божия» в зеркале души⁶⁹⁹, что особенно проявится в эсхатоне⁷⁰⁰, 4) нравственное подобие свойствам Бога⁷⁰¹, Бога Отца⁷⁰², Христа⁷⁰³.

⁶⁸⁹ См.: Жильсон, Э. Дух средневековой философии. / Пер. с французского Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 306-308.

⁶⁹⁰ Ilg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 307. These 17-18, 45.

⁶⁹¹ По учению Майстера Экхарата и И. Таулера, «Душа... является в потенции идеальной пустой формой, способной вместить в себя Бога и стать Его оттиском». См.: Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст / Отв. редактор М. Л. Кисилиер. СПб.: Наука, 2014. С. 562.

⁶⁹² Braw, Christian. Bücher im staube. S. 89.

⁶⁹³ Ср.: «Христос есть истинная сила души, разум, воля и память ея» (3.6.3 Т 1044).

⁶⁹⁴ Резвых П. В. Вейгель, Валентин // Православная энциклопедия, Т. VII, С. 372.

⁶⁹⁵ ИХ § 27.38; § 430.1, 6; § 433; КНС 25. В § 430.1 свт. Тихона дает макариевское определение души, описывает образ как неотъемлемый от души (§ 400.1,6) и тут же говорит о его утрате (§ 400.7), то же противоречие – в НХ 28, СД 51; 61; 124, ср.: ВВС 3.10.4.

⁶⁹⁶ ПК 21.5,7; ПП 17; СД 65; 133; ср.: ВВС 2.28.2; 3.10.4; 4.1.6.24-29; 4.2.9.3; 4.2.23.3.

⁶⁹⁷ ИХ § 197.6; § 205; ПП 25; СД 124; 126; 129, ср.: ВВС 4.1.6.24-25. В § 205 используется текст свт. Василия Великого о человеке как «образе Божиим». См.: Βασίλειος ὁ Μέγας. Ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν Λακίζοις // PG. 31. Col. 1455-1456.

⁶⁹⁸ ИХ § 66.5 ср. ВВС 1.13.13.

⁶⁹⁹ ИХ § 27.60; § 66.4-5; § 320; СД 52, ср.: ВВС 1.18.11.4; 1.41.10-11.

⁷⁰⁰ ИХ § 250.12, ср.: ВВС 3.4.4-6.

⁷⁰¹ ИХ § 431.3, ср.: ВВС 1.27.10; 1.41.7; 1.42.6.

Патристические источники в учении об образе Божиим в человеке свт. Тихон использует в ИХ § 205; 400.1 (тексты свт. Василия Великого, Макария), лутургический источник - в ИХ § 432 (Тропарь предпразднства Рождества Христова: «Христос рождается прежде падший возставити образ»). Но важные детали святитель извлекает из Макариевского корпуса, что видно из ИХ § 27.60.

Здесь свт. Тихон соединяет ряд арндтовских выражений: в душе, как в зеркале (пустой форме), отражаются образы твари (BWC 1.18.11.4), она становится земной и скотской (BWC 1.2.3) и на Суде увидит себя как «ужасное страшилище ... мерзостнейшее паче самого диявола» (3.4.4-5 Т 1037). В это учение Арндта-Таулера святитель вводит пневматологический аспект: «душа... когда к Богу обращается, Божий образ силою Духа Святаго в ней и изображается» (§ 27.60). Далее святитель этот аспект развивает: «Христос... премудрый живописец... призывает нас Он, чтобы... обратилися мы к Нему, дабы возмогл Духом Своим Святым на душах наших изображать образ Свой» (ИХ § 27.133).

Источником этой образности, как мы уже убедились (§ 3.5 данного исследования), являются несомненно макариевские Беседы (Беседа 30.4; 16.7)⁷⁰⁴. В ИХ §§ 27.60; 27.133 свт. Тихон, таким образом, осуществляет синтез учения И. Таулера (легшего в основу учения И. Арндта) и учения Макария: душа как зеркало (пустая форма) получает свой истинный «формат», красоту, благолепие (И. Таулер), когда Христос Духом Святым напишет в ней Свой образ (Макарий). Согласно Макарию, душа лишь в через вселение Христа в действием Святого Духа обретает свою завершенность (природа человека достигает завершенности в сверхприродном состоянии⁷⁰⁵) и становится «образом Божиим», что, согласно И. Таулеру, достигается через рождение в душе божественного Слова.

В ИХ свт. Тихон прямо еще не связывает образ Божий в человеке с боговселением, но говорит о светоносности, красоте, оживотворении души, когда

⁷⁰² «Яко сынове Отцу, подобятся нравами своими, и образ Его Божественный в себе носят» (ИХ § 322, ср. § 324).

⁷⁰³ § 358.3, ПК 111; 119.8; СД 74, ср.: BWC 1.15.10; 1.37.10.

⁷⁰⁴ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 132, 202.

⁷⁰⁵ См.: Дзоффоли. С. Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 5 (61). С. 27–37.

в ней создается образ Божий, проявлении в этом состоянии в душе божественных свойств (праведности, святости, любви, смирения, терпения, кротости) как украшения души человеческой (ИХ § 432.3-4).

Обратим внимание на элементы, которые свт. Тихон добавляет к образности Макария и И. Таулера: а) Дух Святой изображает в нас библейского Христа, исповедуемого апостолом Павлом: «на Него с верою... взирать, дондеже вообразится в нас Христос (Гал 4: 19), нас ради распятый» (ИХ § 27.133). Не философское внутреннее Слово (действующий интеллект Авиценны), рождаемое в «основании души», и не Божественный Свет, а «нас ради распятый» библейский Христос отображается Духом Святым в душе человека, и эту мысль свт. Тихон проводит отчетливее И. Арндта и даже Макария⁷⁰⁶. б) Свт. Тихон связывает формирование в душе образа Божия с искупительным делом Христа: «безобразие от душ... *заглаждает... Своею кровию...* и Духом Своим Святым напишет живую образа Божия красоту» (ИХ § 432). Итак, в ИХ вместо таулеровской логологии ВВС мы снова встречаем библейскую и древнецерковную сотериологию: образ Божий создается в человеке благодаря искупительному делу Христа, которое создает основу для действия Духа Святого в душе человека. Христос «пишет» Свой образ в душе Духом Святым на основе Своего подвига («Отец благоволит, Сын *заслуживает*, совершает Дух Святой», ИХ § 27.124; § 390; § 486, § 493.9, СД 112). Благодаря такому подходу Задонский святитель усиливает христологический и сотериологический фундамент и макариевской мистики. в) Мы помним, что, согласно учению свт. Тихона, Дух Святой спасает человека благодаря заслугам Сына Божия по благоволению Отца в контексте развития даров Крещения (§ 3.5 предлагаемого исследования). Мистика и частная сотериология свт. Тихона является крещальной: «обновление и оживление» (ИХ § 27.133) образа Божия в человеке есть развитие даров Крещения, поэтому в ИХ

⁷⁰⁶ Вводя цитату Гал 4:19 в макариевские выражения, Свт. Тихон укрепляет библейские основания мистического учения.

свт. Тихон вводит крещальное понятие «наченшийся образ Божий», отсутствующее у И. Арндта⁷⁰⁷.

Отметим, что уподобление души зеркалу, отражающему образ Божий, встречается и в учении западных мистиков, и у Макария (Беседа 25.3). Таким образом, свт. Тихон а) мог воспринять образ души-зеркала как взятый И. Арндтом не у «Тавлера» (2.53.14-15 Т 952-954), а у Макария, поскольку предисловие С. Тодорского к переводу ВВС говорило о значительном макариевском влиянии на И. Арндта (см. § 1.2 данного исследования).

б) Свт. Тихон легко и естественно синтезирует арндтовские (фактически таулеровские⁷⁰⁸) идеи с макариевскими, поскольку, по-видимому, считает учение И. Арндта в значительной степени восходящим к Макарию. В частности, он вводит в свое учение макариевскую мысль (Беседа 25.3) от том, что «заглаждение» кровью Христовой душевной скверны (ИХ § 432.3-4) образует основу для отображения Христа в зеркале души.

Таким образом, свт. Тихон синтезирует учение Запада и Востока: *пустая форма (зеркало) души (И. Арндт, И. Таулер) становится образом Божиим («форматируется») не через «рождение Слова» в «основании души», а посредством развития даров Крещения (свт. Тихон) в усвоении душию свойств (Макарий, И. Арндт) библейского Христа (свт. Тихон), которое совершается Духом Святым (Макарий, Домостроительство Троицы – древнецерковная традиция), благодаря заслугам Христа (схоластика, Макарий) и по благоволению Отца (Домостроительство Троицы – древнецерковная традиция). Экхарто-таулеровская «пустая форма» души наполняется крещальными дарами от Отца через Христа во Святом Духе и так формируется в человеке образ Божий.*

Данный синтез оказывается возможным, поскольку и «Восток» (Макарий, свт. Тихон) и «Запад» (И. Таулер, И. Арндт), при значительных различиях в

⁷⁰⁷ О понятии «наченшийся образ Божий» см.: § 4.3 данного исследования.

⁷⁰⁸ Г. Шнайдер показывает, что И. Арндт в большинстве мест, напоминающих макариевскую мысль, в действительности, опирается на западную мистику: «Количество мест, в которых можно узнать Макария как прототип Арндта относительно небольшое. Это особенно очевидно при сравнении с обильным использованием Таулера, Анджелы из Фолиньо, «Немецкой Теологии», «Подражания Христу», а также писаний Вайгеля». См.: Schneider, H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien. S. 41-42.

учении указанных представителей, сходятся в одном: человек в значительной степени является потенцией, открытостью, он обретает свою завершенность, свою природу («образ Божий»), только в сверхприродном состоянии, в соединении с Богом. Не случайно в более позднем творчестве (после написания ИХ) свт. Тихон рассматривает образ Божий в связи с учением о боговселении: «Да вообразится в нас... прекрасный образ Его... дабы вшедши почил в душах наших» (ПК 98, ср.: WWC 1.36.18-19; WWC 1.36.24; WWC 4.2.4.4).

Параллель мы видим в WWC 1.36.18-20, где, впрочем, Откр 3:20 понимается не как боговселение, а как указание на трапезу имманентного душе «Слова», вкушаемую в «покое» души действием Святого Духа (1.36.18-20 Т 335-336).

В этой же главе И. Арндт говорит о познании вечной мудрости, «о которой более сказано в трактате об античной философии» (WWC 1.36.15), т.е. «внутреннее Слово» он понимает не как соединение с библейским Христом, а как теософское знание, доступное и языческим мудрецам. В переводе С. Тодорского эти слова опущены, свт. Тихон «не видит» теософского стержня учения И. Арндта и осмысляет его в свете христианской сотериологии: образ Божий в человеке формируется в единении с библейским Христом, «омыем... *ноги Его, нас ради по земли ходившия*, и обитель в нас сотворит» (ПК 98).

В «Сокровище духовном» (СД) яснее говорится о том, что вселение Бога созидает образ Божий в человеке: «Да и в нас вселится Бог, вечное Солнце, и тако образ Его... в нас изобразится» (СД 2, ср.: ИХ § 428.5). Святитель создает синтез таулеровского образа «тихой воды», согреваемой солнцем, заимствованный И. Арндтом у В. Вайгеля (2.34.7.6 Т 725), таулеровского образа «зеркала» (у И. Арндта вода не отражает солнце, а согревается им) и идеи боговселения. В этом синтезе, в отличие от И. Арндта, В. Вайгеля, И. Таулера, речь идет а) не о слышании имманентного «Слова» в «спокойной» душе, а о вселении Бога в душу, которая б) не апофатически молчит, а нравственно чиста и в) активно добродетельна, что подчеркивается призывом Ап. Павла (2 Кор 7:1; СД 2). Таулеровский образ «тихой воды» понимается не по-таулеровски, а в русле

библейской этики: «очистим себе... творяще святыню» (2 Кор 7: 1), что сходно с часто повторяемым свт. Тихоном: «уклонися от зла и сотвори благо» (Пс 33: 15).

Но и в ВВС чистота души связывается с понятием «образа Божия» (1.1.3 Т 4). Эти выражения Задонский святитель перенимает: «Чем... чистейшая будет душа, тем яснее в ней будет блистать Божий образ» (ИХ § 321, ср. ИХ §§ 320; 324).

Ардтовское учение о связи «образа Божия» с чистотой души в приведенных текстах свт. Тихон ставит в контекст иного, не ардтовского, учения о развитии крещального дара, «наченшегося образа Божия» (см. ниже, § 4.3 данного исследования), зеркало души в таком случае отражает свет крещальной благодати по мере активного очищения души от пороков и обретении ею богоподобных нравов (ИХ § 321-324).

В СД 65 в учении святителя появляется еще оттенок: а) душа есть сама по себе уже «образ Божий» (духовная природа души), и это – *предпосылка* боговселения, с другой стороны, б) лишь в чистой душе *является* образ Божий, и она становится храмом Бога, т.е. боговселение окончательно делает душу носительницей «образа Божия» (СД 65).

Итак, согласно свт. Тихону, душа есть образ Божий изначально, но лишь в соединении с Богом она получает истинный «формат», завершенность и красоту. Природа человека имеет целью обожение и обретает завершенность лишь в благодати⁷⁰⁹ (патристическая мысль, воспринятая томизмом, но искаженная позднейшими интерпретаторами томизма)⁷¹⁰.

Подобная двойственность многократно встречается у И. Арндта: душа *уже есть* образ Божий, поэтому Богу угодно обитать именно в ней, с другой стороны, лишь соединение с Богом *делает* душу образом Божиим в полном смысле слова (ВВС 2.28.2; 3.10.4; 4.1.6.24-29; 4.2.9.3; 4.2.23.3). В контексте ВВС это вполне органично: образ Божий есть «вечное Слово» (премудрость), имманентное душе,

⁷⁰⁹ Преп. Максим Исповедник сказал бы, что в обожении человек достигает своего логоса.

⁷¹⁰ См.: Дзоффоли. С. Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 5 (61). С. 27–37.

он присутствует в душе изначально, но «Слово» «слышится», образ Божий ясно является лишь в «тихой» душе.

Свт. Тихон «не видит» таулеровскую логологию И. Арндта, не следует последнему и в приведшей к тавтологии попытке определить образ Божий в человеке: «образ Божию... есть подобие... сообразное Богу» (1.1.1 Т 2). Святитель не пытается дать такое определение, его учение об образе Божиим в человеке является *недосказанным*, образ Божий предстает в его сочинениях как *непостижимый*, подобно Самому Богу.

Сводя все сказанное воедино, констатируем:

1) Интерпретируя ряд высказываний И. Арндта об образе Божиим («зеркало», «тихая вода», «красота души», отображение свойств Бога в человеке и т.п.) свт. Тихон включает его учение в свой синтез мысли Востока и Запада: *пустая форма (зеркало) души (И. Арндт, И. Таулер) становится образом Божиим (форматируется) не через «рождение Слова» в «основании души», а посредством развития даров Крещения (свт. Тихон) в усвоении душой свойств (Макарий, И. Арндт) библейского Христа (свт. Тихон), которое совершается Духом Святым (Макарий, свт. Василий Великий, церковная традиция), благодаря заслугам Христа (схоластика, Макарий) и по благоволению Отца (свт. Василий Великий, церковная традиция). Экхарто-таулеровская «пустая форма» души наполняется крещальными дарами от Отца через Христа во Святом Духе и так формируется в человеке образ Божий.*

2) В частности, не различая вместе с И. Арндтом «образ Божий» от «богоподобия», святитель представляет образ Божий в человеке *многогранной тайной*, изображаемой как динамический комплекс, включающий: 1) *потенцию к соединению* человека с Богом, 2) *само боговселение* и 3) *его результаты*: а) *проявление красоты души в Боге*, б) *сияние Самого Бога в душе*, в) *реализованность души в Боге*.

3) И. Арндт рассматривает образ Божий в человеке преимущественно как Логос, вечно рождающийся в душе; свт. Тихон связывает его явление в душе с божественным светом Христа, подаваемым во Святом Духе.

4) Согласно И. Арндту, образ Божий локализован в «основании души» (*der Grund der Seele*, *apex mentis*); по свт. Тихону, божественное сияние наполняет всю душу (как «хрустальный сосуд», IX § 430.9), являя ее целостную красоту, локализация образа Божия отсутствует.

5) Учение И. Арндта об образе Божиим в человеке дано в контексте интраверсионной, августино-таулеровской мистики (образ Божий есть Логос, имманентный душе); у свт. Тихона – в контексте экстраверсионной макариевской мистики и древнецерковной сотериологии (образ Божий создается Духом Святым, наполняющим душу от Отца через Сына, т.е. сходящим в душу из божественной трансцендентности. См. § 3.5 предлагаемого исследования).

6) У И. Арндта понятие образа Божия в человеке имеет существенную теософскую окраску, он есть сокровенная в душе мудрость, познание тайн природы, его обладатель становится практическим теософом, медиком, алхимиком, астрологом; у свт. Тихона образ Божий в человеке есть понятие чисто богословское, выражающее состояние соединения человека с Богом и результаты этого соединения.

7) По И. Арндту, образ Божий, имманентный душе, есть одновременно вневременный Логос; по свт. Тихону, образ Божий обновляется в душе через ее соединение во Святом Духе с явленным в истории, библейским Христом, ради нас воплотившимся, умершим и воскресшим.

8) По И. Арндту, имманентный душе Логос не связан с крещальным возрождением, Его «беседу» нужно «расслышать» в отрешении от всего, что не есть Бог, поэтому «божественная беседа» доступна и язычникам; согласно свт. Тихону, формирование образа Божия в человеке есть развитие дара святого Крещения.

9) В силу сказанного, по учению свт. Тихона, воссоздание образа Божия в человеке есть результат искупительного подвига Христа; по И. Арндту, от исторического Домостроительства спасения присутствие Логоса (образа Божия) в душе не зависит, поэтому Христос интересует И. Арндта, скорее, как пример стоической невозмутимости, чем как Искупитель.

10) И. Арндт дает определение «образа Божия» в человеке, но, в сущности, он остается в контексте учения ВВС непостижимым, совпадая с непостижимым Логосом. Свт. Тихон избегает определять это понятие, что еще сильнее выражает непостижимость образа Божия в человеке. Причина этой непостижимости у обоих авторов одина – непостижимость Бога (у И. Арндта имманентного, у свт. Тихона – трансцендентного душе), явление Которого в душе сотворяет последнюю Его образом.

11) Интерпретация свт. Тихоном учения И. Арндта на основе некоторых образов Макария могла быть связана с тем, что святитель, согласно предисловию С. Тодорского, мог видеть в таулеровском образе души как зеркала, как и в ВВС в целом, учение и образность Макария, а не только «Тавлера» (И. Таулера), Августина, свт. Григория Великого и иных западных авторов⁷¹¹.

12) Приведенный синтез оказывается возможным, поскольку и «Восток» (Макарий, свт. Тихон) и «Запад» (И. Таулер, И. Арндт), при значительных различиях, сходятся в одном: человек является потенцией, открытостью, обретает свою завершенность, свою природу («образ Божий»), только в сверхприродном, в состоянии богообщения.

4.2. Падший человек

И. Арндт резко говорит о «беспредельной», «бездонной» поврежденности человеческой природы «беспредельным злом греха», но в переводе С. Тодорского эти выражения нередко смягчены: «Человек... *зело глубоко* ядом сатаниним поврежден есть (abgründlich tieff vergiftet, S. 34)» (2.3.2 Т 449, ср.: 2.6.2 Т 483; 2.18.2 Т 598-599).

Видеть в падшем человеке «образ сатаны» (1.2.3-4 Т 13-14) И. Арндт учится из Базельского издания любимого им И. Таулера⁷¹², и он смело этому учит,

⁷¹¹ Понятие о «истинных христианах» встречается у Макария (Беседа 5.4,18,20; 38; 44.5), поэтому читателю, информированному о знакомстве И. Арндта с гомилиями Макария, она может показаться заимствованием первого у последнего. Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 52, 63, 64, 227, 244.

⁷¹² Braw, Chr. Bücher im staube. S. 82. Anm. 40.

поскольку так учил сам М. Лютер⁷¹³. Не только этим, но и учением о «бесконечной» поврежденности человека автор ВВС показывает свою мнимую верность крайнему августинизму М. Лютера, маскируя свою подлинную позицию. Согласно последней (учению И. Таулера, В. Вайгеля и Парацельса), образ Божий в человеке лишь затемнен чувственными влечениями и не может быть уничтожен как «внутреннее Слово», «всотворенное» душе человека и неотъемлемое от нее⁷¹⁴.

Впрочем, амбивалентный текст И. Арндта позволяет понять его выражения не как странную онтологическую трансформацию человека в «образ сатаны», а как нравственное уподобление людей сатане, начавшееся с Адама (1.2.3 Т 13). Это состояние склонности к греху воли человека («образ сатаны») передается по наследству (1.2.4 Т 13-14).

Но и здесь И. Арндт прячет дуализм В. Вайгеля и Парацельса, согласно которым, зло возникает не через падение Адама, а коренится в теле человека, с *изначально* и *неисцельно* присущими ему *по его природе* скотскими, звериными аффектами (1.3.2, 5 Т 20, 23).

Свт. Тихон 1) воспринимает вместе с рядом выражений И. Арндта его учение о зараженности, по действию дьявола, человека грехом и ее плодах (ИХ § 27.102, ср.: 1.2.3-4 Т 13-14; ВВС 1.23.4; 1.2.9-10; 2.5.6.4-6; 2.9.5).

2) Святитель не воспринимает наиболее резких выражений И. Арндта о силе греха и поврежденности им человека. Смягченные выражения перевода С. Тодорского он еще более смягчает даже тогда, когда их можно было бы не смягчать, оставаясь в рамках допустимых православным богословием выражений. Так в переводе ВВС С. Тодорским грех назван «бесконечным злом» не сам по себе, а по величайшей скорби нанесенной им Христу (схоластическая схема, допускающая «некую бесконечность» греха в силу того, что он совершен против

⁷¹³ Peters A. Imago Dei in personal-relationaler Sicht // Bild Gottes IV Theologische Realenzyklopädie. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980. Band VI. S. 511.

⁷¹⁴ Illg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 307. These 45.

Божественного величия⁷¹⁵). Но свт. Тихон в сходном контексте называет грех только «тяжким», но не «бесконечным злом» (ИХ § 44).

3) Свт. Тихон сочетает арндтовское понимание греха (например, «грехом человек Бога бесчестит»⁷¹⁶, грех делает человека чадом дьявола⁷¹⁷, он есть «семя дьявольское» и нравственно уподобляет человека дьяволу⁷¹⁸, «грех причиною есть, что и самое неповинное естество страждет»⁷¹⁹ и т.д.) с учением иных источников. Это, в частности, определение греха, восходящее через Фому Аквинского к блаж. Августину и свт. Амвросию Медиоланскому⁷²⁰: «Грех... есть преступление... вечнаго и непрменяемаго Божия закона... противление святой Божией воле» (ИХ § 40, ср.: § 44.2-3).

Однако не только «Исповедание» свт. Петра Могилы⁷²¹, но и иной источник лежит в основе этого учения свт. Тихона, т.к. у свт. Петра Могилы, в отличие от Задонского святителя, закон Божий не представлен как «вечный». Вероятно, определение, восходящее к блаж. Августину и свт. Амвросию, свт. Тихон усвоил в Новгороде из лекций Иоасафа Миткевича, основанных на теологии Аквината, как и все курсы богословия Киево-Могилянской традиции⁷²².

4) Еще важнее переплетение в «Плоть и дух» § 2 и в ИХ § 44, § 419 указанных элементов, взятых из западных источников, с учением св. Златоуста: «Проказа душевная – грех... как мерзким чудовищем услаждаешься?! ... отвортившись от страшилища сего обратися к... Богу» (ИХ § 44, ср.: ПД § 2; ИХ § 419).

⁷¹⁵ Корякин С. С. Традиционная протестантская теория искупления и ее внутриконфессиональная критика. С. 43.

⁷¹⁶ ИХ § 44.2, ср. ВВС 2.42.11, 4.1.6.15, особенно, 4.2.39.3-4.

⁷¹⁷ ИХ § 44.8, ср.: ВВС 1.24.16.

⁷¹⁸ ИХ § 44.8 ср.: ВВС 1.2.

⁷¹⁹ ИХ § 44.13, ср.: ВВС 4.1.4.55.

⁷²⁰ Грех есть «слово, или дело, или желание, противное закону вечному» (блаж. Августин, «Против Фавста-манихея»), грех есть «преступление закона Божия и небесных заповедей преслушание» (свт. Амвросий Медиоланский, «Книга о Рае»). «Оба определения процитированы дословно в «Сумме теологии» Аквината». См.: Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. РАН, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2011. С. 82-83, особенно, примечание 138.

⁷²¹ Петр Могила, свт. Исповедание. С.138-139.

⁷²² Знаменский, П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. С. 440.

У И. Арндта свт. Тихон заимствует образ «мерзостнейшего паче самого дьявола» страшилища-чудовища (3.4.4 Т 1037), им становится душа, пристрастная к земному. Но, следуя св. Златоусту (см. в ИХ § 44 извлечения из Бес. на Пс 121; Бес. 25 на Ин; Бес. 41 на Деян; Бес. 5 на Ин), Задонский святитель в приведенном тексте переносит акцент с обезображенной души на безобразие греха, называет страшилищем, «страшнейшим дьявола», не душу, а обезображивающий ее грех (см. также § 27.144). Тем самым, благодаря св. Златоусту, он яснее И. Арндта отличает человеческую природу от искажившего ее греха. Этим различением святитель преодолевает сразу два оттенка выражений И. Арндта: а) маскировочный налет лютеранского августинизма, состоящего в преувеличении поврежденности человека грехом; б) замаскированное учение В. Вайгеля и Парацельса, согласно которому, тело человека по природе есть носитель скотских аффектов и, следовательно, греховных влечений. В целом же амбивалентное богословие ВWC в этом вопросе выглядит размытым, а учение свт. Тихона – точным. Златоустовское воззрение как «прививка» от заблуждения помогает русскому святому точно мыслить⁷²³.

5) Ясность мысли свт. Тихона проявляется и в том, что он, два раза употребляя в черновом варианте ИХ § 419 выражения И. Арндта о грешнике как об «образе сатаны», исключает их в беловике. В черновике видим: «которые от произволения грешат... *дьявольским образом... знаменуются на души*»⁷²⁴, в беловом варианте это выражение полностью опущено⁷²⁵; в черновике имеем: «Как бо образ Божий носящии... Богу Отцу своему сообразуются любовию... тако *образ сатанин в себе имеющии* ему подобятся злыми делами»⁷²⁶ – в беловике заменено: «Якоже бо истинные христиане подражают Богу... тако нераскаянные грешники *подражают дьяволу, и сообразуются ему злонравием своим*»⁷²⁷. В

⁷²³ Впрочем, иногда свт. Тихон, следуя И. Арндту, все же сравнивает с чудовищем душу, помраченную грехом (ИХ §§ 64.1; 66.4, ср.: 3.4.4 Т 1037). Подобными яркими выражениями свт. Тихон возбуждает грешников к покаянию, поэтому в них он оправданно отходит от тонких догматических различений.

⁷²⁴ ПСС, Т. I. С. 239. ОР РГБ Ф. 609 К.1. Д. 04. Л. 64 (65).

⁷²⁵ ПСС, Т. III. С. 266.

⁷²⁶ ПСС, Т. I. С. 239. ОР РГБ Ф. 609 К.1. Д. 04. Л. 64 об. (65 об.).

⁷²⁷ ПСС, Т. III. С. 266.

дальнейшем свт. Тихон никогда не возвращается к выражениям «образ диавола» и «образ сатаны» но говорит о нравственном уподоблении человека сатане (ИХ §§ 88; 419) или в терминах ВВС о «скотском образе», «земном образе» как «ужасном страшилище» («чудовище») в душе человека, который подражает «скотам несмысленным» (ИХ § 27.60, ср.: ВВС 3.4.4).

Каким образом в грешнике отображается сатана И. Арндт детально не проясняет, метафизически это учение нелепо. Не случайно протестант Хельмут Тилике аналогичное учение М. Лютера уподобляет «остроумной и беззаботной фантазии»⁷²⁸. Изучавший теологию в русле строгой схоластики и знающий тексты Восточных Отцов, свт. Тихон понимает, что душа может стать «образом сатаны» лишь в смысле усвоения сатанинского нрава. У свт. Петра Могилы он, в частности, читает: «Грех не имеет бытия по себе сам, зане не есть здание Божие... есть хотение необузданное человека и диавола»⁷²⁹. Итак, Задонский мыслитель исключает учение об «образе дьявола» в грешнике из своих текстов а) в силу ясного теологического мышления, б) темноты этого учения, особенно, для простого люда, для которого старается писать свт. Тихон, в) чужеродности выражений об «образе сатаны» в человеке для традиционного языка Православной Церкви.

б) Мы уже видели, что уже в ИХ свт. Тихон отличает природу человека от ее греховного состояния (ИХ §§ 44; 27.144; 419.3), в частности, он учит, что «отречься самого себя» не означает «совсем себе отрещися», но - отречься «злонравия и злыя воли нашея», а «себе и живот свой хранить» и «защищать» «должно» (ИХ § 357). Кристальной же ясности мысли Задонский подвижник достигает в поздних текстах: «Что отрещися себе? ... сделаться *иным... не по естеству, но по внутреннему состоянию... естество тоежде будет, но нрав иной будет*» (ПП 15, ср.: ПК 119).

Здесь свт. Тихон являет себя строгим мыслителем: естество человеческое, «что Бог создал» (ПП 15, ПК 119), сохраняется «целым» (ПК 119) и после

⁷²⁸ Peters A. *Imago Dei in personal-relationaler Sicht*. S. 511.

⁷²⁹ Петр Могила, свт. Исповедание. С. 138.

грехопадения, нужно менять только «внутреннее состояние», «нрав», направление «воли». Аналогичной ясности в амбивалентных текстах И. Арндта мы не найдем. Последний и не может так мыслить, т.к. для него, как для Парацельса и В. Вайгеля, человек изначально получил ущербную, «скотскую» плоть, а душа в ее «основании» не затронута грехом вовсе по присутствию имманентного Логоса. Завуалированный дуализм И. Арндта делает его текст поливалентным, склонным к самопротиворечию, чего не скажешь о текстах свт. Тихона.

Источником точного учения свт. Тихона в ПК 119 и ПП 15 мог быть Макарий, по которому, христианин должен распознавать «что в чистую природу привзошло несвойственного ей» (Бес. 4.1, ср.: Бес. 2.2; 17.3; 44.8). Свт. Тихон мог почерпнуть из этих текстов ясное различие «собственной природы» души, от «покрывала» (Бес. 17.3) или «ветра» (Бес. 2.2) греха и учение о необходимости изменения не природы, а ее «состояния» (Бес. 44.8)⁷³⁰. Но богословие свт. Тихона в ПК 119 и ПП 15 точнее учения не только И. Арндта, но и Макария. Последний говорит о «природе» греха («у греха, и у души – *своя... природа*», Беседа 2.2), а свт. Тихон относит грех только к нраву, но не к естеству. По долгу пастыря он стремится питать паству учением максимально точным, проявляя ясное богословское видение и грамотность. Возможно, ожидающие своего исследователя богословские лекции Иоасафа (Миткевича) были источником этой глубокой грамотности святителя.

7) При ясном различии (с которым согласился бы и блаж. Августин) уцелевшей после грехопадения природы человека и греховного «нрава», к ней примешавшегося, свт. Тихон сохраняет при описании глубины этой нравственной поврежденности резкие черты крайнего августинизма: человек *«не иное что пред Богом есть, как мерзость и смрад... не иному чему подлежит, как проклятию»* (ИХ § 339).

⁷³⁰ Идею внутреннего изменения человека свт. Тихон находит и в ВВС (например, 1.Предисловие.1; 1.31.9), и в «Духовном регламенте» (учение о «претворении аки в иного» человека посредством чтения. Духовный Регламент. М.: 1818 г. С. 70).

Что «мы от природы злы» (ИХ § 356) свт. Тихон понимает не в смысле бытия «злой природы», но в смысле прирожденности нам зла по происхождению от падшего Адама: «*природно* бо нам зло... *ибо с тем* вси *родимся*» (ИХ § 27.144). Зло, по свт. Тихону, столь глубоко коренится в человеке, что борьба с ним оказывается борьбой с самими собой: «*Ибо природно есть зло, и противу страстей бороться... не ино что, как противу себе самого бороться*» (ИХ § 27.145). Такое августианианское описание глубины повреждения человека свт. Тихон черпает и из обильного августинизма И. Арндта: «От *естества... ничесоже* *инаго* можемо творити, кроме... тяжчаиших грехов» (2.7.7.1-2 Т 496)⁷³¹ и из псевдоавгустианианы⁷³² (*Soliloquia*, гл. 15 в ИХ § 185.3).

Свт. Тихон не раз повторяет августианианские мысли, которые он встретил и в ВВС: наши – только грехи, все добро – от Бога (ИХ §§ 185; 200.5, 224.2; 316.4; ПК 11, ср.: ВВС 1.19.9), без благодати мы можем творить только зло (ИХ § 92.5, ср.: ВВС 3.11.6). Августианианскую окраску имеет и его утверждение: «*Приписуется же человеку обращение... потому, что он зовущей и взыскующей благодати не противится*» (ИХ § 27.118, ср.: ВВС 1.34.14). В финале же первой книги ИХ святитель говорит и об активности верующего: «мы *благодати Божией... повинuemся, и, тою... укрепляем, деяния плотская умерщвляем, и плоды веры... творим*» (ИХ § 271.7).

Итак, «зовущая и взыскующая благодать», т.е. благодать обращения требует лишь не противиться ей (не потому ли, что человек еще не способен любить Бога?), а благодать, уже «действующая» (ИХ § 271.7) *в нас*, пробуждает самого человека к большей активности в умерщвлении «деяний плотских» и плодоношении веры, дает ему силы любить Бога и ближнего (ИХ § 271.7). Это учение напоминает умеренный августинизм Оранжевого Собора (признавшего

⁷³¹ Ср.: 1.5.5 Т 42; 3.20.2 Т 1111-1112; 1.14.14 Т 128-129; 2.6.2 Т 483; 2.7.3 Т 491; 2.7.7 Т 496; 2.9.8 Т 514; 2.35.6 Т 750; 2.42.2 Т 814; 2.50.5 Т 903.

⁷³² О псевдоавгустианиане см.: Хондзинский Павел, прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2011. Вып. 1 (33). С. 33-34.

важность после Крещения усилий спасаемого⁷³³) и, особенно, Тридента (признавшего также возможность человека воспротивиться благодати⁷³⁴). Косвенный синергизм И. Арндта вписывается в рамки такого учения, однако, свт. Тихон, следуя свт. Василию Великому, идет дальше, к синергизму эксплицитному (ИХ § 276).

Мы видим в этом тексте необычный сплав учений Запада и Востока: августинианские выражения («тщание само собою ничего не может», «Бог начинает, делает, совершает», ср.: ВВС 1.34.2) в начале этого текста согласуются с Оранжем и Тридентом («совершает, когда Ему не противимся», «делаем, что благодать действует»), но затем все более переходят в эксплицитно синергийные: человек не просто должен не противиться и следовать благодати, а должен *активно просить*, чтобы благодать *помогла его усилиям*. Текст завершается учением свт. Василия, содержащим прямое учение о синергии, по которому, Бог отвечает на человеческую инициативу: «помощь *Духа содействующаго* получишь» (ИХ § 276).

Во второй книге ИХ свт. Тихон дополняет приведенное учение о содействии Святого Духа человеку обратным учением о содействии человека Богу: «Божией благодати... *действующей в нас содействуем*» (ИХ § 305.5).

Итак, все доброе совершает в нас Бог при двусторонней синергии: Бог содействует нам, а мы содействуем Богу. Отличие от учения И. Арндта, ощутимо: «не можемо ничесоже приделати к нашему избавлению» (1.34.2 Т 308).

Косвенный синергизм И. Арндта не выходит за рамки августинианской традиции, свт. Тихон же в своем откровенном синергизме свободно выходит за эти границы, соглашаясь, по-видимому, с И. Арндтом и блаж. Августином в значительных пунктах: а) начало обращения человека есть прерогатива благодати и б) ей же отдается приоритет в спасении человека на всех этапах его

⁷³³ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. С. 294-295.

⁷³⁴ Декрет Тридентского собора об оправдании, глава 5. См.: Хондзинский Павел, прот. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 357.

пути (ИХ § 342.2). Дар благодати умножается не столько за наше содействие ей, сколько является следствием той же всеохватной благодати, которая со всех сторон окружает спасаемого; но наше ей «непротивление» (ИХ §§ 27.118; 305.5), «повиновение» (ИХ § 271.7), «содействие» (ИХ § 305.5), наше «делание» (ИХ § 271.7) и «призывание» ее (ИХ § 276) является важным условием «содействующей помощи» (свт. Василий, ИХ § 271.7) этой всеохватной благодати (ср.: ИХ § 442).

Итак, синергия Бога и человека, по свт. Тихону, совершается *внутри благодати*. Благодать, возбуждая и создавая все условия для спасения человека оставляет *внутри своего тотального присутствия священное место для человеческой свободы*. Августинианская мысль помогает Задонскому подвижнику осознать и изобразить абсолютную власть Бога над своим творением-человеком⁷³⁵, а синергизм восточных Отцов – то, что всемогущая благодать ожидает нашего свободного произволения, и что любовь Бога использует любую «зацепку», хотя бы наше «непротивление», «согласие», а лучше, «содействие», чтобы сообщить нам Свои дары.

Синтез августинизма и восточного синергизма в творчестве свт. Тихона представляет собой, таким образом, чрезвычайно точное, сбалансированное учение, далекое от крайностей августинианской позиции и очень сходное с учением древних Отцов доавгустинианской эпохи бытия Церкви, определенный консенсус которых показал А. Катанский⁷³⁶. «Всегда благодать Божия предшествует», а затем соизволения человека «ожидает Бог и благодать Духа» – приводит, в частности, А. Катанский учение св. Златоуста⁷³⁷. Согласно древним Отцам, лишь в первый миг обращения благодать действует одна, восстанавливая свободу

⁷³⁵ В СД 55 говорится о том, что *от суда Божия можно скрыться только у Бога*, в «язвах Христовых», т.е. вся драма спасения разворачивается *внутри божественного всемогущества и присутствия* и требуется лишь человеческое произволение (СД 55 «Нигде я от тебе уйти не могу», ср.: СД 155 «О том же» 1; 157).

⁷³⁶ Катанский А. Учение о благодати Божией древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. СПб., 1902. Хотя по справедливому замечанию прот. Павла Хондзинского его выводы еще «подлежат проверке на корректность». См.: Хондзинский Павел, прот. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 106.

⁷³⁷ Катанский А. Учение о благодати Божией древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. СПб., 1902. С. 308-309.

человека и сразу предоставляя ему эту свободу, на всем же последующем пути спасения требуется содействие спасаемого⁷³⁸. В подтверждение этого вывода А. Катанский приводит слова свт. Григория Богослова: «Нужно, чтобы *спасение зависело и от нас, и от Бога...* так как *самое хотение от Бога*, то справедливо апостол (Рим 9: 16) все приписал Богу»⁷³⁹.

Таким образом, учение свт. Тихона оказывается вновь очень точным и близким к учению восточных Отцов. И. Арндт же является умеренным августинистом, подчеркивая абсолютное значение благодати в обновлении человека и косвенно, через сплошной морализм, указывая на важность для этого и человеческих усилий (обе черты присутствуют у В. Вайгеля)⁷⁴⁰, но избегая прямого учения о синергии и под влиянием западной традиции в целом, и под давлением обвинений в ереси синергизма со стороны лютеранских ревнителей.

8) Но можно, на первый взгляд, усмотреть в выражениях свт. Тихона разногласие с восточными Отцами. Согласно последним, в деле обращения нас к вере Христовой важное значение имеет склонность к добру, сформированная предшествующей жизнью (учение свт. Григория Богослова и свт. Иоанна Златоуста в пересказе А. Катанского)⁷⁴¹, а свт. Тихон вместе с И. Арндтом говорит о полной мертвости человека без благодати: «ты сам в себе... изсохшее древо» (СД 2, ср.: ИХ § 185.3). Но свт. Тихон скорее интерпретирует учение Спасителя «без Мене не можете творить ниче соже» (Ин 15: 4-5), чем склоняется к августининой мысли о полной духовной мертвости человечества как *massa peccata*. Это подтверждается следующим:

а) Свт. Тихон ясно говорит о целостности богозданной человеческой природы грешника и повреждении лишь его нрава, что не позволяет видеть в человечестве *massa peccata*.

⁷³⁸ Катанский А. Учение о благодати Божией древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. С. 310-311.

⁷³⁹ Катанский А. Учение о благодати Божией древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. С. 311.

⁷⁴⁰ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 280.

⁷⁴¹ Катанский А. Учение о благодати Божией древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. С. 307.

б) Согласно святителю, иссохшим деревом становится и крещеный человек, через греховную жизнь отпадающий от Христа и Церкви (ИХ § 291; СД 16), таким образом, он говорит не о полной неспособности к добру падшего человека, а о его духовной бесплодности в отрыве от богообщения, в чем свт. Тихон обнаруживает согласие Писания, И. Арндта и св. Златоуста (ИХ § 151, ср.: ВВС 2.9.11; 3.19.1; Ис 59:2; свт. Иоанн Златоуст, Беседа 18 на Еф). Душа жива лишь в благодати (вспомним: природа человека как «образ Божий» реализует себя лишь в благодати), но мертвость души без благодати не абсолютна; по св. Златоусту, она подобна сну, замершему, но не разрушенному бытию, не перешедшей в акт потенции. Учение восточного Отца (св. Златоуста) в синтезе свт. Тихона вновь смягчает и уточняет августиновы выражения И. Арндта, поскольку в самом учении ВВС имеется потенциал для этого уточнения: И. Арндт считает душу вне богообщения безжизненной безусловно, безотносительно к состоянию ее греховности (ВВС 2.9.11; 3.19.1)⁷⁴².

в) Свт. Тихон, вопреки выражениям И. Арндта и блаж. Августина, но в согласии с отцами Востока, видит в самой природе падшего человека нечто доброе, допуская наряду с радикальным «человек от природы зол» (§ 27.122), «природа его зла» (§ 27.135) и иные высказывания: хотя «юность от природы ко всякому злу склонна» (ИХ § 136, § 473-474), естество молодого человека способно к «крепкому вкоренению» добра почти наравне со злом (ИХ § 474), а о некоторых детях допустимо говорить, что они «природы доброй» (ИХ § 135). Еще в одном тексте свт. Тихон ясно выходит за рамки августинианских представлений, утверждая фундаментальную склонность человеческой природы к добру даже в падшем состоянии: *«Все бо от природы... желают и любят добро... многие любят зло, но под видом добра любят»* (ПК 55).

То, что в падшем мире «все от природы любят добро», проблематично в русле августинианских взглядов, но согласуется с ясным учением свт. Тихона о

⁷⁴² «Ибо благодать Божья жизнь есть души нашей, якоже душа телу жизнь есть» (2.9.11 Т 517); «Якоже бо душа жизнь есть нашего тела, тако Дух Святыи жизнь есть души, Он оживотворяет душу нашу» (3.19.1 Т 1104).

сохранности нашей природы по грехопадению при порче нрава (ПК 119; ПП 15) и духовного зрения (ИХ § 27.62). Вполне уцелевшая природа человека, неразрушимое создание Бога, сообщается индивиду *при рождении* (и в этом смысле «от природы», см. выше) в состоянии духовной слепоты, глухоты, нравственной немощи. Поэтому любой человек ищет добра и любит добро (ПК 55), т.е., в сущности, Бога и подаваемые Им блага, но, если он не ведает Бога и Его учения, то обращает этот поиск добра (счастья, радости, покоя) к мнимым его источникам, но искомого не находит (СД 71 «О томжде», ср.: ИХ § 141.4; СД 133, ср.: ИХ § 498.6, ср.: ВВС 4.2.4.1-4; 1.1.9-10).

Приведенные пассажи восходят к ВВС и сходны с учением блаж. Августина (Исповедь 2.VI.13), но свт. Тихон, в отличие от августинианской традиции, приписывает человеческому естеству даже в падшем ее состоянии коренное желание добра как неотъемлемое ее свойство (ПК 55). Поэтому естественным выглядит учение свт. Тихона о том, что и до Христа падшая человеческая природа «многим трудом и обучением» могла достигать определенного уровня просвещения и познания блага (КНС 16). И. Арндт не только согласился бы с этим, но уравнил бы мудрость язычников (Гермеса Трисмегиста) с мудростью христианских теософов (Парацельса) и поставил бы ее выше учения всех исторических христианских конфессий. Но свт. Тихон не воспринял эту тайную доктрину И. Арндта, а августинизм последнего уравнивал педагогическим опытом и здравым смыслом, подсказывающими ему, как мы видели, что дети восприимчивы к добру, а некоторые и «от природы» особенно «добры» (ИХ §§ 135; 474).

Однако, ясно понимая соотношение природы человека и поврежденности его ведения и нрава, свт. Тихон сохраняет и в поздних текстах учение о величайшей глубине этого повреждения: «Добродетель... с великою неудобностью совершается» (ПК 119, ср.: НХ 50; СД 63). Выражения «неисцельная», «лютая немощь» (СД 63) выражают глубину повреждения нравственных сил человека, но сама наша природа остается «целой», доброй, в определенной мере, стремящейся к добру и любящей его.

Итак, августиновы выражения И. Арндта свт. Тихон принимает, уравнивая их учением восточных Отцов и педагогическим опытом, и, в итоге, предлагает общехристианское учение 1) о глубокой поврежденности воли и ведения человека первородным грехом и 2) о приоритете благодати в деле спасения индивида при сохранении суверенных прав человеческой свободы.

4.3. Новое рождение

Вера. Свт. Тихон, точно следуя И. Арнду, учит, что вера предшествует Крещению (ИХ § 295, ср.: BWC 3.3.1). Но, следуя И. Арндту и его лютеранской терминологии (1.4.1 Т 29-30), он покаяние ставит причиной веры (ПК 12).

И в ИХ за разделом о покаянии следует учение о Евангелии и вере, но путь покаяния в ИХ 1 завершается не зарождением веры, а пребыванием в вере (§ 274-276), поэтому, по свт. Тихону, покаяние есть возвращение к вере людей, веру утративших, т.е. крещеных христиан, живущих во грехе. Следовательно, согласно свт. Тихону, первоначальная вера все же предшествует и Крещению, и покаянию (ИХ § 295), в таком порядке мы и рассмотрим учение святителя⁷⁴³.

И. Арндт, казалось бы, по-лютерански определяет веру: она есть «несомненная надежда благодати Божия в Христе обещания, отпущения грехов и вечной жизни» (1.5.1 Т 38-39). И по-лютерански раскрывает ее зарождение (1.4.1 Т 29-30, см. § 1.4 предлагаемого исследования)⁷⁴⁴. Но, на самом деле, вместе с В. Вайгелем и иными спиритуалистами, И. Арндт изменяет понятие веры⁷⁴⁵: истинной верой для него является не лютеранская вера-уверенность в оставлении грехов, а 1) вера тождественная «новому рождению», внутреннему изменению, «жизни Христа в нас» (в сущности, обожению)⁷⁴⁶, усвоению оправдания Христова не внешним образом, а «в основании души», такая вера доказывается добродетельной жизнью как ее плодами в качестве «истинной» и «живой»; 2) вера как дело, вера-добродетель, а) тождественная добродетельной жизни,

⁷⁴³ И. Арндт, отличая «новое рождение» от Крещения, расставляет темы иначе: «новое рождение», «покаяние», «вера» - т.к. эти понятия для него эквивалентны.

⁷⁴⁴ Ср.: Апология Аугсбургского Вероисповедания. XII (V): О покаянии. 52 // Книга Согласия. С. 162.

⁷⁴⁵ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 154.

⁷⁴⁶ Вера, в частности, есть живое вкушение присутствия Бога в себе (BWC 1.21.6-9).

послушанию Богу, б) требуемая как обязательное условие присвоения оправдания заслугами Христа в этой жизни и окончательно на Суде Христовом⁷⁴⁷.

Но тогда искупительный подвиг Христа и вера в его спасительность (для лютеран последнее уже является спасением) становится только началом спасения, фундаментом, на котором должна быть создана «истинная», «живая» вера как вера-обожение («Христос в нас») и ее плод: вера-добродетель, достижение этих целей и ведет к окончательному оправданию-спасению на Суде Христовом. Эта точка зрения вполне православна⁷⁴⁸.

Но если смотреть в глубины учения И. Арндта, то откроется теософское понимание «веры» как комплекса, включающего а) «покой в Боге», «тихая вода» И. Таулера и В. Вайгеля как стоическая невозмутимость и «божественный мрак» бездействия сил души, б) открывающаяся в этой пассивности «жизнь Христа в нас» как теософская мудрость, «божественная беседа», рождение Логоса в «основании души», в) содержащаяся в «беседе» практическая пансофия: сквозное познание тайн макрокосма и микрокосма в опытном религиозно-мистическом, алхимическом, астрологическом, медицинском применении (BWC 3.9; 3.15).

Итак, под 1) лютеранским покровом BWC можно найти 2) древнецерковное (святоотеческое) учение об обожении и его плодах, под которым в свою очередь сокрыта 3) теософская доктрина. В поливалентности и полисемантической соединении этих слоев BWC можно увидеть и 4) здоровое синтетическое (комплексное, многогранное) понимание веры как «сердечного упования, несумненной надежды» (1.5.1-2 Т 38-39), через которую человек Богу «присоединяется: всего сего сотворяется причастником, еже Божие и Христово есть» (1.5.2 Т 39). Такая вера есть надежда на Бога и доверие Его обетованиям,

⁷⁴⁷ Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 143-164.

⁷⁴⁸ Г. Гейер справедливо утверждает, что И. Арндт, лишая «заместительное искупление» заслугами Христа абсолютного значения, но рассматривает «оправдание» по вере в эту заслугу предпосылкой, начальным уровнем духовной жизни (BWC 1.41.1). Тем самым И. Арндт удаляется от протестантизма, в котором «заслуга Христа» «по вере» спасает в абсолютном смысле, независимо от добродетели человека, но приближается к православию, где «оправдание» через веру и Крещение является первичным уровнем духовной жизни, требующим развития. Свт. Тихон Задонский в этом вопросе солидарен с И. Арндтом, акцентируя, что через веру и Крещение человек обретает лишь потенциал, «наченный образ Божий», который следует развивать (подробнее об этом ниже).

дающие человеку а) истинную цель – соединение с Богом, в) импульс стремления к богообщению, в) истинные средства (Церковь, Писание, молитву, послушание Богу, церковные Таинства) для соединения с Ним.

Рассмотрим теперь концепцию веры свт. Тихона. Он различает 1) веру как доверие Откровению, принятие христианских догматов (ИХ §§ 281; 287) и 2) «веру евангельскую спасающую» (ИХ § 282).

Последнее понимание веры он раскрывает в § 27.111 (ИХ 1.1.1.2 «О духовной мудрости»); §§ 282-288 (ИХ 2.1.2 «О вере»), опираясь на учение И. Арндта (BWC 1.5; 1.34; 2.4; 3.3; 3.9) и митр. Платона (Левшина) («Сокращенная богословия» Ч. 2, §§ 9-10, 19, 23⁷⁴⁹), но расширяя квазилютеранскую⁷⁵⁰ терминологию И. Арндта и Платона (Левшина) до общехристианского звучания с помощью определения веры И. Арндта: «Аще... кто сему... Ходатаю себе *вверяет, имя свое с сердцем своим Ему отдает* и записывает (ср. 1.5.2 Т 39): той от Бога милость получает... *означается праведным* (Левшин, Ч. 2, § 9)⁷⁵¹» (ИХ § 27.111).

Вместе с И. Арндтом свт. Тихон говорит о вере как об основанном на признании Искупителя и спасительности Его подвига *доверии к Искупителю, сердечном возлюблении Его, соединении с Ним, предании себя в Его волю* (ср.: BWC 1.34.5), лишь в этом случае Христос оправдывает человека. Под покровом квазилютеранских фраз учение об оправдании меняется на противоположное: лютеранская вера есть уверенность в спасении, через которое происходит внешнее оправдание, и его следствием бывает единение со Христом, у свт. Тихона и И. Арндта наоборот, *вера есть живое общение со Христом, следствием которого является оправдание заслугами Христа*. В акт оправдания, хотя и

⁷⁴⁹ Платон (левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 46-51, 61-63, 70-73.

⁷⁵⁰ Как показал прот. Павел Хондзинский, учение Феофана Прокоповича можно интерпретировать в православном смысле, поэтому его терминология может быть названа квазилютеранской. См.: Хондзинский Павел, прот. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. С. 216, 226-227. Терминология Платона (Левшина), принадлежавшего к «школе» Прокоповича, также может считаться квазилютеранской, содержащей православное учение в терминологии оправдания только верой, без дел закона. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 46-48.

⁷⁵¹ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 48.

считающегося незаслуженным даром, включается в таком случае и некое соучастие человека: «Аще убо кто сему... Ходатаю себе вверяет, имя свое с сердцем своим Ему отдает» (ИХ § 27.111).

Это уже не учение архиеп. Феофана (Прокоповича)⁷⁵² и митр. Платона (Левшина), сходное с лютеранским в первом своем пункте: оправдание (прощение грехов) вместе с началом действия в человеке Духа Святого подается «без дел закона»⁷⁵³ через веру как уверенность⁷⁵⁴, «что Христос есть Искупитель», что через Него как Ходатая совершилось наше спасение. Свт. Тихон вместе с И. Арндтом отличается от Прокоповича, Левшина и лютеранской ортодоксии уже в этом первом пункте: первичное оправдание (прощение через усвоение Христовых заслуг) есть *следствие* уже в некоей мере *начавшегося богообщения*, которое и понимается как живая вера.

Даже когда Феофан (Прокопович) и Платон (Левшин) описывают «оправдывающую веру» и ее возникновение в человеке в квазилютеранских терминах (закон, Евангелие, вера-уверенность, оправдание туне), они лишь *сужают поле общехристианских воззрений*, оставаясь в русле богословия Ап. Павла, заостренного в терминах «закона и Евангелия» М. Лютером. Но учение свт. Тихона и И. Арндта о вере оправдывающей, несмотря на внешнее сходство, несколько отличается от «школы Прокоповича», ибо согласно свт. Тихону и И. Арндту, оправдание и его плоды есть результат не богодействуемой «уверенности» в спасении, а результат развития начальной прилепленности, присоединенности к Богу.

При этом, И. Арндт, вынужденный носить маску лютеранина, старается говорить осторожно: в его квазилютеранском изображении (BWC 1.5.1) богодействуемая вера как «несумненная надежда» ведет к более глубокому

⁷⁵² Краткое православное христианское учение о благодатном человеке грешного чрез Иисуса Христа оправдании, сочиненное в 1716 году // Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук четыре сочинения. Москва, 1773. С. 168, 173-175.

⁷⁵³ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 2, § 9, С. 48.

⁷⁵⁴ «Крепко самого себя уверить, что... Христос есть Искупитель человеческого рода... в сем наипаче состоит *существо* веры Евангельския». Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 2, § 9, С. 47.

богообщению (BWC 1.5.2), что укладывается в лютеранскую формулу «оправдания и последующего освящения». Свт. Тихон же переносит арндтовский локус о сердечном предании себя Богу и присоединении к Нему (BWC 1.5.2) в *само определение* веры из BWC 1.5.1: только тот оправдывается, кто воспринял упование на Искупителя и предал Ему всего себя; *внутри понятия оправдывающей веры* вводится, кроме «несумненной надежды» прощения, следующее за ней устремление к Богу (к преданию Ему себя, к общению с Ним). В сущности, речь идет о синтетическом понимании веры, которое можно найти и в BWC (понимание № 4, см. начало данного §): *несомненная надежда на Искупителя и любовь к Нему – устремление к Богу – соединение с Богом – оправдание как обретение прощения и праведности Христовой*.

В тексте ИХ § 282 свт. Тихон, на первый взгляд, отходит от синтетического понимания веры, копируя квазилютеранское определение ее И. Арндтом с дополнениями из выражений Платона (Левшина) (ср.: 1.5.1 Т 38; Левшин Ч. 2, § 9⁷⁵⁵). Казалось бы, налицо его следование квазилютеранскому учению И. Арндта и в учении о следствиях веры: «утешении» и «новом послушании» Богу, совершаемом не от страха наказания, но свободно, из благодарности (ИХ §§ 283.1; 283.8).

Однако, в §§ 283-288 ИХ свт. Тихон «плотно» следует текстам И. Арндта (он делает, в частности, «выборку» из BWC 3.3) с дополнениями из Платона (Левшина), свт. Петра (Могила), Макария и др. источников, и вера предстает в многогранности своих свойств и действий:

ИХ § 283: «Свойства и действия веры спасающей» (ср.: BWC 3.3.1): 1) вера усваивает *каждому лично* благодеяния Бога (ср.: ИХ § 345; Левшин 2 § 23 (в)⁷⁵⁶; BWC

⁷⁵⁵ «Вера есть сердечное принятие Евангелия» (Левшин Ч. 2, § 9), точнейшее совпадение у святителя Тихона в ИХ § 283.8: «Ибо Евангелие святое есть весть радостная, и *вера есть сердечное принятие Евангелия*».

⁷⁵⁶ «Подлинно, что Христос *за всех умре*. 2. Корин. гл. 5. ст. 15... надобна вера... дабы мы Иисуса Христа *сердечно признали за своего Спасителя*, и не сомнительно *самих себя уверили бы*, что *чрез него единого* можем мы быть достойными милосердия Божия. Без сего *всесильная заслуга Христовы* желаемого своего лишаются успеха и человеку спастися нельзя... Когдаж почитаем веру за надобную для спасения, разумеем веру нелицемерную, сердечную и живую, то есть, которая любовию поспешествуема бывает. Галат. гл. 5. ст. 6». Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 73.

1.21.7-8; 2.2.1,5-7; св. Златоуст, Бес. на Гал, Гл. 2. п. 8; литургические тексты⁷⁵⁷); 2) небоязненно исповедает Христа, 3) уповает на помощь Бога, 4) очищает сердце от всего земного (ср.: BWC 3.9), 5) ведет к надежде на Бога (ср.: BWC 2.50), как и малое отроча прибегает к матери (Макарий, 31.4; 46.3; BWC 1.32.3; 2.48.11); 6) вера освобождает от греха, смерти, клятвы, ада, дьявола и делает духовно свободными (ср.: BWC 3.3.2); 7) вера обновляет человека (ср.: BWC 3.3.9); 8) вера соделовает радость (ср.: BWC 3.3.11), 9) вера злострадание и скорбь умягчает (ср.: BWC 3.3.11), 10) вера имеет страх Божий истинный (ср.: BWC 1.Пр.4), 11) дорого почитает смотрение Христово, 12) вера подвизается против греха и то в высоту восхищает сердце, то сокрывается, как бы ее не было, но укрепляется, вспомнив евангельские утешения (ср.: BWC 2.52; 2.54), 13) «вера душу... соединяет со Христом, аки невесту с женихом» (ср.: BWC 3.3.3), одетую в рубище греха душу облакает в правды багряницу (ср.: Макарий 15.34). Вывод: в вере состоит все существо христианского блаженства (ср.: BWC 3.3.1). IX § 284: Вера подлежит многообразному искушению (ср.: BWC 2.54.1); искушается плотью, миром, дьяволом (ср.: BWC 1.36.1, Свт. Петр Могила 2.23), помыслами отчаяния (ср.: «Лествица», 5.31; Макарий, 11.15). IX § 285: вера укрепляется 1) чтением Писания, 3) молитвой, 4) Причащением (BWC 2.51.16); 2) размышлением о делах Божиих (ср.: учение В. Вайгеля из BWC 2.34.3.1-2); 5) удалением от развращенных людей (ср.: BWC 1.23.1) и т.д.

При рассмотрении данных текстов (§§ 283-285) создается впечатление, что вера, в понимании свт. Тихона, благодатно и многообразно действует «напрямую», а не через посредство «оправдания» заслугами Христа. Вера оказывается неким энергетическим центром, искрой (§ 284, ср.: § 271.4), огоньком, горящим в сердце, действующим из сердца, но и нуждающимся в поддержке через подвиг человека (§ 285, ср.: § 271.4). Такое учение о вере («Вера бо истинная есть как искра, от Духа Святаго в сердце... возжженная, которая теплоту любви издает», IX § 271.4) напоминает не только BWC 2.53.11; 2.54.7; 3.1.3, но и учение Платона (Левшина): «Вера... любовьию поспешествуема быть должна. Гал. 5. 6. И такая вера называется живая: ибо... сея веры искра *всегдашним успеваем в добродетели возжигается*» (Ч. 2, § 9)⁷⁵⁸. Таким

⁷⁵⁷ «Спасл еси всего мя человека». «До мене идеши, мене ища заблуждшаго» (Октоих, канон воскресный, гл. 2, песнь 4). «Ты моя крепость, Господи! Ты моя и сила» (Октоих, канон воскресный, гл. 8, песнь 4).

⁷⁵⁸ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 48.

образом, по меньшей мере, в дело поддержания веры свт. Тихон вводит момент усилий человека (§§ 271.4; 285), следуя И. Арндту и Платону (Левшину), отклоняющемуся в этом вопросе от строгого августинизма Прокоповича. В то же время, некая энергичность понятия веры у свт. Тихона сближает его с понятием благодати как божественного действия в человеке (ИХ § 27.126).

В этом тексте вера, в согласии с учением И. Арндта, предстает как живое соединение с Богом, поэтому в ней самой и заключается «существо блаженства» (3.3.1 Т 1023)⁷⁵⁹, поэтому само *небесное существо веры* влечет от мирского к небесному (3.9.1-2 Т 1056)⁷⁶⁰, но это учение свт. Тихона согласуется и с Макарием: «Душа... прияв... небесный огонь Божества и любви Духа... отрешается тогда от всякой мирской любви» (Беседа 4.14). Вера, по свт. Тихону, оказывается «огнем Божества», «духом», «искрой», «небесным духовным существом», божественной силой, подаваемой Богом и влекущей к Нему, она подает свободу от греха, т.к. является «духом» (§ 27.126) и присутствием Духа Господня (§ 283.6). Такое понимание веры свт. Тихон развивает уже в раннем творчестве, а именно, в «Слове на Успение» (1765 г., Воронеж), где он единственный раз прямо рассматривает веру как дар Крещения: «Вера... *есть...* аки *семя некое божественное, которое на крещении... всевается*» (Слово 9, «Слово в день Успения»).

В дальнейшем творчестве он рассматривает веру как условие Крещения (ИХ § 295), но, как мы видели, сохраняет суть своего учения, согласного с богословием Макария⁷⁶¹ и ВВС: вера это вливаемый в сердце верующего «огонь», «небесный дар», производящий живое богообщение.

На первый взгляд, свт. Тихон вместе с И. Арндтом колеблется между квазилютеранским определением веры в духе Платона (Левшина) и И. Арндта и

⁷⁵⁹ «В вере бо есть Христос, и все Царствие Божие, и все блаженство... все бо духовное существо (Hypostasin, Substantz, Wesen, S. 24) и жизнь состоится в вере... в живой действующей силе», ср. название главы: «В вере содержится все сокровище внутреняго человека, еже есть Бог, Христос, Дух Святыи и Царствие Божие» (3.3 Т 1023).

⁷⁶⁰ «Вера бо прилепляется единым точию невидимым вещам и вечным, и егда препятія отнимаются, тогда последует соединение, равное бо с равным соединяется, а не с не равным».

⁷⁶¹ Ср.: Беседа 15.20: «кто любит Бога, то и Бог сообщает ему любовь Свою; кто однажды уверовал в Бога, тому прилагает небесную веру, и человек делается сугубым».

пониманием веры как живого богообщения в русле Макария и квазицерковной терминологии того же И. Арндта (в действительности понимающего веру как единение с имманентным Словом). Однако, целостность видения свт. Тихоном «веры» подтверждается и синтетическим определением веры из ИХ § 27.111, и самостоятельной разработкой этого комплексного понимания веры в позднем творчестве.

В ИХ свт. Тихон в большей степени придерживается квазилютеранской терминологии И. Арндта и Платона (Левшина), описывая зарождение «живой веры» через учение о Законе и Евангелии. Но в позднем творчестве он преодолевает этот слишком узкий подход, изображая появление «живой веры» через более общее учение о богопознании и богочитании (ПП 4 (В 3)).

В этом комплексном учении отметим следующие моменты.

а) Свт. Тихон сохраняет и развивает синергичное понимание веры (см. определение веры в ИХ § 27.111): «живая» вера сознательно культивируется самим человеком в молитве, размышлениях, духовном труде. Здесь свт. Тихон оказывается полностью «восточным» Отцом, резко расходясь с любым августинизмом (в частности, арндтовским⁷⁶²), поскольку вера *преображающая, действующая, продуктивная* возникает, согласно его учению, благодаря человеческой активности, в ответ на которую действует Святой Дух.

б) Живая вера есть не только пробуждение человека через осознание закона и Евангелия, гнева Божия и Его милости, она отождествляется с сердечным богопознанием, возгорающимся и крепнущим с помощью ряда способов изменения, пробуждения сердца. Этот подход есть, в частности, разработка в опыте свт. Тихона и в русле синергичной аскетики восточных Отцов учения ВВС 1.21.6-11 (где живая вера отождествляется с богопознанием и рождается из «вкушения» свойств Бога) и Платона (Левшина), Ч. 1, § 11 (в)⁷⁶³ (где

⁷⁶² К. Брав настаивает на августинизме И. Арндта в учении о зарождении спасающей веры в человеке, поскольку последний в этом вопросе не проявляет склонности к учению о синергии. Braw Chr. Bücher im staube. S. 98.

⁷⁶³ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 16-17.

богопочитание выводится из размышления о божественных свойствах, ср.: ИХ § 322-323).

в) Живая вера, по свт. Тихону, есть сердечная убежденность в истинах Откровения. Как слово Писания, по его учению, переходит в сердце, действует внутренним образом в душе человека, так и первичное, рассудочное доверие Писанию должно перейти в сердечную убежденность, активизирующую сердце и волю усилиями размышляющего разума при помощи Святого Духа. Смыслы Писания должны таким способом оплодотворить желания, эмоции, поступки и всю жизнь человека. Это, в сущности, уже изученная нами (см. § 2.2 настоящего исследования) интерпретация учения И. Арндта, согласно которому, то, что Писание говорит «внешне», должно исполниться в нас «внутренне» (BWC 1.6), содержание Катехизиса (Символ веры, Декалог) должно стать нашей жизнью (BWC 2.4.4-8; 3.1.6-8), «Слово» должно быть услышано внутри нас (BWC 3.15.1). Однако, по свт. Тихону, именно смыслы Писания становятся предметом сердечной убежденности, оплодотворяющей жизнь (ср.: СД 30 и СД 30 «О том же» 1-3), а, по И. Арндту, наполняет душу теософская мудрость в имманентном душе «вечном Слове». Свт. Тихон принимает древнецерковный пласт учения И. Арндта, не усваивая его теософское учение. Он логично развивает косвенный синергизм этики BWC: чтобы Писание и Катехизис стали жизнью человека, нужны усилия человека (непрестанная память о Боге, размышление о Его свойстве и делах), следует, как бы, убедить ум, согреть сердце, склонить волю, которые сами по себе склонны к неверию, неведению, забвению, неразумию (ум), холодности, бесчувственности (сердце), нерадению, унынию (воля). Это синергетическая, активная интерпретация BWC, немислимая без убежденности в истинности Писания.

г) Для И. Арндта вера есть «вкушение» внутреннего присутствия Бога, для свт. Тихона она начинается с «доверия свидетельству истины» (свт. Филарет Московский), т.е. с простого доверия Писанию, библейской «уверенности в

невидимом» (Евр 11: 1, ср.: СД 121⁷⁶⁴). Поэтому «поздний» свт. Тихон, в отличие от И. Арндта, уделяет значительное внимание апологетическому обоснованию «истинности Евангельского учения» (ИЕ, 1780 г., ср.: ПП 2), «поздний» же И. Арндт занимается апологетикой своей верности лютеранству, но сокровенно вновь проводит спиритуалистское понимание «веры» как внутреннего индивидуального опыта.

д) Согласно свт. Тихону, вера «возжигается», в первую очередь, созерцанием Личности библейского Христа (ПП 4.1, ср.: СД 10) в догматическом видении Церкви (ПП 4.6). Для И. Арндта вера есть вкушение мудрости в опыте имманентного душе Бога, для свт. Тихона вера есть личностное предстояние Богу Библии и Церкви, вызывающему восхищение и любовь через созерцание антитезы Его величия и спасительного ради нас истощания. Поэтому для свт. Тихона важна тема «должностей» к Богу и Христу (см. ниже) и поэтому учение И. Арндта и Платона (Левшина) о свойстве веры усваивать Искупление лично каждому христианину свт. Тихон усиливает и расширяет, подтверждая библейскими, златоустовскими и литургическими текстами (см.: ИХ § 283; ср.: ИХ § 345; ПК 11, ср.: Левшин, Ч. 2 § 23 (в)⁷⁶⁵; ВВС 1.21.7-8; 2.2.1,5-7; св. Златоуст, Бес. на Гал, гл. 2, п. 8; Октоих⁷⁶⁶).

е) Свт. Тихон, в согласии с И. Арндтом (ВВС 1.26.8; 1.30.1; 1.39.10) и некоторыми выражениями Платона (Левшина)⁷⁶⁷, развивает противоположное лютеранскому учение об оправдании верой. В ПП 4 (в отличие от квазилютеранской терминологии ИХ § 282 и 1.5.1 Т 38) уже не «несомненная надежда вечного живота» называется верой и оправдывает, но, напротив, эта «несомненная надежда вечного живота» (ПП 4.1) следует из «живой веры». Квазилютеранство исчезает: не из несомненной надежды (вера) и следующего за ней оправдания вытекают плоды (освящение), а только из действующей «живой

⁷⁶⁴ «Вера едина есть *руководительница к невидимым, духовным и небесным вещам*» (СД 121).

⁷⁶⁵ Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 73.

⁷⁶⁶ Воскресный канон, гл.2, Песнь 4; гл. 8, Песнь 4.

⁷⁶⁷ «А есть ли кто... недостойно христианского звания живет того вера есть мертва» (Ч. 2, § 9). Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 48.

веры» (освящение) вытекает «несомненная надежда» спасения (оправдание). Удостоверение в спасении следует из опыта внутреннего обновления, что сближает свт. Тихона с учением восточных Отцов⁷⁶⁸.

Лютеранские теологи могли бы согласиться с тем, что вера есть не только уверенность в спасении заслугами Христа, но одновременно – *соединение со Христом и Святым Духом*⁷⁶⁹, но они, с одной стороны, не допустят считать соединение с Богом *причиной* оправдания, но, уточняя учение, признают и оправдание, и соединение с Богом совместно следствиями веры, совершаемыми «через веру», и даже соединение с Богом представят как следствие оправдания (вера – оправдание – соединение)⁷⁷⁰; с другой стороны лютеранские ортодоксы не согласятся включить в понятие веры элемент *соизволения* человека, его деятельный ответ на призыв благодати. Но свт. Тихон соизволение человека и ответ Бога включает в определение живой веры (ИХ § 27.111), в факторы ее формирования (ПП 4) и делает их причиной оправдания и иных даров благодати (§ 27.111; ПП 4), последнее согласно с учением И. Арндта.

Итак, соединяя элементы учения свт. Тихона о вере из §§ 27.111; 27.126; 282-285; ПК 4, мы видим, что в едином понятии веры он соединяет четыре элемента: 1) благодать *обращает* человека к Богу (например, через диалектику Закона и Евангелия, чтение или слышание Слова Божия, созерцание Личности и подвига Христа через слово Писания), 2) человек начинает надеяться на милости Бога и доверять Ему и поэтому 3) устремляется к сердечному общению с Богом, сознательно культивирует в себе сердечную убежденность в истинах Откровения (Крещение и иные Таинства, молитва, размышление, и т.д.) и обретает 4) начальное богообщение, через которое получает сразу а) *полное прощение от Бога*, еще не подкрепленное твердой внутренней праведностью (сходно с

⁷⁶⁸ Диадокх Фотикийский. Слово аскетическое. Глава 100. Попов К. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древняго Эпира и его Творения. С. 521-526.

⁷⁶⁹ «Обожение» в учении М. Лютера о вере изучает т.н. «школа Маннермаа» из университета г. Хельсинки. Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сост. Алексей Бодров. 2-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 87.

⁷⁷⁰ Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал. С. 102.

лютеранским внешним оправданием), б) *внутреннее обновление* (термины: омовение, ризы праведности), нуждающееся в развитии и укреплении (сходно с лютеранским начальным освящением) до «несомненной надежды вечного живота» в тесном соединении с Богом. Такое многогранное понимание веры, как мы видим, отличается и от арндтовского понимания веры как опыта «внутреннего Слова», и от лютеранского учения о вере, но приближается к учению восточных Отцов о вере как живом богообщении, основанном на доверии божественному Откровению, участию в Таинствах и аскетическом подвиге.

В заключение данного параграфа, рассмотрим еще два отличия учения свт. Тихона о вере от идей И. Арндта.

1) Обесценивая Писание в пользу значимости «внутреннего Слова», И. Арндт, как мы отмечали, никогда не использует излюбленный лютеранами локус Рим 10: 17. В сущности, вера, согласно концепции ВВС, рождается не через слышание слова Писания, не через благодать, подаваемую Искупителем, но из действия «внутреннего Слова», имманентного душе, но слышимого человеком не всегда. Мы видели, что свт. Тихон интерпретирует тексты И. Арндта о «Слове» как учение о слове Писания, он, несомненно, в смысле «веры от слышания» слова Писания понимает учение ВВС, что «вера есть сердечное упование... чрез Слово Божие и Святаго Духа в сердце возженная» (1.5.1 Т 38). С помощью классического Рим 10:17 свт. Тихон подтверждает и усиливает понимание «веры» как происходящей через восприятие Писания (см. также: ИХ §§ 8; 299.3; СД 77; Слово 9 «На Успение»). И. Арндт выводит веру из действия Логоса, имманентного душе, такая «вера» может быть и у египетских жрецов, а свт. Тихон говорит о вере, рождающейся из библейского Откровения, хотя не осознает насколько уклоняется от заветной мысли И. Арндта.

В силу сказанного, учение свт. Тихона и И. Арндта незаметно оказываются противоположными: в ВВС «внешнее» слово Писания, само по себе «безжизненное», оживляется «верой», соединением с «внутренним Словом»; по свт. Тихону наоборот, согласно Рим 10:17, вера оживляется словом Писания

«веры семя... умножается влагою слова Божия» (Слово 9, «Слово на Успение», ср.: ПК 12).

2) Обесценивая даже Писание, И. Арндт, тем более, как мы говорили, не уделяет внимания учению о проповеди Писания через слово человеческое, в частности, слово пастырское, хотя превозносит теософские и мистические тексты, писанные «из Духа»⁷⁷¹. Поэтому в ВВС не встречается локуса Рим 10:10 о проявлении веры в устном исповедании. Но свт. Тихон, как мы знаем, высоко ценит человеческое слово, способное «вместить» учение Писания и имя Божие, поэтому свт. Тихон устное исповедание Христа, в отличие от И. Арндта, считает важным проявлением веры (§ 271.2)⁷⁷², приводя в ИХ § 283.2 локус Рим 10:10 и взаимосвязанные локусы Пс 115:1 и 2 Кор 4:13, которые И. Арндт приводит в противоположном контексте, подчеркивая единство веры с внутренней сущностью человека: «вера бо и дух единое суть, по Писанию: вероух, темже возглаголах» (1.16.4 Т 139).

Крещение. А) И. Арндт понимает «новое рождение» в русле представлений спиритуализма как тождественное «вере» понятие, с помощью которого он описывает духовно-нравственное изменение индивида. Это изменение начинается как процесс этического подражания Христовым качествам и завершается онтологическим состоянием: *praxis* переходит в *habitus* (привычку, склонность), *habitus* – в *status* (состояние), которое становится *substantia* (сущностью), присутствием Самого Христа («внутреннего Слова») в человеке (*Christus in nobis*)⁷⁷³. «Новое рождение» это отнюдь не Крещение, а некое возрастание в богообщении, которое может быть понято и в смысле общехристианском как развитие даров Крещения в человеке, но может быть понято и 1) в духе спиритуализма как независимое от Крещения и всякого «посредства» возрождение Святым Духом и (или) «внутренним Словом», только это

⁷⁷¹ См.: Письмо к И. Герхарду «De Studio» от 15 марта 1603 г. Schneider, H. Johann Arndts «Vier Bücher von wahrem Christentum». Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 202.

⁷⁷² «И что сердцем веруем, то и усты небоязненно, где должно, исповедуем. И сие не токмо сами делаем, но и других к тому словом и делом возбуждаем. Тако святится и славится в нас святое и страшное имя Божие» (ИХ § 271.2).

⁷⁷³ Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil II, S. 149.

возрождение и сообщает силу Крещению водному, «внешнему»; а также 2) в таулеровском смысле как обретение «внутреннего Слова» в «основании» души и «рождение» человека в этом «Слове» (BWC 3.3.5) в качестве мудреца, обладателя «философского камня». Оба последних значения близки по смыслу и составляют стержень учения BWC, но свт. Тихон не воспринимает эту тайную концепцию и, по-видимому, в общехристианском ключе понимает немногочисленные тексты BWC, говорящие о Крещении (1.3.12 Т 29; 2.4.7 Т 466; 3.1.8 Т 1012).

В указанных текстах нетрудно увидеть церковное учение о новом рождении как Крещении⁷⁷⁴ и результате искупительной Жертвы Христа (ср.: ИХ § 297), о том, что христианин должен «пребывать» в благодати Крещения и духовно плодоносить. Свт. Тихон, действительно, понимает арндтово «новое рождение» как Крещение, т.к. свое учение о Крещении (ИХ § 295-301) помещает в заимствованный из BWC контекст учения о «новом рождении»:

<p>ИХ § 299: «человек, веру христианскую и крещение восприявший, двоякое имеет рождение: первое – плотское... и сие рождение происходит от ветхаго Адама ... Второе рождение есть крещение, которое водою и Духом бывает, и есть духовное, святое, благословенное, блаженное, и происходит от Христа».</p>	<p>1.3.2 Т 20: «человек христианскую веру восприявшии двоякое имеет рождение, единое ветхое, плотское, греховное... еже от Адама происходит... Второе же рождение духовное, святое. блаженное, новое, благословенное, еже происходит от Христа».</p>
--	--

Свт. Тихон настойчиво интерполирует в размытые тексты И. Арндта вставки, однозначно определяющие «новое рождение» как Крещение. Арндтовские ряды, противопоставляющие «плоть и дух», «ветхого и нового человека» (BWC 1.3.5; 2.7.1-3) свт. Тихон всегда связывает с учением о Крещении, учением о борьбе за укоренение в падшей природе дара Крещения (ПД

⁷⁷⁴ Впрочем, в тексте BWC 3.1.8 можно понять «новое рождение» и как отличное от Крещения развитие его даров, и как родственное Крещению, но более высокий его дар.

§1; ИХ §§ 25; 27.102; 300-301; 323-324; 357-358; 382-384; КНС 5)⁷⁷⁵, не подозревая, что этим простым действием он серьезно трансформирует учение Парацельса и В. Вайгеля, воспроизводимое И. Арндтом. По свт. Тихону, «ветхий человек» Крещением пренебрег и живет в страстях падшего Адама, а «новый человек» делает Крещение плодотворным. По И. Арндту (Парацельсу, В. Вайгелю), «ветхий человек» движим неизлечимой «скотской», «звериной» телесной компонентой человека, а «новый человек» возникает через замену «скотской плоти» на «небесную плоть Христа», что совершается «из Духа», вне видимых Таинств Крещения и Вечери. Связывая борьбу плоти и духа с реализацией Крещения (реализуя один из вариантов, предлагаемых в ВWC), свт. Тихон, не ведая того, 1) отсекает дуализм И. Арндта (Парацельса, В. Вайгеля), «ветхость» человека относя не к телесной его составляющей, а к страстному состоянию природы человека; 2) отсекает спиритуализм тех же теологов, однозначно относя «возрождение» к действию церковного Таинства, к рождению «водой и Духом» (ИХ § 299).

И. Арндт говорит о «Крещении» (Taufe, ВWC 1.3.12, S. 33) 14 раз в 7 фрагментах текста, и ни один из этих фрагментов не посвящен специально Крещению, свт. Тихон в ИХ 1 употребляет слово «Крещение» 23 раза в 14 фрагментах, в ИХ 2 – 100 раз в 45 фрагментах текста, среди этих фрагментов имеются значительные разделы, посвященные именно Крещению. Таким образом, учение о Крещении в ВWC есть скорее декорация, скрывающая спиритуализм, а для свт. Тихона Крещение – важное сквозное понятие.

В ИХ 1 сквозная линия идет от описания «утраты» даров Крещения к изображению покаяния и его плодов как возвращения в «Крещение» и в «веру»: цель Крещения – обретение пути к Богу и вечной жизни (ИХ § 27.47), Крещение имеет два действия, но теряется через грех (§ 27.102), дары Крещения велики, их утрата ведет к необходимости покаяния (§ 27, пп. 49, 52, 101, 124, 125), духовные

⁷⁷⁵ В ИХ §§ 382-384 ряды противопоставлений «плотского» и «духовного» человека не связываются напрямую с Крещением, однако следующие §§ 387-389 однозначно показывают, что речь идет о духовной борьбе человека по укоренению в своей падшей природе благодати Крещения.

крещальные одеяния прекрасны, страшно потерять эту чистоту (§ 27.130). Воспоминание даров и обетов Крещения помогает в борьбе с грехом (§ 45.5), плодами Крещения должна украшаться душа (§ 66), все окружающие есть наши братья по Крещению, поэтому иметь зло на ближнего противоестественно (§ 88), от осознания даров Крещения рождается благодарение (§ 218), возвращение через плоды покаяния к вере (которую затем нужно сохранить до конца) есть возобновление Крещения (§ 274-276).

В ИХ 2 эта линия продолжается и завершается вместе со всем сочинением: вернувшийся через покаяние в веру и в благодать Крещения христианин, тем самым, возвращен и в Церковь, чтобы пребывать в ней нужно хранить дары Крещения и приносить плоды веры (ИХ §§ 283; 287), Крещением входим в Церковь и обретаем дары (§§ 295-301), Крещение установил Христос (§§ 338.14), покаянием обновляется Крещение (Введение к § 376), духовная жизнь есть плодоношение Крещения, ведущее к духовному совершенству действием Духа Святого (§§ 387-391), это есть развитие внутренней красоты, данной в Крещении (§ 393), осознание обетов и даров Крещения мотивирует к духовной жизни (§§ 306; 312; 320; 323; 350; 358; 374-375; 400; 404; 409-410; 418-419), плоды веры есть именно плоды Крещения (§§ 485-486).

Теология И. Арндта есть учение о плодоносящем «новом рождении» как прямом соединении с «внутренним Словом» и Его Духом (что и есть «вера»). Свт. Тихон трансформирует этот стержень ВВС и создает теологию плодоношения в жизни верующего церковного Таинства Крещения. Под арндтовским «новым рождением» свт. Тихон твердо понимает Крещение, что подтверждается, в частности, тем, что в «Сокровище духовном» (СД) термин «новое рождение» не используется ни разу, а «Крещение» - 72 раза, являясь сквозным понятием этики и экклесиологии. Таким образом, частная сотериология, этика, аскетика и экклесиология свт. Тихона являются крещальными, т.к. спасение, добродетель, принадлежность к Церкви являются плодами Крещения, теряются и обретаются вместе с его дарами (см. ниже).

Б) Свт. Тихон говорит о двух плодах Крещения как «нового рождения»: прощении грехов и «обновлении сердца и духа» (ИХ § 27.102). В указанном тексте свт. Тихон раскрывает учение И. Арндта о двух дарах «нового рождения»: «оправдании» и «освящении или обновлении» (1.3.1 Т 19-20).

Учение ВВС об «оправдании» и «освящении» есть дань лютеранской Формуле Согласия, согласно которой, уверовавший и крестившийся человек имеет полное оправдание (внешнее присвоение праведности Христовой) и «зарождающееся обновление»⁷⁷⁶.

Говоря о двух плодах «нового рождения», И. Арндт, в отличие от лютеранской ортодоксии, делает акцент на втором моменте – обновлении, освящении (в ВВС говорится об обновлении, Erneuerung, более 60 раз). Если теологию ВВС очистить от квазилютеранских «маскировочных» одежд, то «новое рождение» окажется «освящением», «обновлением», но не «оправданием» в смысле внешнего присвоения заслуг Христа. Свт. Тихон, отождествляя «новое рождение» с Крещением и говоря о его действии, делает, следуя И. Арндту, акцент на внутреннем обновлении, а не на прощении грехов, хотя и последнее сохраняет у него силу⁷⁷⁷. Особенно в поздних сочинениях святитель очень часто говорит о Крещении как обновлении, не упоминая об оправдании или прощении грехов (ПК 21.4-5; 22; НХ 24; 61; КНС 4.2; 5; 14; ПП 1; 4.10; 11; 15.3; СД 26; 39 «О томжде»; 52; 73; 92; 108; 112; 114; 120), а КНС 5 представляет собой отдельное поучение «О обновлении нашем, бывшем на святом крещении», что показывает преобладающий интерес свт. Тихона к обновляющей силе Таинства и ее плодоношении в жизни человека. Вместо концепции оправдания и обновления (освящения) свт. Тихон систематически вводит более динамичную: «позваны и обновлены» (ПК 22; НХ 24; КНС 4.2, ср.: КНС 14; ПП 1, ср.: ПП 11; СД 26; ср.: СД 14; 39 «О томжде»; 52; 73; 92; 108; 120; ср.: ИХ 2.5 Заключение).

⁷⁷⁶ Формула Согласия. Детальное изложение. II, 67-68; III, 28, 35. Книга Согласия. С. 491, 500-501. И. Арндт пишет: «подобает... дабы еси дел твоих и начинающихся добродетелей или даров новаго жития не мешал с оправданием твоим пред Богом» (1.Пред.6 Т 15)

⁷⁷⁷ Например: «Учимся... просить... отпущения грехов, благодати, обновления и прекрасных оных Духа Святаго плодов» (СД 108.31).

Получивший начальное обновление в Крещении «позван», т.е. должен реализовать потенциал Крещения и «приобрести» вечную жизнь. Спасение не тождественно «оправданию» (прощению или внешнему присвоению праведности Христовой) и вытекает не из оправдания, но из обновления посредством развития и плодоношения последнего. Даже в сравнительно раннем ИХ обновление доминирует над оправданием⁷⁷⁸, свт. Тихон здесь может не упомянуть оправдание, либо поставить его после обновления (ИХ §§ 357; 391).

В) В русле учения об обновлении, «перерождении», «новом творении» свт. Тихон учит о Крещении как о смерти для греха и духовном воскресении (ИХ §§ 323; 388). И. Арндт единожды в BWC 1.3.11-12 (начало произведения) говорит о Крещении как смерти для греха, но, в действительности, «смерть для греха» он понимает иначе, как «умерщвление плоти» и «страдательное» подражание Христу в смысле стоического самообладания и умерщвления аффектов (см.: BWC 1.3.10 и следующий § данного исследования). Свт. Тихон всерьез говорит о самом Крещении как смерти для греха, опираясь не только на BWC 1.3.12-13, но и на учение свт. Иоанна Златоуста: *«Умертвило нас крещение греху... достоин... исправлятися сему выну, так, что аще и безчисленная повелит... пребывати недвижиму, аки мертвецу»* (в ИХ § 388 Беседа 10.4 на Рим 6:2-4)⁷⁷⁹.

Именно в понимании св. Златоуста воспринимает свт. Тихон библейское учение (Рим 6:2-4) о том, что крещальное умерщвление греха и оживление духовное должны быть непрерывно продолжены в жизни христианина. Крещальный стержень этики свт. Тихона, таким образом, восходит к учению Апостола Павла в интерпретации св. Златоуста, в BWC же нет твердого «мостика» между Крещением и последующей жизнью в Боге, как нет в BWC и прочной связи между словом Писания и внутренним Словом в сердце человека. Вновь синтез учения св. Златоуста и И. Арндта дает глубокий результат: Крещение непрерывно переходит в обновление (св. Златоуст), а обновление есть

⁷⁷⁸ Свт. Тихон настойчиво говорит о том, что в крещении человек становится *новой тварью*, обретает *святость*, которую нужно хранить в святой жизни (ИХ § 287), т.е. святость не внешней, а святость как качество бытия.

⁷⁷⁹ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. IX. С. 599-600.

важное условие спасения (BWC 1.2.10, см. ниже), спасение «вырастает» из Крещения.

Г) Свт. Тихон не только делает учение о Крещении одной из сквозных тем ИХ, но и многогранно его раскрывает (особенно в КНС), что резко отличается от скудных и двусмысленных слов о Крещении И. Арндта (BWC 1.3.11-13: не ясно, Крещение или подражание Христу умерщвляет грех). Святитель, в частности, рассматривает Крещение в связи с пасхальным переживанием воскресения Христа, опираясь на канон Пасхи⁷⁸⁰; в связи с макариевским образом царского сына, отвергшего драгоценную ризу в пользу скверной. В частности, в связи с библейскими и литургическими образами он говорит о действии Крещения как о внутреннем преображении человека («одевается ризою внутрь»), а не внешнем «оправдании» (ИХ § 27.124).

Крещение свт. Тихон часто рассматривает как союз Бога и человека в связи с темой обетов Крещения и верности обетам (ИХ §§ 306; 312; 320; 323; 350; 358; 374-375; 400; 404; 409-410; 418-419). И. Арндта личностное общение Бога и человека, верность человека Богу, занимают мало, поскольку, как мы говорили, главным для него является обретение мудрости. Кроме того, мы помним, что «ранний» И. Арндт был не равнодушен к деталям совершения Крещения (защищал экзорцизмы в Анхальте). После его знакомства в Кведлинбурге с трудами В. Вайгеля все «внешнее» теряет для него ценность, поэтому и литургическое Предание Церкви, в частности, традицию обетов Крещения, он практически не использует⁷⁸¹. Свт. Тихон же нередко опирается на литургическое Предание как на продолжение Писания (см. выше), поэтому в его текстах, как в § 27.124, не всегда ясно: Писание или текст Таинства «вспомнились» свт. Тихону при создании данного отрывка.

⁷⁸⁰ «Востал Христос... умертвилася и смерть наша, якоже поет Церковь в день святя Пасхи и подалося нам востание ныне духовное... которое верою в воскресшаго Христа и крещением бывает» (ИХ § 388).

⁷⁸¹ В BWC 2.2.5 говорится о вечном завете Бога с людьми, который Бог подтверждает в Крещении; но учение о Крещении как «обещании Богу доброй совести» (1 Петр 3: 21) И. Арндт парадоксально «переворачивает» и понимает как свидетельство верности Бога нам.

Свт. Тихон, в отличие от И. Арндта, на протяжении всего творчества отмечал связь между крещением Господним в Иордане и купелью Крещения христианина, подчеркивая обесцениваемую в ВВС силу Таинства церковного: «Крестился в струях иорданских, *освящая воды... и устанавливая... крещения нашего Таинство*» (СД 108, ср.: Слово 1 «О спасительном смотреии»; ИХ § 338; ПК 75.6).

Д) Многогранно раскрывая учение о Крещении, свт. Тихон вводит в него учение о Домостроительстве Троицы (особенном участии каждого Лица Троицы в нашем спасении): благодать Крещения подается Отцом, заслуживается Сыном, совершается Святым Духом (ИХ §§ 27.124; 390; 486; 493.9; КНС 18; СД 112); крещальное обновление и его плоды действуют Троицей и являются следствием исторического Домостроительства спасения, в ВВС такого учения быть не может. И. Арндт обесценивает историческое Домостроительство спасения: для него все Домостроительство совершается в глубинах души. Свт. Тихон постоянно связывает Крещение с историческим Домостроительством Троицы, а обновление и следующее за ним спасение рассматривает как плоды Крещения, поэтому внутренняя «интимная» жизнь индивида через церковное Таинство становится следствием глобальных исторических событий, их результатом. Мистика неразрывно связуется с историей, внутренняя история индивида – с историей человечества, свт. Тихон как бы «сращивает» арндтовский спиритуализм (учение об индивидуальной духовности) с церковной жизнью и библейской историей. Крещение становится связью исторического и мистического христианства. Ясное видение свт. Тихоном этого единства следует признать взглядом библейским и святоотеческим, хотя он и возникает как синтез патристики (свт. Василий Великий – учение о Домостроительстве Троицы; св. Златоуст – учение о переходе дара Крещения в жизнь индивида) и акцента ВВС на внутреннем обновлении человека как сути христианства.

Интересен еще один нюанс учения свт. Тихона: Домостроительство Троицы проявляется в двух формах – завершенной и продолжающейся. Этот тонкий момент замечен через смешение времен глаголов в формуле Икономии: Отец

подает (продолжает подавать), Сын заслужил (уже заслужил), Св. Дух совершает (продолжает совершать со дня Пятидесятницы). Заслуженное и поданное Церкви Сыном Божиим присутствие Святого Духа продолжает спасительно действовать: Отец подает, Св. Дух совершает, тем самым, и заслуга Христова продолжает участвовать в нашем обновлении⁷⁸². Историческое, завершенное Домостроительство переходит в аналогичное продолжающееся действие Троицы в душе индивида. Троица «историческая» становится Троицей «мистической», Троица Икономии становится Троицей, действующей в душе человека. И более общо: Троица трансцендентная (Бог в Себе) становится Троицей Икономии (не в смысле К. Ранера⁷⁸³), а Троица Икономии становится Троицей, действующей в человеке. В учении И. Арндта все это отсутствует, историческое Домостроительство обесценено, в русле панентеизма богообщение сводится к обретению в душе имманентного ей Божества, порядок участия Лиц Троицы в обновлении человека не обозначен (таулеровская филиоквистская модель, как мы видели, не выражена в BWC).

Итак, на основе BWC и иных источников свт. Тихон значительно углубляет свое учение о Крещении в сравнении со скудными определениями в «Должности священнической» (декабрь 1763 г.), основанными на «Исповедании» свт. Петра Могилы⁷⁸⁴. Через знакомство с BWC получив посыл осмыслить «новое рождение» и духовную жизнь глубже, свт. Тихон набирается писательского и духовного опыта, обогащается из ряда иных источников и приходит к точному изображению христианства как целого (Троица – Домостроительство – Крещение – духовная жизнь) «для простейшего народа». Он преодолевает внутренние разрывы

⁷⁸² В продолжающемся действии Троицы также можно выделить два аспекта: в каждом индивидуальном Крещении Троица подает обновление по указанной схеме (от Отца Сыном в Духе), затем в развитии этого обновления в духовной жизни человека Троица продолжает аналогичным образом участвовать. У свт. Тихона на это указывает и макариевский образ: Сын-Живописец продолжает непрерывно писать Свой образ в душе человека Духом Святым.

⁷⁸³ В нашем случае речь о том, что трансцендентный Бог действует в истории человечества и в душе человека, а К. Ранер говорит о том, что икономия совершается в том же порядке, что и вечное происхождение Лиц Сына и Духа Святого от Отца. См.: Гренц С., Олсон, Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 377-378.

⁷⁸⁴ См.: Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Ранние произведения Св. Тихона Задонского и эволюция его взглядов. С. 63-72. Петр (Могила), свт. Исповедание, 102. С. 91-92.

(Писания и внутреннего Слова, Крещения и духовного рождения), неясности (поливалентность текста), крайности (спиритуализм) и искажения христианства (дуализм плоти и духа), имеющиеся в ВВС. Делает это свт. Тихон не только на основе ресурсов многолинейного учения И. Арндта, он синтезирует идеи ВВС с учением Писания, Св. Отцов, литургическим преданием Церкви и учением русских богословов⁷⁸⁵.

Е) Определенная творческая свобода свт. Тихона проявилась в создании им нового понятия, не имеющего, по-видимому, прямого соответствия в его источниках. Это понятие «наченшегося образа Божия», связанное с обновляющим действием Крещения (ИХ § 320, ср.: §§ 324; 388).

Из параллелизма выражений «*должен быть* наченшийся образ Божий» и «*должны быть* богоподобные нравы, и воля... согласна с волею Божиею», а также учения о том, что «*чем лучшая воля и согласнейшая воле Божией, и богоподобнейшие нравы* в коем христианине имеются, *тем чистейший и яснейший Божий образ* в нем сияет» следует, что «наченшийся образ» Божий, по свт. Тихону, есть именно «богоподобные нравы», уподобление свойствам Бога, которое в новокрещеном человеке еще не явлено, но присутствует как возрожденная способность. Причем, в ИХ §§ 320 и 388, «наченшийся образ» «*долженствует*» быть в крещеном (потенциально и как цель), а в § 324 – «*имеется*» в «истинном христианине», который «добродетели показывает» и Богу «подобится», чего «новое рождение» *требует*. Итак, «наченшийся образ Божий» «должен быть», «требует» от крещеного человека, но появляется реально лишь в «истинном христианине», который «добродетели показывает». Сказанное показывает насколько важна для свт. Тихона (как и для И. Арндта) *актуальность* духовного преуспевания; ни «внешнее оправдание», ни крещальное обновление еще не делают человека «образом Божиим», который Отец признает на Суде образом Своего Сына.

⁷⁸⁵ Свт. Петра (Могилы), Платона (Левшина), Феофана (Прокоповича).

Это колебание: «наченшийся образ Божий» то ли *должен быть*, то ли *уже имеется* – показывает глубину и динамичность (потенциальное богатство) понятия «образа Божия» у свт. Тихона. «Образ Божий», согласно его текстам, это 1) способность человека духовно возрастать, восстановленная Крещением, 2) средние уровни (добродетельность, уподобление свойствам Христа) и 3) высокие уровни (боговселение) богообщения. В позднем же творчестве (ПК, ПП, НХ, КНС, особенно же в СД) свт. Тихон все чаще называет «образом Божиим» и «нулевой» уровень восхождения к Богу (сообразность самой природы человека Богу, ее «открытость» Богу, финальность в Боге, как бы «незавершенность» вне Бога, см.: СД 133, ср.: ПК 21; ПП 17; 25), и высокий уровень (боговселение, СД 2; 65; ПК 98)⁷⁸⁶. Выражение «наченшийся образ Божий» встречается лишь в ИХ и затем исчезает, поскольку «поздний» святитель «наченшийся образ» рассматривает как присущий природе человека, а не как дар Крещения. Тем самым, «поздний» свт. Тихон приходит к более глубокому и точному богословию, он все реже⁷⁸⁷ говорит об *утрате* образа Божия в падшем человеке, и все чаще говорит о «бесчестном» состоянии этого образа: «В такую подлость упал образ Божий!» (СД 125, ср.: СД 124). Он все чаще говорит о помрачении или непрявленности «образа Божия» в человеке, а не о его полном уничтожении (СД 138.2).

Такое понимание соответствует ясному различению, которое делает «поздний» свт. Тихон между сохранившейся природой падшего человека и ее неестественным состоянием – повреждением аффективно-волевой сферы его душевной деятельности (см. § 4.2 данного исследования). Природная красота и благодать души проявляется по мере ее очищения, этот очищенный «образ Божий» становится основой для боговселения: «... в душе образ Божий есть. Очистим убо и мы сердца наша... да и в нас явится образ Божий... и так будем храмом Бога нашего» (СД 65).

⁷⁸⁶ Промежуточные уровни возрастания души (подобие нравам Христовым) «поздний» святитель уже не называет «образом Божиим», но «сообразностью Христу» (СД 74; 97; 100; 105; 108 и т.д.).

⁷⁸⁷ Выражения о лишении образа Божия в грехопадении встречаются только в СД 65; 70, отчасти СД 52; ПК 30.4; 98, в НХ, КНС его выражения не позволяют определить – утрачен образ или помрачен.

В тоже время, и само вселение Бога в очищенный образ Божий (чистую душу) усугубляет красоту этого образа и становится теофанией – явлением Самого Бога в душе, что делает душу «образом Божиим» в высшем смысле. Человек в единении с Богом и есть истинный «образ Божий» в его первичном божественном замысле, подлинный «формат» души: *«Очистим убо себе... да и в нас вселится Бог, вечное Солнце, и тако образ его святыи в нас изобразится»* (СД 2, ср. ПК 98). Модификация арндтовской образности (таулеровского образа Солнца над тихой водой, см.: 2.34.7.6 Т 725) сопровождается здесь более отчетливым, чем в ВВС осознанием того, что «образ Божий» как природа человека, сообразная Богу, не уничтожен, а высший уровень «образа Божия» достигается через боговселение, а не через соединение с имманентным душе Словом.

В тоже время, понимание «боговселения» как развития дара Крещения в позднем творчестве свт. Тихона представлено несколько в меньшей мере, чем в ИХ, но и согласно поздним его текстам, вся Троица через Крещение соделывает человека «новой тварью», а значит и «образом Божиим»: *«сию благодать... заслужил нам едиnorodный Сын Божий, подает нам туне небесный Отец, совершает Дух Святыи»* (СД 112).

Быть может, причина отказа свт. Тихона от выражения «наченшийся образ Божий» в позднем творчестве (ПК, ПП, НХ, КНС, СД) состояла также в новизне и оригинальности этого понятия и критическом отношении святителя к своему творчеству: он не стремится быть оригинальным (поэтому он много выписывает из ВВС), опасается выйти за грань традиции и старается дать надежное учение для неискушенных христиан⁷⁸⁸. Он отвергает в беловике ИХ выражение И. Арндта «образ сатаны» применительно к состоянию грешника, отвергает и свой термин «наченшийся образ Божий» в поздних своих текстах. Быть может, свт. Тихон увидел в этом выражении слишком отвлеченное и расплывчатое (то ли

⁷⁸⁸ «Я всегда с св. Церковию был и есмь согласен и в сочинениях моих старался о пользе... братии моя христиан». Донесение святителя Тихона в Синод от 26 Мая 1782 г. Цит. по: Лебедев А. А., свящ. Святитель Тихон Задонский и всяя России чудотворец (его жизнь, писания и прославление). СПб.: Типография дух. журнала «Странник», 1865. С. 244.

«наченшийся образ» уже есть, то ли он должен быть в крещеном человеке) понятие, трудное для восприятия простых людей. Последнее понимание очень правдоподобно, т.к. лежит в русле развития свт. Тихона: от полноты рассмотрения важных аспектов духовной жизни (ИХ) к простоте, краткости, ясности, точности выражений (НХ, КНС, СД).

Ж) Необычным является учение свт. Тихона о потере дара Крещения и выпадении крещеного из Церкви (см. ниже). Текст И. Арндта, несомненно, подсказывает русскому святому подобные выражения: «восприял еси новое рождение, но не пребываеши в нем» (2.4.7 Т 466, ср.: 3.1.8 Т 1012; 2.58.5 Т 996).

Эти выражения ВВС можно легко понять, как следование М. Лютеру: «там, где... ветхий человек остается в своем разнузданном состоянии... имеет место не использование Крещения, но борьба против Крещения» (Большой Катехизис 65-68)⁷⁸⁹. И покаяние для М. Лютера есть возвращение к жизни согласно Крещению (Большой Катехизис 73-79)⁷⁹⁰. Однако, за квазилютеранскими выражениями И. Арндта скрывается учение В. Вайгеля о «рождении свыше», это полемика с М. Лютером, представляемая как учение М. Лютера.

И. Арндт, следуя В. Вайгелю, 1) не придает большого значения «внешнему» Крещению, отличая от него «новое рождение» как непосредственное «рождение свыше» «из Духа», «жизнь Христа в нас» без внешнего посредства; 2) поэтому он, в отличие от М. Лютера, говорит не о возвращении к «пребывающему вовеки Крещению» (Больш. Катех. 77), а учит молиться о «рождении свыше», т.е. призывать Бога для совершения отличного от Крещения акта (2.34.1.5 Т 707 – глава, заимствованная у В. Вайгеля; ср.: 1.36.5 Т 328). 3) И. Арндт легко может признать отсутствие в крещеном человеке «рождения свыше» в случае отсутствия проявления в нем духовных даров Св. Духа; 4) он употребляет более активную, чем М. Лютер терминологию: последний акцентирует силу Крещения и говорит о возвращении к нему, а И. Арндт учит читателей инициировать «новое рождение», просить о нем Бога.

⁷⁸⁹ Книга Согласия. С. 415.

⁷⁹⁰ Книга Согласия. С. 416.

Но свт. Тихон, впрочем, понимает буквально тексты И. Арндта (2.4.7 Т 466, ср.: 3.1.8 Т 1012; 2.58.5 Т 996) и соглашается: крещеный (имеющий «новое рождение») может не жить в «новом рождении», тогда Крещение не приносит пользы: «хотя и крещены, не имеют новаго... рождения» (ИХ § 312, ср.: ИХ § 324; ИХ § 486.2-3).

Свт. Тихон следует И. Арндту, но выражается резче последнего: «не имеют нового духовного рождения», «погубили дар святого крещения» (ср. ИХ глава 2.5.4, введение)⁷⁹¹. Немецкий мистик, не придавая большого значения водному Крещению, все же не может так выразиться из-за соображений конспирации, т.к. станет в противоречие и с учением древней Церкви, и с М. Лютером, строгим августинцем в вопросе о неизгладимости «печати крещения»: «Крещение пребывает вовеки» (Больш. Катех. 77). В то же время, И. Арндт повторяет резкое суждение В. Вайгеля: не творящие покаяния «аще бы и посреде Церкви были... виключенны суть от собрания христианскаго пред очима Божиима» (2.34.11.1-2 Т 737-738).

Свт. Тихон принимает это учение В. Вайгеля в изложении И. Арндта и утверждает: «хотя и крещены... находятся вне числа истинных христиан, вне церкви святых» (ИХ § 312). Однако, это не значит, что русский святой стал вайгелианцем, он следует общепринятому и официальному учению Русской Церкви того времени, т.е. учению свт. Петра Могилы и Платона (Левшина): смертным грехом «погубляем Божию благодать, юже прияхом во Святом Крещении»⁷⁹²; «ожесточенные и не раскаянные до церкви не надлежат»⁷⁹³.

Свт. Тихон, таким образом, понимает И. Арндта (в сущности же В. Вайгеля) в согласии с православным богословием своего времени, соединяя учение свт. Петра Могилы, Платона (Левшина) и И. Арндта: не иметь «нового рождения» означает утратить «благодать», полученную в Крещении, и отпасть от Церкви.

⁷⁹¹ Впервые такой способ выражения свт. Тихон вводит в 1765 г. в «Слове на Рождество Христово»: «Обретохом... крещением святым, но... нерадением нашим потеряхом неоцененное тое сокровище».

⁷⁹² Петр (Могила), свт. Исповедение. 3.21. С. 140.

⁷⁹³ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. § 28 (в). С. 83.

Это логично: Крещением входит человек в Церковь⁷⁹⁴, потеря благодати Крещения означает отпадение от Церкви.

Примечательно, что свт. Тихон совмещает учение авторов трех противоположных школ: свт. Петр Могила интерпретирует в православном ключе католическую схоластику, Платон (Левшин) продолжает традицию Феофана (Прокоповича), интерпретирующего протестантскую ортодоксию, а И. Арндт есть радикальный протестант-спиритуалист. Общим у этих направлений является, в частности, августинизм. Именно блаж. Августин различил «неизгладимую печать», «знак» таинства (*signum, sigillum, character*) и «вещь», реальное действие благодати (*res*)⁷⁹⁵, что выразилось затем в учении Аквината и Дунса Скота о том, что «печать крещения» как «духовная потенция» (*potentia spiritualis*) может не сообщить человеку благодати из-за отсутствия внутренней веры⁷⁹⁶. С этим связано и учение блаж. Августина о том, что человек может внешне принадлежать к Церкви, но внутренне быть вне ее⁷⁹⁷. Согласно этому учению, Фома Аквинский считал, что согрешающие участвуют в Церкви «*potentialiter*» (потенциально) и «*imperfecte*» (несовершенно), но не «*actualiter*» (актуально), а Бонавентура писал, что «исповедь установлена для того, чтобы вновь примирять человека с Церковью»⁷⁹⁸.

Именно блаж. Августин, согласно Откр 3:1, богословски обосновал церковные каноны, предполагающие отлучение от Причастия грешников, но не их вторичное крещение после раскаяния. Но и восточные Отцы говорили о бесполезности Крещения для тех, кто не живет в благочестии. Цитируя Беседы св.

⁷⁹⁴ «От Евангелия начинается вера, от веры христиан... Собрание же христиан составляет церковь, в которую вход не иным чим бывает, как токмо верою и святым крещением» (Глава IX 2.2 Введение).

⁷⁹⁵ Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная энциклопедия. Т. XII. С. 269.

⁷⁹⁶ Смирнов Д. В. Богословие Крещения в период высокой схоластики: Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот // Крещение. Православная энциклопедия. Т. XXXVIII. С. 690-693.

⁷⁹⁷ *De unitate Ecclesiae*, cap. 25:74, PL 43, col. 444; *De baptismo* I, 10, 14. IV, 3, 4. V, 27, 38. VI, 14, 23, PL 43, col. 117, 155, 156, 196, 207. *De unitate Eccl*, cap. 21: 60, PL 43, col. 436. *De bapt.*, I, cap. 17: 36, PL 43, col. 123; *Contra litteras Petiliani* II, 55, 126, PL 43, col. 302; *De bapt.*, III, 18:23, PL 43, col. 150; *De bapt.* III, 19:26, PL 43, col. 152; *De bapt.* IV, 22:29, PL 43, col. 173–174. См.: Иларион (Троицкий В.А.), священномученик. Вопрос о Церкви в полемике блаж. Августина против донатистов // Богословский вестник, 1912. Т. 3. № 10. С. 312-313.

⁷⁹⁸ Цыпин Владислав, священник. К вопросу о границах Церкви // МДА 300 лет (1685-1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986. С. 198.

Златоуста на Рим⁷⁹⁹, свт. Тихон мог встретить там и следующее учение: беспечный человек возвращается после Крещения «к прежней старости» (Бес. 10.5 на Рим 6: 3-4), утрачивает «достоинство и право усыновления» (Бес. 14 на Рим 8: 14)⁸⁰⁰.

Свт. Златоуст выражается, по-видимому, несколько мягче представителей августианианской традиции, он не говорит о «погублении благодати крещения» или «дара крещения». Но и здесь свт. Тихон мог видеть нечто подобное учению И. Арндта, свт. Петра (Могилы), Платона (Левшина). Из перекликающихся источников он мог избрать более резкие августианианские выражения последних трех авторов, руководствуясь пастырскими соображениями, стараясь пробудить этой резкостью грешную душу: «Ты утратила дар Крещения, выпала из Церкви, пробудись, опомнись!»

Свт. Тихон постоянно руководствуется пастырскими соображениями, но, как мы видели, он догматически всегда точен (вспомним его учение об образе Божием в человеке и о человеке падшем). Он, в частности, никогда не говорит об утрате самого Крещения, не считает его упраздненным в нераскаянном человеке, т.к. а) постоянно указывает на единое Крещение как на основу для братских чувств и взаимной любви христиан, независимо от того живут ли окружающие нас христиане добродетельно или нет (ИХ § 360, ср.: §§ 374; 445, КНС 26; 27)⁸⁰¹; б) для обретения «дара крещения» достаточно деятельного покаяния, о повторном Крещении речи быть, конечно, не может (ИХ § 486.3)⁸⁰². Подход свт. Тихона напоминает тонкое августианиано-схоластическое различие между Крещением как таковым (*signum, potentia spiritualis*) и его актуализацией (*res*), которое можно назвать «новым рождением». Свт. Тихон, пишущий для «простейших», не мог вдаваться в эти схоластические тонкости, но с высокой степенью вероятности их

⁷⁹⁹ Например, он приводит, как мы видели, отрывок из Беседы 10 на Рим 5:12-6:4 о том, что крещальное умерщвление греха и оживление духовное должны продолжаться в жизни христианина.

⁸⁰⁰ Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. IX. С. 600-602; 659.

⁸⁰¹ Единую веру, крещение, Церковь могут иметь и люди, живущие во грехе, но исповедающие православный Символ веры и крещеные, однако, на более глубоком уровне они могут быть отпавшими от Церкви (см. далее учение свт. Тихона).

⁸⁰² «Которые... нерадением погубили дар святого крещения, обратитесь всем сердцем к Богу, кайтесь и молитесь Его, чтобы паки в высокую Свою принял милость» (ИХ § 486).

знал по новгородским лекциям Иоасафа (Миткевича). Поэтому святителю не трудно, отождествляя Крещение и «новое рождение», иногда проводить между ними тонкую грань как между «потенцией» и «актом». Ему нетрудно исправить И. Арндта: «срастить» Крещение с «обновлением», «рождением свыше» в русле учения св. Златоуста, но сохранить и тонкое различие в тождестве. В учении И. Арндта Крещение и «новое рождение» в сущности есть вещи разные, но свт. Тихон понимает всерьез иллюзорное их отождествление в ВВС 2.4.7; 3.1.8, но ощущает и их различие в теологии И. Арндта. Поэтому он интерпретирует учение И. Арндта об утрате «нового рождения» как мысль не об утрате самого Крещения, а о потере дара Крещения, действительности Крещения, сохраняя точность догматического сознания.

3) Согласно свт. Тихону (ИХ § 376), нераскаянный теряет 1) веру, 2) благодать в узком смысле (силу Святого Духа, живущую в человеке), 3) благодать в широком смысле (все плоды Искупления).

О действии благодати в узком смысле свт. Тихон говорит в ИХ § 27.102. Его учение стоит здесь в арндтовском контексте, сохраняет образность ВВС (происходящие от разных «семян» два ряда свойств: звериных и богоподобных), сохраняет идею ВВС о двух плодах Крещения: оправдании и обновлении. Но, согласно свт. Тихону, именно благодать Божия, является «духовным семенем Бога», силой, обновляющей человека изнутри, а учение И. Арндта о «семенах» размыто и двусмысленно. Дьявольское семя, согласно ВВС, это не только грех, гордое желание быть Богом, но это и звериная природная составляющая человека, неизлечимая материальная компонента, парацельсианский *Limus* (грязь), это и странный таулеровский «образ сатаны» в человеке, сводимый снова либо к нравственному уподоблению демону, либо к помрачению души телесной и чувственной составляющей человеческого естества. Семя Божие, по И. Арндту, это не только «новое рождение», «образ Божий», «благодать» (ВВС 1.3.2; 2.7.1-3), «Дух Святой и Слово Божие» (1.23.4), но и «небесная плоть Христа», которая, согласно Парацельсу и В. Вайгелю, должна в нас заменить звериную плоть Адама. Для свт. Тихона семя дьявольское есть определенно «грех» (ИХ §§ 44.8;

45.8), а семья Божия – единая благодать Божия, действующая в Слове Божиим и Крещении (ИХ § 27.102). Это «семья» «зачинается и действуется Божиим словом чрез Духа Святаго и в... новом рождении» духовно рождает человека (§ 27.102). Действие же «благодати» как обновляющей силы есть следствие «благодати» в широком смысле как домостроительства Троицы: эту «благодать заслужил нам Иисус Христос... подает небесный Отец... совершает Дух Святой» (ИХ § 27.124).

Но важно подчеркнуть один момент. Согласно тексту ИХ § 27.102, незаконные христиане «крещения святого дар потеряли», «удалены от Христа», в них «нет семени доброго», т.е. в них нет благодати как «совершающей» силы Святого Духа: вместе со смертным грехом благодать Божия в человеке «купно быть не может, но изгоняется» (ИХ § 376). Благодать не действует, Святой Дух не «совершает» в человеке обновление, но это не значит, что благодать покинула грешника, скорее *он удалился* от нее по воле своей, *умертвил себя* грехом и, как следствие, удалившись от Бога, *омертвел еще более*, стал иссохшей ветвью, но благодать не покинула его и продолжает «стучать» изнутри (ИХ § 387, ср.: НХ 41; СД 106).

Последние тексты можно понимать различным образом: 1) человек духовно удаляется от Бога и потому мертвеет, 2) человек духовно умерщвляет себя и становится невосприимчивым к действию Бога (вариант, обратный первому), 3) от «оскверненного грехами» отходит благодать и, предоставленный себе, он духовно мертвеет (альтернатива первым двум вариантам). Но последний вариант понимания «нейтрализуется» ясным учением о том, что «Божия благодать... внутрь в совести ударяет его» (ИХ § 387). Благодать не покидает человека, поэтому ключевой мыслью рассматриваемых текстов является учение о «не действительности» грешника к богообщению. Но человек самовластно «верою прицепляется» Христу, либо «веру живую погубляет», самовластие есть причина «не действительности» человека для богообщения при непрерывном присутствии в нем благодати. Поэтому свт. Тихон говорит и об «утрате дара крещения», и, в эквивалентной терминологии, об «утрате живой веры» - теряется не благодать, а «вера» как синергичное состояние, прилепленность к Богу, союз с Ним.

И) Кроме того, уже в IX свт. Тихон приближается к «восточному» учению⁸⁰³ о многообразном воспитующем действии благодати: благодать может быть «отнята» Богом за беззаконие, однако, из контекста видно, что речь идет не о полном оставлении благодатью, а о лишении ее помощи: *«лишает Он... благодати Своя; и... без помощи благодати Божией, бывает как слепой»* (§ 400, ср.: § 371.3; 369). Напротив, благодатная помощь обретается в молитве: *«Помощь же и благодать Божия получается молитвою»* (§ 428.4). Особенно же в позднем творчестве свт. Тихон прямо переходит на «макариевский» язык в описании воспитующих действий благодати: *«Благодать Божия... печалит и утешает, мертвит и живит... иногда тако запалит любовию сердце человеческое, что хотел бы всех... обнять, и всех спасенных видеть»* (СД 127, ср.: СД 96.11; 23)⁸⁰⁴.

Таким образом, выражения августинианской традиции и макариевские соединяются у свт. Тихона в едином целостном видении: благодать не покидает крещеного человека, но либо он сам не позволяет ей действовать в себе и духовно мертвеет, либо она воспитует человека, многообразно меняя свое действие, скрываясь или являя свое присутствие в разной форме, с разной интенсивностью своего действия. В глубине непрерывного присутствия благодати⁸⁰⁵ в крещеном человеке происходит постоянная встреча и взаимодействие двух свобод – божественной и человеческой. В такое понимание может быть включен и смягченный августинизм, хотя более оно согласуется, как мы видели, с учением древних восточных Отцов.

К) Влияние учения WBC несомненно в IX § 299: *«духовное рождение действуется: 1) Верою во Христа... 2) Духом Святым... 3) Крещением святым»* (ср. 1.3.4 Т 20-21). Текст И. Арндта (1.3.4), как всегда амбивалентный, подразумевает духовное рождение в таулеровском смысле: *«Словом...*

⁸⁰³ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. С. 292.

⁸⁰⁴ Беседа 8.2; ср.: 18.7-9; 26. Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 73, 145-146, 171-182.

⁸⁰⁵ Св. Златоуст: *«Всегдашнее пребывание в нас благодати есть причина всего доброго»*. Беседа 34.2 на Евр. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. XII. С. 279. Свт. Василий Великий: *«Дух... сопробывает некоторым образом с однажды запечатленными, ожидая их спасения по обращении»*. О Святом Духе, Глава 16.40. Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 131.

пребывающим вовеки». «Новое рождение» это прямое овладение вечным «внутренним Словом», что и есть «вера», т.е. мистическое единение со Словом и Святым Духом, «Христос в нас». Но этот текст легко может быть интерпретирован и в церковном, и в лютеранском смысле. Свт. Тихон и дает его церковную интерпретацию не только в ИХ § 299, но и во всем своем творчестве. Действительно, согласно святителю, 1) Слово Божие Духом Святым призывает человека к Богу (становится «семенем» веры и нового рождения, § 10, ср.: ВВС 1.Пр.1; 1.3.4), так зарождается 2) вера-надежда, вера-доверие и 3) вера-устремленность к Богу. Все эти формы веры ведут к 4) вере как начальному богообщению, что создается преимущественно Крещением, через которое вера становится «огоньком», «возженной искрой» богообщения (см. §§ 271.4; 284; 285, ср.: § 271.4; ВВС 2.51.1; 2.53.11; 2.54.7; 3.1.3). Свт. Тихон поэтому говорит о вере как ключе к двери Крещения (ИХ § 295) и о вере как следствии Крещения (Слово 9, «В день Успения») ⁸⁰⁶: вера проводит человека через дверь Крещения и при этом переходе сама трансформируется – становится пламенем благочестия. Вера рождает человека, приводя его ко Крещению, но она же через Крещение рождается заново в человеке как более глубокое богообщение. Этот синтез свт. Тихона вполне соответствует древнему святоотеческому учению ⁸⁰⁷.

Л) В СД свт. Тихон уже не употребляет термин «новое рождение» и говорит только о Крещении ⁸⁰⁸, допуская утрату его «дара» (СД 37; 112.1-2), а в КНС не говорит об утрате дара Крещения, но лишь об отсутствии плодов Крещения (в КНС тождественного «новому рождению»), об отсутствии жизни, требуемой Крещением (КНС 5). Таким образом, хотя и не линейно, не вполне последовательно (в КНС иначе, чем в СД) и поэтому скорее интуитивно, чем планомерно, свт. Тихон в поздних текстах движется в направлении создания все более простого, ясного, точного учения: Крещение тождественно новому

⁸⁰⁶ «Вера... аки семя некое божественное... на крещении... всевается» (Слово 9, «Слово в день Успения»).

⁸⁰⁷ «Вера и крещение суть два способа спасения, между собой сродные и нераздельные. Ибо вера совершается крещением, а крещение основополагается верой». Свт. Василий Великий. О Святом Духе, Гл. 12.28. Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 118.

⁸⁰⁸ Единственный раз в СД 3 он говорит о Крещении как о рождении «водою и Духом».

рождению, и в нераскаянной жизни теряется не оно само и не его благодать, а жизнь ему сообразная и из него вытекающая.

Подводя итог сказанному, отметим, что учение святителя о Крещении, как мы видели, есть, в значительной мере, интерпретация учения И. Арндта в соответствии с древнецерковным пластом его выражений. Свт. Тихон «сшивает» разрыв между Крещением и «новым рождением», имеющийся в ВВС: «новое рождение» он «сращивает» с Крещением; «рождение свыше», совершаемое, согласно И. Арндту и В. Вайгелю, «без посредства», совершается, по свт. Тихону «посредством» Крещения. Дух Святой действует через церковное Таинство, спиритуализм преодолевается церковностью. Тема Крещения из периферийных пунктирных вкраплений в ВВС преобразуется в стержень учения свт. Тихона.

Учение святителя об утрате грешником «дара Крещения» может показаться примитивным упрощением учения И. Арндта. Последний учит: нераскаянный крещен, но отсутствует «рождение свыше» как прямое общение с внутренним Словом и Святым Духом, святитель интерпретирует: дар Крещения нераскаянным грешником утрачен. Но не следует думать, что учение свт. Тихона произошло из простого непонимания или неверного понимания идей И. Арндта: чтобы «прочитать» ВВС как православную книгу нужно иметь церковное мышление: «эта книга добра, если только читатель добр» (П. Лейзер Старший)⁸⁰⁹. В этом воцерковлении учения ВВС о «рождении свыше» свт. Тихону помогают Отцы Восточной Церкви, литургические тексты, русские богословы.

Рассматривая учение свт. Тихона о Крещении, мы глубже осмыслили понятие веры у свт. Тихона. Вера в учении святителя многогранна – это вера-уверенность, вера-надежда, вера-доверие, вера-устремленность к Богу, вера-богообщение, а также вера-верность.

⁸⁰⁹ Gilly Carlos. Hermes oder Luther. S.165.

Глава 5. Богопочитание: сотериология и плоды веры

5.1. Взаимодействие христиан в Церкви как основа богопочитания

И. Арндт сводит Церковь к «церкви сердца», «книге сердца»; согласно ему, богообщение не нуждается в общине, церковных институтах, пастырстве, проповедничестве, Таинствах; «слышание» Слова, причастие «Духа» есть «внутридушевное событие»⁸¹⁰. Это духовный индивидуализм, «изолированный от всякой интерсубъектности солипсизм благочестивого индивидуума»⁸¹¹. Это учение создает основу для, казалось бы, различных тенденций: 1) пиетизма, 2) обесценивания церковных институтов, 3) благочестия кружков «посвященных», 4) индивидуализма «нового времени», ведущего к субъективизму, плюрализму и релятивизму. Антропоцентризм богословский и теософский, «продвигаемый» И. Арндтом, постепенно перерождается в гуманизм секулярный. Панентеистическое «сплавление» в ВВС «света благодати» и «света разума» приближает эпоху Просвещения с ее приматом индивидуального разума⁸¹².

Однако, как обычно, И. Арндт скрывает свой экклезиологический спиритуализм (отчетливый в ВВС 2.5.8; 2.35.5; 3.15.3; 4.1.4.19) с помощью немногих традиционных выражений о Церкви как общине (2.37.17), основанной на Христе (2.3.1), устанавливающей литургические обычаи (2.41.8), соединенной в славословии Бога с церковью небесной (2.41.13; 2.42.4). Он говорит об исторической Церкви, которая была гонима еретиками и мучителями (2.55.5) и будет преследуема антихристом (2.44.3) как духовное тело, глава которого – Христос, а христиане – члены, разделяющие с Главой страдания и славу (2.48.6,8; 2.53.8). При такой «маскировке» в ВВС неминуемо возникают амбивалентные выражения: то ли речь о Церкви, основанной на Христе, то ли – о внутренней праведности человека (2.3.1); то ли говорится о гонимой в мире Церкви, то ли – о страданиях мистика (2.17.8).

⁸¹⁰ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 271.

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 270-274.

Прот. Павел Хондзинский относительно некоторых элементов учения свт. Тихона отмечает, что, согласно им, «пространство Церкви сжимается... до размеров сердца и истинно *внутри есть*» (выделено прот. Павлом)⁸¹³. Это справедливо в том смысле, что духовная жизнь, по свт. Тихону, происходит в первую очередь в сердце, однако следует отметить ряд дополнительных моментов.

1) Если для И. Арндта «рождение свыше» и Церковь локализованы в «основании души», то, как мы видели, по свт. Тихону, все развитие духовной жизни есть возгревание благодати, зароненной в сердце христианина Словом Божиим и Крещением. Это уже не самодостаточность индивида, черпающего «возрождение» из имманентных душе Логоса и Святого Духа, а преодоление самодостаточности: человек сам по себе крайне немощен⁸¹⁴, ему необходимы для возрождения и вхождения в Церковь «внешние» (с точки зрения И. Арндта) средства благодати, в первую очередь, Крещение (ИХ 2.2, Введение; СД 116).

2) Крещением не только благодать всевается в сердце верующего, но сам он входит в «собрание христиан» (ИХ 2.2, Введение), и это есть не просто «запись» в их ряды, а живое органическое единение со Христом, с общиной во Христе, а также единение самой общины в Нем: «Христос есть всельник: христиане же суть церковь... Христос есть глава: христиане же суть тело... Свята Глава, свята Лоза, свят Жених: святыми и удам Ея, святыми и розгам... должно быть» (ПП 24, ср.: ИХ § 444; § 27.83). В этом тексте свт. Тихон развивает учение свт. Иоанна Златоуста (Бес. 8.4 на 1 Кор)⁸¹⁵, довольно точно повторяя его текст (этот же текст свт. Тихон приводит в ИХ § 444 со ссылкой на источник). Таким образом, учение святителя о Церкви как собрании верных, живущих в многообразном общении со Христом («мы братия», «мы невеста», «мы церковь», «мы овцы») является златоустовским.

⁸¹³ Хондзинский Павел, прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 55.

⁸¹⁴ «Разсуди, какая то тьма бывает в душе, и какой мрак окружает ее, которая благодати Христовой в себе не имеет» (ИХ § 27.11).

⁸¹⁵ Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. X. Кн 1. С. 80-81.

Собрание христиан есть органическое продолжение Лозы, Главы, единое Тело, единый дом («церковь»), в котором живет Всельник. Таким образом, Церковь, согласно целостному учению свт. Тихона, не сужена до размеров сердца, но есть органическое единство верных во Христе, к которому человек прививается через Крещение, веру и святую жизнь. К единству не принадлежат бесплодные христиане, поскольку не имеют «живой веры» в сердце: угасание внутреннего богообщения приводит к выпадению из Церкви (ИХ § 291.1-3).

Таким образом, причастность к Церкви обусловлена состоянием «внутреннего человека», она происходит «из веры», из живого богообщения (плоды веры свидетельствуют о «живности» богообщения). Через свое сердце, согласно свт. Тихону, человек приобщается к тому, что больше сердца, больше человека – ко Христу и всем верным в Нем. Крещальная мистика сердца вводит человека в мистику общины. Переписка свт. Тихона дает косвенные данные, говорящие об опытном познании им этого перехода: «Отец Митрофан... *Дух мой всегда с вами неотлучно, и я сие ей, правду говорю, не лгу*» (Письма 1864-68 гг., № 9, ср. № 8)⁸¹⁶.

Косвенных данных двух писем недостаточно для твердых выводов, но они позволяют предположить, что в уединении Толшевского монастыря, отойдя от епархиальных дел (1768 г.), свт. Тихон обрел опыт мистического единения в Боге со своими духовными детьми, ощутил бытийное единство с ними, что, вероятно, он старается выразить: «Дух мой всегда с вами соединен... *ей, правду говорю, не лгу*». Эти выражения напоминают уникальные письма к дочери из тюремного лагеря священноисповедника Романа (Медведя): «*Это не преувеличение, я подлинно живо всех ощущаю... как ощущаю самого себя, как свое второе тело... и Его ощущаю в единении со всеми вами и со всеми верными*»⁸¹⁷. Сходные выражения позволяют предположить аналогичность опыта, тем более, что оба

⁸¹⁶ ПСС, Т. I. С. 233.

⁸¹⁷ Роман Медведь, преподобноисповедник. Письма // Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним: В 7 кн. Тверь: Булат, 1992-2005. Т. 4. С. 339, 340.

праведника, хотя и по-разному, описывают свои состояния в связи с учением о чистоте совести⁸¹⁸.

Мистический опыт И. Арндта, как он признается И. Герхарду (письмо 29.01.1608), сводится к ощущению некоего божественного «огонька», а о единении людей в Боге он яснее всего пишет в BWC 4.2, т.е. не в мистической, а в самой рационалистической, сабундинской части произведения (BWC 4.2.24.2; 4.2.25.2-4,6; 4.2.26.1-5). В наиболее мистической BWC 3 И. Арндт единожды изображает единение христиан в Теле Христовом (BWC 3.9.5), но делает это не в религиозно-опытном, а, опять-таки, в рационально-этическом, ключе, близком к этицизму Р. де Сабунде (в теле низшие члены служат высшим, т.к. дарования последних принадлежат всем, так должно быть и в Теле Христовом). Таким образом, тексты И. Арндта не дают оснований предполагать у него мистический опыт единения с верующими во Христе, но тексты свт. Тихона позволяют предположить такой опыт у русского святого.

3) В BWC 2 нередко⁸¹⁹ встречаются элементы экклезиологии, выраженной в терминах «Христос – Глава, христиане – члены», но эти выражения И. Арндта имеют либо а) спиритуалистский индивидуалистский подтекст, либо, чаще, б) морализаторский акцент. Так учение о единении природ во Христе как основе Его единения с верующими переходит в учение об обитании Христа в индивидуе (BWC 2.6.2). Не любящий ближнего отлучается от Христа, становится в Теле мертвым членом, но в истинных христианах Сам Христос являет любовь (BWC 1.30; 1.32.8; 1.40.12; 2.21.8). Сильнейший этический акцент BWC 1; BWC 2; BWC 4.2 отмечается специалистами⁸²⁰, но его истоки еще не вполне изучены. Он имеет параллели в «этическом ригоризме» Парацельса, требующего буквального соблюдения Евангелия⁸²¹, имеет августинианские оттенки (и вдохновлявший И. Арндта Парацельс был знаком с трудами блаж. Августина, хотя вряд ли

⁸¹⁸ Там же. С. 341, 342. Ср.: ПСС, Т. I. С. 233.

⁸¹⁹ BWC 1.26.14; 1.30.2,5,10; 1.32.8; 2.1.9; 2.7.5; 2.14.3; 2.16.8; 2.19.10; 2.21.8; 2.44.2; 2.48.6,8; 2.52.3; 2.53.3,8; 3.9.5; 4.1.3.55; 4.2.25.6.

⁸²⁰ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 124-164.

⁸²¹ Gantenbein, U. L. *Paracelsus als Theologe*. S. 72.

штудировал его детально⁸²²): лишь в любви человек актуально един с Церковью. Нравственное поведение, по И. Арндту, вытекает из «веры», «вера действует любовью» (Гал 5: 6; BWC 1.30.1), любовь же подтверждает пребывание человека во Христе (в «Церкви сердца», во «внутреннем Слове»); обратно, стремление к любви вводит в единение со Христом. Но при глубоком рассмотрении этики И. Арндта выясняется, что учение о любви к Богу и ближним в BWC 1-3 представлено довольно скудно. И. Арндт, в основном, учит любить не Христа и не ближних, а любить «добродетель и праведность Христа»⁸²³. Речь в BWC идет о возлюблении «пути страданий, унижения», стоического «бесстрастия», отождествляемого с «жизнью Христа». Этот путь проходится человеком во имя свободы от «плоти и аффектов», чтобы услышать в себе «божественную беседу». Итак, экклезиология BWC в терминах «Глава и члены» сводится снова к учению об «индивидуальной» Церкви в сердце.

Свт. Тихон использует важный элемент арндтовского учения о Церкви: вайгелианское учение и терминологию (в частности, из 2.34.11.1-2 Т 737-738) о «выключении» от числа христиан (ИХ § 27.66; ПП 24) не имеющих именно *веры*, что свидетельствуется отсутствием плодов веры (ИХ § 291.1-3, ср.: BWC 2.4). Он использует арндтовское (восходящее к блаж. Августину) учение о наличии между истинными членами Тела Христова и Главой обязательной связи любви (ИХ § 290, ср.: BWC 1.26.7,14; 1.30.2,5,10), о живых и мертвых членах тела Христова (ИХ § 452) и их подобии засохшим ветвям виноградной лозы (ИХ § 291; 452, ср.: BWC 1.32.8; 2.21.8, ср.: Макарий 31.4), о нахождении немилосердных христиан вне Тела Христова (ИХ § 261, ср.: BWC 1.40.12), арндтовские образы Церкви как «горы Господней» (ИХ § 291; BWC 4.1.3.28), «ковчега» (ИХ § 291; 1.23.6 Т 218)⁸²⁴.

В BWC нет целостного учения о Церкви, и свт. Тихон, создавая раздел о Церкви в ИХ (§§ 289-294) и выражая учение о Церкви в иных текстах,

⁸²² Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. P. 162.

⁸²³ Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil II, S. 147.

⁸²⁴ «Ковчег есть Христос и Церковь Его» (1.23.6 Т 218). Впрочем, данный образ свт. Тихон мог почерпнуть и из иных источников, поскольку он восходит к церковной древности.

синтезирует элементы ВВС с идеями иных источников. Это учение Платона (Левшина) о том, что «ожесточенные и нераскаянные до церкви не подлежат»⁸²⁵, свт. Петра Могилы о том, что «произвольно» грешащие «погубляют Божию благодать, юже прияша во Святом Крещении, и Царство Небесное»⁸²⁶. Но арндтовский и русский августинизм с его учением об отпадении от Церкви при оскудении любви, свт. Тихон дополняет, как мы видели, святоотеческим учением о многообразном взаимодействии Христа с общиной верных (св. Златоуст, Беседа 8.4 на 1 Кор; ИХ § 444, ПП 24)⁸²⁷ и членов Церкви друг с другом (образ членов тела, помогающих друг другу, ИХ §§ 27.66; 27.74; 258.5; 261; 448-449, см.: Макарий 3.2-3). Это уже не августинианское, а многогранное библейское и католическое учение, восходящее к Ап. Павлу, которого свт. Тихон признает лучшим выразителем экклезиологии (ПП 24). Августинианские интуиции (любовь – единство – Церковь – видимое и невидимое вхождение в Церковь) есть лишь грань католического учения, к многогранности которого приближается синтез восточного и западного богословия свт. Тихона. При этом, мы видим у свт. Тихона а) в учении о благодати скорее восточный подход, говорящий о разнообразии ее действий в синергии с человеческими усилиями, дополняемый августинианской терминологией поврежденности человека, б) в учении же о Церкви скорее августинианский подход, говорящий о формальной принадлежности нераскаянных к Церкви, дополняемый восточным учением (библейской экзегезой св. Златоуста и Макария) о разнообразии взаимодействия членов Церкви с Богом и друг с другом.

Поэтому свт. Тихон разнообразит образы Церкви в ИХ §§ 290, 291, показывая тем самым должные способы взаимодействия общины и ее членов с Богом: *Церковь* как Тело Христово *предполагает* любовь членов к Главе и

⁸²⁵ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. § 28 (в), С. 83.

⁸²⁶ Петр (Могила), свт. Исповедание. Ч. 3, вопр. 21, С. 140.

⁸²⁷ Глава – тело, Лоза – ветви, Жених – невеста, Пастырь – овцы, Путь – идущие, Обитатель – храм, Первенец – братья, Наследник – сонаследники, Жизнь – живущие, Воскресение – воскресающие, Свет – просвещаемые. См.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа 8.4 на 1 Кор. Творения. Т. X. С. 80-81. Ср.: ИХ § 444, ПП 24.

сочленам в святой жизни, как «дом Божий» и «град Небесного Царя» – послушание Царю для сохранения общения со святыми согражданами, как Невеста Христова – верность Жениху, удаление от тройственной похоти, как «Мать верных» – благоговейное почитание Церкви и послушание ей, как «Двор овчий» – слушание гласа Пастыря и повиновение Ему, как «виноград Божий» – соединение с Лозой-Христом через веру и ее плоды, как «Гора Господня» – возвышение христиан от скверны мира сего к Церкви небесной, как корабль – согласие с Кормчим (Христом), чтобы не выпасть из корабля и не погибнуть (§§ 290-291), как Церковь воинствующая – подвиг верующих против греха и дьявола, чтобы войти по смерти в торжествующую Церковь (§ 294). Многообразие раскрываемых свт. Тихоном библейских образов Церкви соответствует златоустовскому многообразию изображения форм общения Церкви со Христом, таким образом, понимание свт. Тихоном Церкви оказывается целостным.

4) Отметим, что в 1-й книге ИХ святитель ведет речь об индивидуальных добродетелях (ИХ 1.2.3.1-13: терпение, смирение, любовь и т.д.), являющихся плодами индивидуального покаяния и началом обретения утраченной через грех веры (богообщения). Во 2-й книге ИХ говорится уже о должностях христианских, т.е., по сути, о тех же добродетелях (ИХ 2, статья 6, Введение), но описываемых уже как свойства межсубъектных отношений (ИХ 2, статьи 3-7) в терминологии взаимодействия членов тела Христова со ссылкой на учение Ап. Павла⁸²⁸. В ИХ, тем самым, изображается возвращение грешника от «личной отдельности» (выражение А. С. Хомякова) через плодоносное покаяние к общению с собратьями в Церкви. Возвращение в веру, в благодать Крещения есть возвращение в Церковь, понимаемую как множество индивидов, связанных отношениями. Но если для А. С. Хомякова Церковь есть «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»⁸²⁹, то свт. Тихон созерцает Церковь, скорее, как множество активных

⁸²⁸ Рим 12:4-5. См.: ИХ 2.6 «О должности христианской к ближнему».

⁸²⁹ Хомяков, А. С. Церковь одна, § 1. С. 39. Цит. по: Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: «Наука», 1995.

индивидов, каждый из которых непрестанно созидает и поддерживает свою причастность благодати и Церкви или возвращается в это общение. А. С. Хомяков мыслит в этом вопросе как августинист⁸³⁰, свт. Тихон – как восточный аскет, подчеркивающий принципиальную важность христианского подвига.

5) Образовательная схема «Духовного Регламента» (грехи – добродетели – должности), состоящая из разделов программы духовно-нравственного просвещения народа, преобразуется свт. Тихоном в сотериологическую: индивидуальная добродетель становится путем вхождения в систему межличностных отношений, описанных в модальности долженствования. Пуфендорфовский «волюнтаризм»⁸³¹ (учение о должностях) включается в экклезиологию, но волевыми актами исполнения обязанностей по отношению к Троице, Искупителю, самому себе, ближним созидается не Церковь, но причастность индивида Церкви. Плоды покаяния (ИХ 1.2.3) и веры (ИХ 2.8) *не только свидетельствуют* «живность» веры, действенность Крещения и принадлежность Церкви, *но и созидают* эту «живность», действенность и включенность, т.к. только на основе плодоношения (ИХ 1.2.3), сутью которого является внутреннее изменение, обретается включенность в веру и Церковь (ИХ 2.1-2). В свою очередь, на уровне пребывания в вере и Церкви лишь на основе осуществления должностей (ИХ 2.3-7) являются плоды веры и пребывания в Церкви (ИХ 2.8). Осуществление моральных актов свидетельствует богообщение, поддерживает его, плодоносит в нем и из него, не позволяет выпасть из него.

Этот, в сущности, основной сотериологический принцип И. Арндта свт. Тихон трансформирует из индивидуалистического в корпоративный, церковно-общинный. Действительно, согласно ВВС, «заслуги Христа» усваиваются только обновляющемуся внутренне и приносящему плод покаяния индивиду (ВВС 1.4.2, ср.: 1.7.3; 1.8.6; 1.37.21-23; 2.9.21 и т.д.). Этот антилютеранский подход воспринимает свт. Тихон в арндтовских терминах: «когда... покаяние свое

⁸³⁰ Хондзинский П., прот. "Церковь не есть академия": Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 178, 207.

⁸³¹ Мальцева С. А. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта (3) / Пер. и ред. С. А. Мальцевой. СПб.: Пневма, 2004. С. 742.

плодами... засвидетельствуют... их Христос будет с... Божественными заслугами» (§ 312, ср.: BWC 1.8.2-3; 1.37.23; 2.51.9; 2.54.8).

Однако, свт. Тихон добавляет сюда, так сказать, общинный подход: приносящему плоды покаяния не только усваивается Христос и Его заслуги, но он актуально воссоединяется с Церковью, понимаемую как множество индивидов, связанных отношениями. Своей активностью индивиды все время должны поддерживать свое вхождение в церковное единство, но последнее не остается статичным и пассивным состоянием. Связанность индивидов в церковном теле является динамичной средой, обогащаемой подвигом каждого верующего и одновременно его духовно созидающей: «должны... друг о друге, яко друг друга уды, пещися и промыслять... иной словом и советом, иной молитвою, иной самым делом... А которые того не делают... до сего, святаго и союзом любви связаннаго, общества не надлежат» (ИХ §§ 446-451).

Тело Церкви, описываемое Ап. Павлом (Рим 12:4-5, ИХ 2.6, Введение), свт. Тихон рассматривает как тело любви в августинианском ключе (§§ 446, 449, ср.: BWC 1.26.7,14; 1.30.2,5,10), как всестороннее общение со Христом в златоустовском ключе (§ 444, ср.: Бес. 8.4 на 1 Кор), тело взаимопомощи в терминах макариевской образности (ИХ §§ 448-449, Макарий 3.2-3). Это тело общения не ожидает безучастно вхождения карабкающихся в одиночку личностей, оно есть поле любви и взаимодействия, которое требует волевого усилия для должного пребывания в связях любви. Модальность долженствования и пуфендорфовский волюнтаризм хорошо сочетаются с синергизмом свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста и Макария. В церковном поле взаимодействия индивиды берегут и созидают друг друга на пути ко спасению словом и делом: советом, предостережением, молитвой, примером, утешением, поддержкой. Особая роль здесь принадлежит пастырям Церкви (епископам, пресвитерам), впрочем, пастырство в некотором смысле доступно и иным членам Церкви: «Закричи: брате! не туды идешь... Всяк бо властелин, аще христианин есть и над христианами поставлен, есть пастырь им» (СД 43, ср.: ИХ § 467; СД 45). Всякий христианин, особенно, облеченный властью, может созидать душу ближнего

словом и примером, и такое созидание является взаимным⁸³², индивиды помогают друг другу духовно возрастать, пребывать в теле Церкви, плодоносить и спасаться в ее ограде. Спасение невозможно вне этого «тела любви», как было оно невозможно вне Ноева ковчега (СД 114).

б) Так свт. Тихон воцерковляет не только индивидуалистическое арндтовское понимание результатов покаяния, но и секулярное учение о «должностях» Прокоповича-Пуфендорфа: если Прокопович, развивая пуфендорфовское учение о должностях⁸³³, сводит жизнь в Церкви к исполнению гражданских обязанностей⁸³⁴, то свт. Тихон, напротив, обязанности граждан во имя «общего блага»⁸³⁵ трансформирует во взаимодействие христиан в духовном теле Церкви во имя спасения. Это достигается, в частности, размещением огромного раздела о «должностях» (ИХ 2.3-7) между учением о Церкви (ИХ 2.2) и учением о плодах веры (ИХ 2.8). «Секулярные» индивиды становятся членами Церкви, их «должности» - и взаимодействием между ними в церковном теле, секулярная финальность сменяется на сотериологическую. «Секулярную» экклесиологию Феофана (Прокоповича) свт. Тихон заменяет на экклесиологию крещально-мистически-общинную. Он преодолевает секуляризацию учения о Церкви Феофана Прокоповича (десекуляризация экклесиологии), подобно тому, как преодолевает⁸³⁶ и феофановскую десакрализацию Писания (ресакрализация учения о Писании).

Однако десекуляризация «должностей» индивидов в учении свт. Тихона тонка и не всегда явственна, т.к. святитель и гражданское общество, и Церковь, представляет в терминах «тело-члены» (ИХ § 455), при этом, он и само гражданское общество рассматривает как христианское, а не как секулярное (у

⁸³² «Пастырь за людей... с любовью молится, и люди за пастыря от сердца к Богу вопиют» (СД 136 «О том же»).

⁸³³ Гурвич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. С. 109.

⁸³⁴ Хондзинский Павел, прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 44-45. Ср. учение С. Пуфендорфа: Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Т. 1. С. 335-337.

⁸³⁵ Гурвич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1915. С. 77 и далее.

⁸³⁶ См.: § 2.2 данного исследования.

него и гражданский властитель должен подражать Отцу Небесному, ИХ § 455). Живя в «новое время» свт. Тихон мыслит в библейском ключе: власть духовная и гражданская имеют общий исток - Бога (ИХ § 454) и общие глобальные цели («благое состояние подвластных и слава имене Божия», ИХ § 453). Таким образом, и гражданская власть имеет, в частности, теоцентрическую финальность: «славу имене Божия». Впрочем, имеется и различие в подцелях и методах двух властей: власть гражданская заботится «о внешних делах» с помощью гражданских законов и меча, власть церковная – «о внутреннем духовном состоянии» людей с помощью Слова Божия, учения о суде Божиим и церковного отлучения (§ 453). Причем, обе власти действуют в одном христианском обществе (ИХ § 453, СД 45). Для свт. Тихона христиане еще не есть атомы, заброшенные в секулярное общество, само гражданское общество мыслится им еще как христианское, хотя он понимает, что «в христианство нынешнее языческое состояние вошло» (ИХ § 272, ср. ИХ § 27.102). Поэтому создается впечатление о смешении святителем (в стиле Прокоповича) Церкви и гражданского общества, должностей гражданских и общения церковного, но речь идет скорее об обратном – свт. Тихон видит российское общество еще христианским, не секулярным, представляет его обществом, где правители, судьи, заимодавцы, купцы и т.д. руководствуются Словом Божиим и страхом Божиим. Впрочем, свт. Тихон умеет различать «общество христиан» и единство «сограждан», «жителей единого отечества» (вновь мы убеждаемся в точности его богословской интуиции): «Христиане... большим союзом, нежели единого отечества или... града жители, связаны» (СД 144).

Таким образом, христиане живут в двух обществах, двух мирах, одновременно: в гражданском христианском обществе и в Церкви, их поведение в первом неминуемо отражается на их подлинную включенность во второе. В жизни христианина *нет ничего внешнего, секулярного, нет раздвоенности*, в любой «должности» он должен вести себя как истинный христианин, *как член Церкви*, следовательно, являть плоды веры – любовь и ее дела. Участие в Церкви парадоксальным образом укрепляется и возрастает не только в рамках церковной

общины, но и через взаимодействие христианина с внешним миром: созерцание природы, гражданские обязанности, отношение ко всему окружающему. Христианин *никогда и ни в чем не является секулярным человеком, он всегда незримо включен в Церковь* и это включение создается, укрепляется и свидетельствуется *любыми* его действиями, при этом, Церковь воспринимается свт. Тихоном (см. ниже) как конкретная историческая община, основанная Христом через Апостолов.

Сравнивая учение свт. Тихона и И. Арндта, отметим, что учение BWC столь сосредоточено на движении индивида внутрь, в «основание души», что в нем не остается значительного места для раскрытия не только обязанностей церковных, гражданских, но и Евангельской этики. Лишь «поздний» И. Арндт, в качестве суперинтенданта Целле (с 1611) инспектируя приходы (1615) и создавая церковный устав своей области (издан в 1619), приблизился к более подробному рассмотрению церковных служений⁸³⁷. Однако, его поздние произведения («О соединении верующих со Христом», «О истинной вере и святой жизни» и «*Reptitio apologetica*», 1620), а также подготовка им в год своей смерти (1621) издания проповедей И. Таулера, свидетельствуют о неизменности его теологической позиции: все «внешнее» имеет значение лишь при живом соединении с Богом, «позднего» И. Арндта подробности этики, церковные и гражданские обязанности не интересуют. Немецкий мистик остался до конца своих дней «певцом» индивидуального общения с Богом, спиритуалистом-одиначкой, он не видел себя, в отличие от свт. Тихона⁸³⁸, сыном «Матери-Церкви» (в BWC не встречается такого именованя Церкви), не рассматривал, в отличие от свт. Тихона⁸³⁹, тему благополучия земного отечества христианина и обязанностей последнего по отношению к нему и соотечественникам.

⁸³⁷ Braw, Chr. Bucher in staube. S. 207-214. Schneider, H. Zeittafel zur biographie Johann Arndts. S. 263-264.

⁸³⁸ См.: свт. Тихон Задонский. Слово 4 «О сырной седмице»; «Увещание об уничтожении праздника «Ярило»»; IX §§ 290-291; 346.

⁸³⁹ «Тако благочестивые царие не себе, но отечеству своему царствуют... тако боголюбивые воины не ради себе, но ради веры святой и отечества противу врага подвизаются: тако любовь не ищет своих, но ближняго» (IX § 250.6, ср.: IX §§ 252.3; 458; 460.4-5,8).

7) Говоря о «пастырской» ответственности христиан (ИХ § 467; СД 43; 45) и приближаясь, тем самым, к идее некоего «всеобщего пастырства»⁸⁴⁰, свт. Тихон понимает, что последнее не относится к области священнодействий. Пастырство в узком смысле есть удел священства иерархического и предполагает совершение Таинств (ИХ § 471; СД 21, ср.: ПП 26).

Миряне участвуют в «пастырстве» частично, «созидая» ближних и, тем самым, Церковь «словом и примером», но не Таинствами. Подчеркивая важность пастырства как иерархического, так и «всеобщего», свт. Тихон, на первый взгляд, не ставит пастырство в центр экклезиологии. Священство иерархическое есть частный случай пастырства всеобщего, а последнее есть подраздел «должностей» христианских. Но, если присмотреться, то «всеобщее пастырство» окажется, по свт. Тихону, одним из первопринципов, перводвижателей созидания Церкви. «Слово Божие», «пример Христа», подражание «свойствам Бога» созидают христианина, который, в свою очередь, своим добрым словом и примером созидает окружающих и, тем самым, Церковь. Поэтому такую важность у свт. Тихона приобретает коммуникация между людьми, слово человеческое: проповедь пастыря, беседа с благочестивым человеком (ИХ 1.1.2.2, см. § 3.7 данного исследования). Через эту коммуникацию Слово Божие в формате церковной веры транслируется от человека к человеку, созидает души человеческие и Церковь.

Здесь уместно сказать и о том, что свт. Тихон преодолевает индивидуализм Нового времени не только учением о созидании друг друга членами Церкви и общества, но и утверждением надындивидуального и абсолютного авторитета Слова Божия и «веры Церкви», которыми индивид должен поверять свои воззрения (см.: § 3.8).

8) Коммуникация же христиан, их невидимое благодатное единство осуществляется в конкретной общине исторической Церкви (ИХ § 338.37-39). Из

⁸⁴⁰ Хондзинский П., свящ. Святитель Тихон Задонский и его значение для русской духовной традиции // Святитель Тихон Задонский и его значение для русской духовной традиции и современного христианина. Материалы епархиальной конференции, посвященной 225-летию преставления свт. Тихона Задонского. Липецк: Липецкая и Елецкая епархия, 2008. С. 16.

указанного текста следует, что именно историческая, созданная Христом через апостолов, видимая, земная Церковь есть та самая неодолимая «вратами ада» Церковь, имеющая женихом Христа, и помощником Святого Духа, на Его «крыльях» непрестанно переселяющаяся на небо в лице спасаемых ею душ. Свт. Тихон возвышается до поэзии, изображая многолюдную, многовековую общность как непрестанно возносящуюся к небу Духом Святым и пребывающую непоколебимой до скончания века. Справедливы, таким образом, слова прот. Павла Хондзинского о «живой интуиции Церкви»⁸⁴¹, присущей святителю. Напротив, этой интуиции мы не находим в ВВС. Церковь для И. Арндта локализована в сердце индивида, Дух Святой имманентен душе и не возводит верующего в трансцендентную высоту. И. Арндт в значительной степени ищет не небесного, а земного, в «основании души» он надеется обрести не «Бога Всевышнего» (Быт 14:18), а теософскую мудрость: познание тайн мира тварного. Святой Дух, как его действие изображается в ВВС, не окрыляет верующего, Его веяние затихает в поиске эзотерических знаний о твари. За «спиритуализмом» «истинного христианства» И. Арндта неожиданно обнаруживается секулярный дух Нового времени. Взгляды же свт. Тихона оказываются святоотеческими, восходящими к Преданию древней Церкви, он поэтически воспекает Церковь, Писание, Крещение как живые, вечно новые и обновляющие реалии.

Для И. Арндта Церковь прямо-таки стареет (4.1.3.55 Т 1199-1200)⁸⁴². Его учение свт. Тихон интерпретирует как повсеместное оскудение благочестия, уменьшение числа истинных христиан (ИХ §§ 13.5; 15; 27.81; 27.110; 372). Однако, святитель никогда не позволяет себе назвать саму Церковь состарившейся и ослабшей, напротив, он представляет ее непоколебимой до скончания века (ПП 2 (В 1)), живой Церковью, которая всегда «просвещается, наставляется, созидается, спасается... в... небесный Сион, к Царю своему и

⁸⁴¹ Хондзинский Павел, прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. С. 62.

⁸⁴² Данное учение И. Арндта находится в контексте его парацельсианского учения о времени, нет оснований предполагать знание автором ВВС текста «Пастыря» Ермы, где Церковь представлена в образе старицы не только как предсуществующая в замысле Бога, но и как состарившаяся по грехам христиан, что является не догматическим учением, но образным, «псевдоапокалиптическим» призывом к покаянию.

бессмертному Жениху преселяется, помощью Святаго и животворящаго Духа» (ИХ § 338.37-39). По свт. Тихону, многолюдная Церковь, рассеянная по вселенной, до скончания века окрыляется Святым Духом, напротив, по И. Арндту, Церковь «старая и слабая сотворяется», лишь индивидам Господь дает «новую силу, аки орлам» (4.1.3.55 Т 1200). Учение ВВС о «старой и слабой» Церкви, несомненно, лежит в русле спиритуализма Парацельса и В. Вайгеля, но свт. Тихоном, как мы видим, не воспринимается.

Итак, Церковь свт. Тихона есть Церковь Писания, Крещения, Церковь историческая и вселенская, непрестанно возносящаяся к трансцендентному Богу в лице спасаемых; это Церковь, созидаемая как мистическое тело любви ответственностью друг за друга и взаимодействием христиан в синергии со Святым Духом. Свт. Тихон исповедует экклезиологию Слова Божия, исторического преемства и межличностного общения, экклезиологию крещальную, мистическую, синергийную и конкретно-общинную.

5.2. Покаяние как условие богопочитания

Покаяние и продолжающее его «новое рождение» (веру, соединение с Богом) И. Арндт рассматривает в русле дуализма Парацельса и В. Вайгеля, противопоставляющих «плоть» и «Дух», жизнь в «Адаме» и жизнь «во Христе» (см. ряды аналогичных противопоставлений в ВВС 1.3.5; 2.7.1-3)⁸⁴³. Под покаянием он подразумевает аскетическое умерщвление плоти (*mortificatio carnis*), переходящее в угасание аффектов (подражание Христу в терпении и самообладании). Его итогом будет не только покой, в котором в душе будет слышно внутреннее Слово, но реальная замена в индивидуе «скотской плоти» Адама на «небесную плоть» Христа. Вхождение души в Божество Логоса (или, что тоже самое, рождение Слова в душе), по учению указанных спиритуалистов и И. Арндта, связано с субстанциональным, сущностным приобщением к небесной, духовной телесности Логоса. Обыкновенная «вера от слышания» Писания и единение с Церковью не спасут человека (отрицание лютеранского *sola fide, sola*

⁸⁴³ Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Teil II, S. 92-96.*

Scriptura и древнего sola Ecclesia), спасет его только индивидуальное субстанциональное приобщение к «небесной телесности» Христа, ведущее к индивидуальному обожению, тождественному с оправданием (спасением)⁸⁴⁴. Парацельс, В. Вайгель и И. Арндт рассматривают душу человека как не поврежденную грехом Адама, не потерявшую Логос, Закон Божий и Дух Божий, присущие ей по самой природе («всотворенные» душе). Они признают лишь помрачение души влечениями «звериной плоти» (limus), присущими по природе телесной стороне Адама («всотворенными» телу человека)⁸⁴⁵. Поэтому учение о Вечери (Abendmahl) играет значимую роль в творчестве (особенно, позднем) И. Арндта. В BWC дуализм «плоти Адама» и «плоти Христа» вместе с соответствующим специфическим учением о Причастии сглаживается, минимизируется, маскируется лютеранской терминологией, но не исчезает: «телу и крови ветхаго Адама попускаеши жити... в тебе... превратился ли еси в Христа чрез причащение Таин святых» (2.4.7 T 467-468).

Об учении свт. Тихона надлежит сказать следующее.

1) Как уже говорилось (§ 4.3), свт. Тихон не ведает, что, вводя в свои тексты ряды противопоставлений «плотского» и «духовного» (ПД § 1; IX §§ 25; 27.102; 300-302; 382-386; 388.2; 485), подсказанные ему аналогичными рядами BWC 1.3.5; 2.7.1-3, он фактически исправляет гностическую (вайгелианскую) интерпретацию мистики позднего средневековья («Theologia Deutsch»). Свт. Тихон, следуя древнецерковным элементам учения BWC, всегда связывает эти ряды с Крещением и его плодами, рассматривает «плоть» как греховное состояние человека, не живущего по заповедям Божиим и не приносящего плоды Крещения, а «дух» – как благодатное состояние человека. В таком понимании нет и намека на гностический дуализм. Библейское учение (Гал 5:16; 5:24; Рим 6:12; 8:12-13; 13:14; 1 Петр 2:11) о борьбе в христианине «плоти и духа» святитель рассматривает как учение не об «умерщвлении плоти», а о противоборстве греховным помыслам сердца: «Отсекаются злые сердца помыслы: 1) Глаголом

⁸⁴⁴ Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil II, S. 245-261.

⁸⁴⁵ Illg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 304-305, 307. These 33-35; 43-46.

Божиим... 2) Молитвою» (ИХ § 27.121).

Осознавая не только плоть, но и душу источником греха, свт. Тихон в один ряд с «плотскостью» ставит «душевность» человека и его «невозрожденность» Святым Духом (ИХ §§ 324; 342). И. Арндт же никогда не употребляет слово «душевность» применительно к греховному состоянию человека, т.к., с его точки зрения, страстность коренится в «скотской» телесности человека.

2) В силу сказанного, учение И. Арндта о борьбе с грехом оказывается довольно скудным и абстрактным (умерщвление плоти, отречение от мира и от самого себя, нейтрализация аффектов с целью услышать в себе Слово и обрести любовь). Свт. Тихон же, во-первых, проявления греха изображает в их конкретном многообразии (ПД, ИХ 1.1.4.1-11: гордость, зависть, гнев, клевета и т.д.). Во-вторых, покаяние он описывает как более многогранную борьбу с гидрой греха, чем это предполагается в ВВС. Соответственно, в-третьих, плоды покаяния (добродетели) представлены святителем многогранно и детально (ПД, ИХ 1.2.3.1-13: страх Божий, смирение, отречение от мира, любовь к Богу, терпение, благодарение, надежда, молитва, любовь к ближнему, милосердие, прощение обид, любовь к врагам).

Согласно И. Арндту, плоды покаяния это: «обновление в Христе», повседневное распинание и умерщвление плоти, «отвержение самого себе», «презрение мира», «обучение в любви и прочая» (1.42.2 Т 418) – однообразные мотивы самоумерщвления. Собственно, и любовь в ВВС изображается однообразно и рационалистически в многочисленных аргументах о необходимости любить Бога, ближнего, врагов (ВВС 1.24-32; 4.2.22-40). Даже в учении о плодах любви, которое И. Арндт раскрывает (ВВС 1.30) как последовательный комментарий к 1 Кор 13:4-7, все схематично сводится к соединению с Богом. Свт. Тихон же, заимствуя арндтовскую схему комментария к 1 Кор 13:4-7 (ПД § 21; ИХ § 250; «Слово о любви»), в рамках этого комментария изображает многообразные жизненные проявления любви, особенно, сострадание, нередко привлекая учение св. Златоуста (ИХ §§ 250.5,8,13; 251.9,10). Учение о милосердии, сострадании к бедным, несчастным, лейтмотивом проходит через

творчество свт. Тихона. Последний факт, несомненно, есть и реакция святого на окружающую российскую действительность (продажность судей, жестокость помещиков к крестьянам, нищета, военные потери), и влияние текстов свт. Василия Великого (в ИХ § 259.4 цитируется его Беседа на Пс 14; ИХ § 260 весь построен на его «Слове к богатым») и, особенно, св. Златоуста, в частности, златоустовское «что мне до него нужды?» (св. Златоуст, Беседы: 20.5 на 1 Кор; 7.2 на Быт) становится лейтмотивом в ИХ § 261.

Рассмотрим, в частности, поэтический «гимн любви» (ИХ § 252.14) свт. Тихона, несомненно, вдохновленный арндтовским BWC 1.26.16 (поскольку весь § 252 последовательно опирается на тезисы BWC 1.26). Учение И. Арндта звучит кратко и обобщенно, а вдохновленное им учение свт. Тихона, (в ИХ § 252.14 соединившего BWC 1.26.16 (Т 253), вероятно, с гимном неназванного средневекового автора из BWC 1.24.13 (Т 228) и, несомненно, с учением св. Златоуста) чрезвычайно конкретно и, при этом, еще более вдохновенно, чем исходные тексты BWC: «Раю земному... подобно место, в котором любовь... пребывает. О, любви – любви, неоцененное сокровище, любви! всех благ мати, любви! (ср. ср.: 1.26.16 Т 253; 1.24.13 Т 228)» (ИХ § 252.14). Этот обширный гимн, малый фрагмент которого мы привели, создается свт. Тихоном не за один раз: в ПД § 21 (1767) создается его первичная версия, развиваемая в «Слове о любви» (ок. 1770), в ИХ § 252.14 (1770-71) мы имеем уже третью версию «гимна любви» (свт. Тихон каждый раз использует предыдущие версии для создания новых, но на каждом этапе напрямую опирается на текст BWC).

Этика свт. Тихона предстает теплой, живой, жизненно-конкретной, многогранной, дающей врачевство многообразных греховных ран человека, отвечающей на нравственные язвы эпохи. Этика же И. Арндта есть скорее «этицизм» - рационалистические «перепевы» немногих «мелодий» (BWC 1-3: о преодолении плоти и самолюбия для пребывания в любви, BWC 4.2: рациональное выведение учения о любви из созерцания мироздания). У И. Арндта везде доминирует схема, теософская конструкция, у свт. Тихона преобладает всесторонняя пастырская забота о конкретных людях, хотя и вкладываемая в ИХ

в одну из арндтовских схем (покаяния, плодов покаяния и жизни в благодати, см.: §§ 1.3; 1.4 настоящей работы).

3) Как мы видим, на примере этики свт. Тихона хорошо видна синтетичность ИХ, в частности, указанный «гимн любви» с его творческой «переплавкой» источников свидетельствует, что ИХ следует назвать именно синтезом, а не механической компиляцией.

Еще пример синтеза: текст о милосердии (ИХ 1.2.3.11 §§ 256-264) свт. Тихон создает на основе учения И. Арндта, в частности, о милостыне как плоде любви (ИХ § 256, ср.: ВWC 1.24.15-16,20-21; 1.26.8; Мф 25 (притча о страшном суде)); учения блаж. Феофилакта Болгарского о душевной и телесной милостыне в версии свт. Петра Могилы (§§ 257-259, ср.: «Исповедание», 2.40-54⁸⁴⁶), текстов о милосердии свт. Василия Великого (§§ 259-260) и свт. Иоанна Златоуста (ИХ §§ 258; 261-262), мысли о нищете человеческой свт. Григория Великого (§ 259), воспринятой из ВWC 3.15.4; 1.19.9, образности «Духовного Регламента» (достояние человека может стать опасным мечом, которым он не умеет владеть, § 260.6).

Интереснейший пример синтеза источников, принадлежащих к совершенно различным традициям, мы встречаем в учении свт. Тихона о молитве. В ИХ § 235 он дает определение молитвы словами свт. Василия Великого: «Молитва есть прошение добра, от благочестивых людей к Богу бываемое» (Слово о муч. Иулитте), а в § 236 соединяет это определение с учением В. Вайгеля о том, что «всякое даяние благо, сходящее свыше, единою молитвою приобретается» (2.34.1.5 Т 707) и с помощью тезисов В. Вайгеля (2.34.3 Т 711-714) раскрывает учение о пользе молитвы, ее плодах (ИХ § 236.1-7): молитвой исповедуем Бога и Его свойства (ВWC 2.34.3.1), почитаем Его обетования (2.34.3.2), молитвой утверждается вера (2.34.3.3), принимается дар Святого Духа (2.34.3.4), молитвой избегаем притупления чувства страха Божия (2.34.3.5), вооружаемся против искушений и бед (2.34.3.6), прогоняем скорбь (2.34.2.7), молитва есть сладчайшая

⁸⁴⁶ Петр (Могила), свт. Исповедание. С. 125-131.

беседа с Богом (2.34.3.7; 2.34.5.4.8: «Leiblichen gesprechs mit Gott», S.368). Вайгелианским же учением свт. Тихон раскрывает вред от оставления молитвы (§ 236.8, ср.: 2.34.2.1-7 Т 708-711), причины, возбуждающие к молитве, (§ 237, ср.: 2.34.5.1-2) и иные аспекты учения о молитве (ИХ § 238 / ВWC 2.34.5.2.5; § 239 / 2.34.5.2.6; § 240 / 2.34.5.4.2; 2.34.6.2; § 242 / 2.34.9.1-2). Однако, сделав «выжимку» полезного из вайгелианской главы ВWC (2.34) и иных текстов ВWC (например, § 247 / 2.4.5 – гнев и обида, нанесенная ближнему, препятствуют молитве), свт. Тихон раскрывает прочие аспекты учения о молитве на основе самостоятельного привлечения библейских текстов (в § 240 – молитвы матери пророка Самуила; притчей о мытаре и фарисее в § 242, о друге, неотступно просящем хлеба, Лк 11:5-8, в § 243), образности Макария (§ 246 – молитва друг за друга как взаимодействие членов в теле), учения св. Златоуста (§§ 244; 247.3), «Духовного Регламента» (§ 248.4 – порицание многогласия). Завершает учение о молитве § 248, где свт. Тихон пастырски печется об исправлении недостатков народа и клира (божба, зложелательство с употреблением имени Божия, скорочтение, многогласие, использование слов Писания на застольях), этот текст наполнен состраданием к людям, которые и в храме бывают через скорочтение и многогласие лишены Слова Божия («обманываются бедные»).

Данное учение о молитве может быть названо и компиляцией, поскольку создано, в частности, простым соединением учения различных источников в виде ряда пунктов, однако везде чувствуется, большая или меньшая, творческая работа самого святителя. Итогом этой работы становится многогранное учение о молитве, избранное из ряда источников (Писание, И. Арндт и В. Вайгель, свтт. Василий Великий и Иоанн Златоуст, Псевдо-Макарий, «Духовный Регламент» и пастырская практика). Используется методология извлечения из различных источников, но связующим каркасом для извлеченных элементов могут быть не только группы тезисов ВWC (например, 2.34.3.1-7 для § 236.1-7), но и группы тезисов свт. Василия («Слово к богатым» для § 260) или свт. Петра Могилы (виды

милостыни в ИХ §§ 257-259, см.: «Исповедание», 2.40-54⁸⁴⁷) и т.п.

Таким образом, нельзя говорить о полном преобладании в творчестве свт. Тихона учения И. Арндта. Столь большое заимствование (более 1000 реминисценций ВВС в ИХ) идей, выражений, образов, групп тезисов из текста ВВС объясняется не абсолютным приоритетом идей И. Арндта для свт. Тихона, а богатством арндтовского учения. С одной стороны, учение ВВС сводится к небольшой группе идей (этика свт. Тихона, как мы видели, гораздо богаче), И. Арндт «поет» постоянно одну спиритуалистскую и теософскую «песню». С другой стороны, на этот каркас он нанизывает множество полезных мыслей и их групп из большого числа античных, средневековых и новейших источников⁸⁴⁸. Свт. Тихон и использует ВВС, в частности, как кладезь душеполезных мыслей и удобных для назидания образов. Но сказанное не объясняет, почему в ПП 31 свт. Тихон указывает ВВС как главное и достаточное для духовной жизни приложение к Писанию⁸⁴⁹. По-видимому, некую главную мета-схему или мета-интуицию свт. Тихон нашел именно в учении И. Арндта, к этому вопросу мы вернемся в §§ 5.4 нашей работы.

4) Определение покаяния И. Арндт дает в ВВС 1.4.1 (Т 29-30). Здесь вайгелианскую концепцию «плоти» и «духа» И. Арндт, как делал и сам В. Вайгель, дает в квазилютеранской терминологии Закона и Евангелия (см. § 1.4 предлагаемого исследования). Свт. Тихон, не имеющий нужды казаться лютеранином, воспринимает учение И. Арндта о покаянии в более глубокой его форме, опираясь на содержательную главу ВВС 2.10 («О четырех свойствах истинного покаяния»), близко к тексту которой написан § 149 и отчасти § 148 ИХ.

В этих текстах Свт. Тихон следующим образом перестраивает учение ВВС, он словно перекладывает мозаику, чтобы ее подправить:

а) В само определение покаяния вместо учения о страхе гнева Божия он вводит более глубокую мысль о «печали по Бозе», сожалении о том, что Бог

⁸⁴⁷ Петр (Могила), свт. Исповедание. С. 125-131.

⁸⁴⁸ См.: Schneider, H. Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum“. Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 197-215.

⁸⁴⁹ «Библию читать... и Арндта прочитывать, а в прочие книги, как в гости, прогуливаться» (ПП 31.8).

прогневан, не отблагодарен, не почтен должным образом. Эта мысль присутствует у И. Арндта, и она подчеркнута С. Тодорским, переведшим «*Rew (Reue) und Leid im Hertze*» (1.4.1 S. 33) как «в сердце... *жаление* и сокрушение» (Т 30). Но у И. Арндта «печаль по Бозе», происходящая не от страха, а от любви, есть одно из свойств покаяния (BWC 2.10.7-9), а свт. Тихон отождествляет ее с покаянием.

Сходным образом святитель изображает свойства покаяния или «печали по Бозе» в ИХ § 434 (ср. ПК 13-14). В сущности, свт. Тихон и здесь повторяет древнецерковные элементы учения И. Арндта (таулеровское: «аще бы не было неба и пекла, однакоже не менее потреба тебе скорбети о сем, яко противу Бога согрешил еси, и разгневал Его» 3.7.4 Т 1048). Общехристианская интуиция предпочтения раскаяния от любви к Богу раскаянию по причине страха, которую свт. Тихон в ИХ § 434 повторяет вслед И. Арндту и И. Таулеру, сближает его и с учением «Лествицы» (гл. 7, п. 7)⁸⁵⁰. В теософской доктрине BWC учение о покаянном плаче, происходящем от любви к Богу является периферийным, но свт. Тихон делает этот плач сутью покаяния.

б) Описываемое И. Арндтом свойство покаянного чувства усиливаться через размышление (BWC 2.10.7-9) святитель делает основой покаяния, человеческая активность становится движущей силой покаяния, покаяние становится деланием, упражнением в размышлении, которое приводит к развитию и обогащению покаянного чувства, к стоянию в покаянном плаче: «К болезни болезнь и к печали страх придается, егда разсуждает» (ИХ § 149). И свт. Тихон проверил практикой свое учение о размышлении, рождающем покаянный плач⁸⁵¹.

Это именно праксис покаяния, особое делание, когда от размышления плачь возрастает, доходит до иступления, разрешается в вопль, рыдание, слезы. Подвижник культивирует в себе покаянный плач сознательно. Учение и опыт свт.

⁸⁵⁰ Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С. 77.

⁸⁵¹ Евгений (Болховитинов), митр. Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, Епископа Воронежского и Елецкого. С. 58-59. Ср.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 26.

Тихона, таким образом, предполагают вновь активность человека более выраженную, чем ВВС с его августинизмом.

в) Стояние в плаче, по свт. Тихону, приводит к «омовению» души слезами («печалию... как бы стискивается, извергает из себе слезы, и с слезами от печали облегчается» § 148). Слезы И. Арндт описывает как немаловажное очистительное действие покаяния⁸⁵², раскрывая учение Пс 101:10 в ВВС 2.10.2,4 (Т 531, 534). Воспоминания келейников показывают, что свт. Тихон буквально исполнял Пс 101:10 и ВВС 2.10.4, почитал себя недостойным хорошей одежды⁸⁵³, слезы покаяния смешивал с принимаемой пищей⁸⁵⁴.

Свт. Тихон, таким образом, воспринял учение ВВС о слезном покаянии как руководство к действию, но в его текстах покаяние более тесно соединено со слезами, чем у И. Арндта, и связано почти неразрывно (ИХ § 148). В частности, святитель предполагает покаянные слезы и у евангельского блудного сына: «Отче! ... несмы достоин нарещися сын твой... уповательно, что и не без слез тое смиренное признание было» (ИХ § 148). Акцент на слезах покаяния, по видимому, был следствием особого дара слез свт. Тихона: «всегда два источника истекали из очей его»⁸⁵⁵.

Необыкновенный дар слез свт. Тихона и его часто пребывание в благодатном плаче вновь сближает Задонского святого с подвижниками восточной Церкви⁸⁵⁶. Плач святителя во время богослужения, пения церковных гимнов, напоминает опыт преп. Симеона Студита и преп. Симеона Нового Богослова⁸⁵⁷. Арндтовские подсказки (древнецерковные элементы ВВС), исполняемые свт. Тихоном на деле, приводят к опыту аскетов Восточной Церкви. Здоровые элементы учения И. Арндта при их здоровом применении в лоне Церкви приводят к здоровым результатам.

⁸⁵² Ср.: ВВС 1.19.16; 1.23.10.

⁸⁵³ См.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 11.

⁸⁵⁴ См.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 7-8.

⁸⁵⁵ См.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 9.

⁸⁵⁶ Древний патерик. Глава 3, пункт 19, С. 21-22, ср.: Иоанна Лествичник, преп. Лествица. Слово 7. С. 76-87. См. о слезах у восточных Отцов: Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 3-е, испр. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. С. 287-296.

⁸⁵⁷ Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 101-102.

г) Дар слез свт. Тихона имеет еще одну грань: он плачет и молится: «Потерпи грехам *нашим!*»⁸⁵⁸, вкушает пищу и укоряет себя: «какая у меня хорошая пища, а собратия моя, иной... в темнице сидит... а иной без соли ест»⁸⁵⁹. Свт. Тихон плачет не только о своих грехах, но скорбит о бедственном положении других людей, оплакивает и весь падший род человеческий: «оплакивал он падение первого человека и всего рода человеческого»⁸⁶⁰. Мы не имеем аналогов в ВВС, но имеем их у Макария (Беседы 18.7-8)⁸⁶¹.

Свт. Тихон оказывается человеком вселенского масштаба, соединенным духовно не только со своими духовными детьми (см.: Письма 1864-68 гг., № 8-9, см. также § 5.1 данного исследования), но и со «всем Адамом», всем человечеством, посредством уз молитвы и благодатного сострадания: «И самим хульникам Божия имени желал бы я, чтобы... в вечном блаженстве все бы находились» (И. Ефимов)⁸⁶².

Но при всей всеохватности этой любви, она является живой любовью к собратьям, отличающейся и от рационалистического описания любви И. Арндтом (его этицизма), и от его сосредоточенности на индивидуальном обретении в своем микрокосме универсальной мудрости, целостного познания макрокосма. Учение о взаимодействии верующих характерно для свт. Тихона, индивидуализм – для И. Арндта.

д) И. Арндт различает покаяние как обращение к Богу нераскаянных, тяжких грешников и покаяние грешащих по немощи истинных христиан (ВВС 1.5.10; 1.7.9; 1.16.12; 1.24.21). Свт. Тихон же эксплицитно (ИХ 2.5.4, вступление) применяет это различие (встречая его и у свт. Петра Могилы, ч. 3, вопр. 17-18, 21, 43⁸⁶³, и у Платона (Левшина), ч. 3, § 1⁸⁶⁴) как структурообразующее для

⁸⁵⁸ Евгений (Болховитинов), митр. Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, Епископа Воронежского и Елецкого. С. 59.

⁸⁵⁹ См.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 8.

⁸⁶⁰ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 19.

⁸⁶¹ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 145-146.

⁸⁶² Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 21-22.

⁸⁶³ Петр Могила, свт. Исповедание. С. 138-140; 147.

⁸⁶⁴ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. С. 105-107.

разделения ИХ на две части, а духовной жизни на два этапа: (1) преодоление тяжких грехов (ИХ 1, особенно, часть 2, статья 1), (2) жизнь в повседневном покаянии (ИХ 2, особенно, статья 5, главы 4 и 14). Святитель вновь *не основное* учение ВВС: библейское общехристианское учение, объединяющее И. Арндта, свт. Петра (Могилу), Платона (Левшина), о различии греха смертного и не смертного (1 Ин 5:16) и соответствующее ему учение о различных уровнях покаяния *делает стержневым*. Основное же учение ВВС о покаянии как умерщвлении плоти для жизни во Христе и во Святом Духе свт. Тихон интерпретирует в том же ключе: подавление плоти есть преодоление произвольных грехов (ИХ 1.2.1), а жизнь во Христе и во Святом Духе есть жизнь в повседневном покаянии в грехах немощи (ИХ 2.5.4 и 2.5.14). Эти этапы развития покаяния свт. Тихон изображает и в терминах перехода от страха к любви (ПК 17.4-5).

Та же идея заложена в ИХ как стержневая концепция премудрости христианской: на основе богопознания строится богопочитание как возрастание от страха Божия к любви Божией. Структура ИХ выглядит так: богопознание – страх Божий – любовь Божия (ИХ § 26). По свт. Тихону, покаяние страха (ИХ 1) постепенно, на основе долгого упражнения (ПК 17), переходит в покаяние любви (ИХ 2). Эта концепция имеет место у И. Арндта (ВВС 1.28.5; 3.18.3), но страх Божий немецкий теософ понимает однобоко, как умерщвление плоти и мирских пристрастий, чтобы плоть Адама была вытеснена «небесной телесностью» Христа и в молчании сил души Слово Божие явилось в сердце. У свт. Тихона, напротив, учение о страхе Божиим является многогранным (ПД § 19; ИХ § 179-182), как и вся его этика. Согласно святителю, страх Божий не только подавляет плотское и мирское, но и «хранит душевный дом от всякаго зла» (ИХ § 179).

Итак, мы видим, как в учении о покаянии и переходе от греха к добродетели свт. Тихон развивает святоотеческие интуиции И. Арндта, преодолевает однобокость его взглядов и создает многогранную этику и целостное учение о покаянном плаче и возрастании человека в покаянии, согласные Писанию, аскетическим воззрениям Отцов Восточной Церкви и древнецерковной традиции.

5.3. Евхаристия как вершина богопочитания

Разрабатывая в § 151 ИХ многогранное учение о плодах покаяния, свт. Тихон использует множество мыслей из ВВС (например, плодами покаяния являются: внутреннее усвоение Слова Божия § 151.1, ср.: ВВС 1.34.5-6; 2.9.21; почитание Страстей Христа, § 151.2, ср.: ВВС 2.13-19; охотное доброделание § 151.14, ср.: ВВС 2.4.1, 4.; 2.7.5; 3.2.4), но добавляет тему благоговейного отношения истинно кающегося к Евхаристии (ИХ § 151.3).

В ВВС не говорится о благоговении к церковному Таинству, Евхаристия рассматривается в русле учения Парацельса и В. Вайгеля, хотя и завуалированно. Гностические и спиритуалистские черты учения ВВС проявляются в следующем:

а) Тело и кровь ветхого Адама в ВВС рассматривается как субстанция, от которой человек должен избавиться посредством «превращения в Христа», хотя это прикрыто учением о нравственном уподоблении Христу как свидетельстве о плодотворном участии в Евхаристии (2.4.7 Т 467-468).

б) В ВВС различается «внешнее Таинство» («eusserlichen Sacrament des Abendmals») и «внутреннее духовное» причащение, остается неясным присутствуют ли «существенное Тело и Кровь» («den wahren wesentlichen Leib und Blut Christi»), во «внешней Тайне», или же эта небесная субстанция дается свыше в невидимом причащении, независимом от видимого Таинства (3.1.6-8 Т 1009-1012, S. 10).

в) Действительно, И. Арндт словами самого В. Вайгеля показывает, что видимая Евхаристия, совершаемая священником, не обязательна, и без нее человек может обрести полноту единения со Христом (2.34.11.2 Т 738). И. Арндт вместе с В. Вайгелем верит, что Само внутреннее Слово, обретаемое верующим в своей душе, сообщает ему Свою «небесную плоть» без видимого посредства: «Самое сокровище есть Христос Сын Божий, иже может и без посредствии прити к нам, егда их имети неможемо» (2.34.11.3 Т 739). Тогда понятным становится странное учение: «Посмотри... обратилося ли тебе Слово Божие в тело» (2.4.7 Т 466-467). Лишь узкая группа спиритуалистов, единомышленников И. Арндта,

могла понять, что, хотя во второй части этого отрывка речь идет об исполнении слова Писания в жизни верующего, первая часть посвящена замене в человеке скотской телесности Адама на небесную плоть Логоса.

г) Впрочем, у И. Арндта, как всегда, можно найти и общецерковное, библейское учение: «Каков еси внутри... такова... милостиня твоя и причащение твое» (2.4.3 Т 460-461, ср.: Мф 23:25-28). Именно такое понимание оказывается близким свт. Тихону, который, не воспринимая ни один из гностико-спиритуалистских оттенков мысли И. Арндта (а, б, в), делает акцент (ИХ § 151.3) на *готовности* человека к Причастию через соответствующее внутреннее покаянное состояние, что подробно им раскрывается в ИХ § 406.

Свт. Тихон развивает в этом тексте традиционное учение 1 Кор 11:26-30, но и явно следует учению ВВС о подражании Христу (ВВС 1.14.8-9; 1.29.6; 2.Закл.2), сообразовании Ему (ВВС 1.Предисл.1; 1.22.1-2; 2.17.2), о том, что подобное соединяется с подобным, а не с противоположным (ВВС 1.1.9; 3.9.1; 4.2.4.3) и, особенно, о том, что любой «внешний» атрибут христианства, в частности Евхаристия, должен иметь соответствие во внутренней жизни верующего (2.4.7 Т 467-468). Арндтовские интуиции свт. Тихон без труда поясняет учением свт. Василия, его интерпретацией 1 Кор 11:26-30, поскольку это учение, как и учение св. Златоуста о сообразовании христианина крещальной смерти и воскресению во Христе (Бес. 10 на Рим 6:2-4, см.: ИХ § 388), соответствует общехристианской идее о следовании Христу, уподоблении Ему (Мф 16:24; Ин 12:25-26; 1 Кор 4:16; 1 Пет 2:21).

Свт. Тихон говорит о единении в Причастии с целостной личностью Христа: «к пречистому Агнцу Христу приступают... к Царю Праведному приближаются... к Щедрому Господу приходят... Распятому и Умершему Христу приобщаются» (§ 406). И это есть соединение с исторически явленным, библейским, распятым и умершим Христом. И. Арндт же говорит о приобщении именно «телесности» Христа, что, по замечанию Г. Гейера⁸⁶⁵, вводит в ВВС

⁸⁶⁵ Geyer, H. Libri Dei. S. 145. Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil II, S. 265.

аполлинарианские оттенки в русле учения «Логос-плоть»: соединение с плотью Христа прямо вводит в Его Божество. Это учение «прикрыто» в ВВС учением о человечестве Христа и спиритуализировано настолько, что не ясна его связь с Евхаристией: «от человечества Христова долженствуем... восходить в божество Его» (2.Пр.5 Т 421).

И. Арндт вуалирует дуалистическое учение о замещении в христианине плоти Адама *иной, иносущной* плотью Христа с помощью халкидонской терминологии: «якоже Его естество человеческое вечно с Богом соединенное есть: тако и вси вернии» (2.10.15 Т 543). Но за этим скрывается учение об обожении индивидов через восприятие «небесной телесности» Христа⁸⁶⁶. Спиритуализм же ВВС проявляется в том, что само подражание терпению Христа, мистическое погружение в Его скорби, даже без церковного Таинства приобщает человека к «новой телесности» Логоса.

Но у свт. Тихона мы встречаемся с церковным пониманием Евхаристии: участие в Евхаристии «знак суть подлинно христианства» (СД 80), без него «вера быть и сохраниться в сердце человеческом не может» (СД 77). Святитель доходит, прямо-таки до златоустовского евхаристического реализма⁸⁶⁷: «Како убо *приимут во уста* тую Святыню... которая гнилыми... словами оскверняют» (ИХ § 397, ср.: § 406). У свт. Тихона этот реализм включает учение о двояком, телесном и духовном, соединении со Христом в Причастии: «Како Пречистое Тело Христово дерзнешь *принять в руки твои*... Како приимешь Христа *в сердце твое*?» (ИХ § 412).

Твердо исповедуя тождество Евхаристии Телу и Крови Христа (ПП 1.3; 2.11), свт. Тихон все же рассматривает ее именно как пищу для души человека, не

⁸⁶⁶ Это показывает Г. Гейер в своем анализе трех различных линий учения в ВВС 2.3.5, см.: Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Teil II, S. 250-252.*

⁸⁶⁷ См.: Михайлов П. Б. Учение свт. Иоанна Златоуста о Таинстве Евхаристии // Православное учение о церковных Таинствах. V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Москва, 13-16 ноября 2007 г. Т. II. С. 44. См. также: Михайлов П. Б. Учение свт. Иоанна Златоуста о Евхаристии // Православная энциклопедия. Т. XVII. С. 571.

используя святоотеческое учение о Причастии как antidote от яда смерти⁸⁶⁸. Если бы не скрытый спиритуализм и дуализм (учение о соединении со Христом без видимого посредства, BWC 2.34.11.2-3, и о замещении плоти Адама *иной* телесностью Христа), то учение И. Арндта, по наблюдению Г. Гейера, напоминало бы учение свт. Игнатия Богоносца о Евхаристии как «врачевстве бессмертия»⁸⁶⁹.

Однако, и учение свт. Тихона о причащении как пище души имеет святоотеческий аналог. Действительно, в отличие от И. Арндта, свт. Тихон связывает с Причастием, как в случае с верой и покаянием (вера возрождается в плодах покаяния, ИХ 1, затем она плодоносит в повседневном покаянии, ИХ 2), ступени духовной жизни: «Прежде причастия нужно... отложение злобы... по причастии плоды покаяния, добрая дела» (ИХ § 406.3).

Причастие как бы закрепляет покаянные усилия и возвращает кающегося в благодать Крещения, в благодатную веру: перед причастием нужно раскаяние и обращение от греха к добродетели, после причастия – жизнь в плодах покаяния. Задонский святитель снова говорит о духовно-нравственном перерождении человека, о возобновлении и укреплении даров Крещения, в точном соответствии с логикой свт. Василия: крещеный нуждается в питании через Причастие (О Крещении 1.3.1)⁸⁷⁰. Эта логика характерна для патристической крещальной мистики и этики свт. Тихона, восходящей, как мы видели в некоторых аспектах к св. Златоусту (см. в ИХ § 388 учение о непрерывном продолжении крещального изменения в жизни человека из Беседы 10 на Рим). В ИХ § 406.5, следуя

⁸⁶⁸ «Повинуйтесь епископу... преломляя один Хлеб, который есть *врачевство бессмертия*, не только *предохраняющее от смерти*, но дарующее жизнь во Христе Иисусе». Игнатий Богоносец, сщмч. Еф 20.2. «Тела наши, принимая Евхаристию, *не суть уже тленные*, имея надежду воскресения». Ириней Лионский, св. Против ересей, 4.18.5; 5.33.1. Цит. по: Желтов Михаил, диакон. Евхаристия в ранней Церкви // Православная энциклопедия. Т. XVII. С. 547, 549. «Таинство соединяется с *сущностью нашего тела*» Иоанн Златоуст, свт. О покаянии, 9. Творения. Т. II. С. 385.

⁸⁶⁹ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 264. Anm. 368.

⁸⁷⁰ Василий Великий, свт. Творения. Т. 2. С. 409-410. Учение свт. Василия Великого и свт. Тихона, по видимому, ближе к мысли свт. Кирилла Иерусалимского, что Св. Дары влияют «на сущность» души (Тайноводственные поучения, 5.15. См.: Желтов М., диакон. Евхаристия в ранней Церкви. С. 563), чем к учению св. Златоуста, что «Таинство соединяется с сущностью нашего тела» (см. выше: О покаянии, 9).

указанному учению свт. Василия, свт. Тихон эксплицитно⁸⁷¹ делает учение Великого Каппадокийца продолжением учения свт. Иоанна Златоуста из § 388: умерший Крещением для греха должен жить во Христе через Причастие. Так свт. Тихон, следуя Отцам Церкви, соединяет Крещение и Евхаристию в непрерывную линию духовного возрастания христианина: крещальное изменение и его укрепление и развитие. В этом святоотеческом духе свт. Тихон постоянно говорит о том, что причащением укрепляется вера, т.е. живое богообщение, рожденное в Крещении: «Укрепляется... вера... причащением пресвятых Христовых Таин» (ИХ § 285.4, ср.: ИХ §§ 290.4; 271.4; СД 77).

Но Евхаристию свт. Тихон понимает не только как промежуточное средство, укрепляющее духовную жизнь верующего, но и как ее вершину, «самый верх благополучия» (ИХ § 151.3, ср.: § 402.5; СД 80). Крещение есть начало богообщения, а Евхаристия – его вершина, поскольку соединение со Христом есть цель всей христианской жизни (ИХ § 151.3). У И. Арндта такого учения мы не встретим. Замена плоти Адама на «небесную телесность» Христа для него есть ступень к «божественной беседе» в сердце, к познанию «сокровенной премудрости» всех вещей. Не соединение с живым библейским Христом, не возрастание в крещальной благодати, но неоплатоническое возвращение в Божество, имманентное душе человека, и обладание теософской мудростью есть для И. Арндта цель восприятия человеком «небесной плоти Христа».

Итак, свт. Тихон не воспринимает учение ВВС (а) о замене плоти Адама на иную плоть Христа, (б) о внешнем и внутреннем, духовном причащении, (в) о возможности обойтись без Причастия и священника.

Он учит 1) о единении через Причастие с живой, исторически явленной личностью Христа, 2) о реальном тождестве Евхаристии Телу и Крови Христа, 3) в русле свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста, о Причастии как о пище, укрепляющей человека в благодати веры, в крещальном преображении, 4) о

⁸⁷¹ «Должно, глаголет Василий Великий... приступающему к Телу и Крови Господней... память Того, Который за нас умер и воскрес, явно показать в том, что он (приступающий) умер греху, и миру и самому себе; живет же Богу о Христе Иисусе Господе нашем» (Что греху умереть и Богу жить, смотри § 388)» (ИХ § 406.5).

Причастии как вершине благодатной жизни во Христе; 5) арндтовское учение о Причастии святитель интерпретирует в русле общехристианского учения (в частности, свт. Василия Великого) о добродетельной жизни во Христе как необходимом соответствии достойному причащению. К недостаткам учения свт. Тихона о Причастии относится а) отсутствие у него святоотеческого учения о Причастии как основе для телесного бессмертия человека, б) отсутствие в его системе эксплицитной связи между Евхаристией и созиданием Тела Церкви.

5.4. Духовная жизнь как истинное богопочитание

Сущность спасения. Как уже говорилось, для И. Арндта спасение (в сущности, совпадающее с оправданием в лютеранской традиции) тождественно индивидуальному обожению, «причастию божескому естеству» (2 Пет 1:4). Именно благодатное внутреннее состояние, называемое им «новым рождением», «верой», «Христом в нас» делает человека спасенным⁸⁷². Это учение И. Арндт описывает в вайгелианском ключе (в смысле обретения Слова и Духа в основании души), маскируя спиритуализм лютеранской терминологией, либо элементами древнехристианского учения. И. Арндт в лютеранских терминах говорит о присвоении верующему заслуги Христовой, но со следующими особенностями: 1) вера усваивает не просто заслугу Христа, а всего Христа вместе с Его заслугой (BWC 1.3.4; 1.5.8,10; 1.21.6; 1.37.23-24; 2.4.1; 2.51.9), у М. Лютера можно встретить сходные выражения о присутствии Христа в вере⁸⁷³, но в нормативном лютеранском понимании соединение со Христом есть следствие спасения (внешнего оправдания по вере)⁸⁷⁴, И. Арндт же усвоение верой Христа считает не следствием спасения (оправдания), а самим спасением, самим оправданием. В этом И. Арндт приближается и к святоотеческой точке зрения⁸⁷⁵, и к воззрениям

⁸⁷² Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Teil II*, S. 245-261.

⁸⁷³ Galatervorlesung, WA 40.I, 228-229. См.: Учение об обожении и его экуменический потенциал. С. 98-99.

⁸⁷⁴ Unio со Христом в рамках нормативного лютеранства есть часть «освящения» и, в соответствии с «Формулой согласия», оно должно всегда быть следствием «оправдания». См.: Формула Согласия. Детальное изложение. III.54. С. 505, ср.: III.23,28,35. С. 499, 500-501.

⁸⁷⁵ Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сост. Алексей Бодров. 2-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 10-35, см. особенно: С. 24-35.

Андреаса Озиандера (1498-1552), отвергнутыми нормативным лютеранством как ересь⁸⁷⁶. 2) Заслуга Христа, согласно И. Арндту, присваивается только человеку «кающемся», но не просто «сокрушенному» осознанием гнева Божия, а начавшему исправление сердца, положившему начало внутреннему обновлению (BWC 1.4.2; 1.7.3; 1.8.2-6,12-13,15-17; 1.34.9-10,12-13,15; 1.16.12; 1.21.14-16,20; 1.37.21-22; 2.8.8; 2.9.21), что снова не соответствует лютеранскому учению. Внутреннее обновление («живая вера») свидетельствуется святой жизнью, поэтому только оставившие грех, внутренне изменившиеся через покаяние и начавшие приносить добрые плоды этого изменения могут надеяться на спасение. Но Бог «смотрит» только на внутреннее состояние человека (судит его по расположению его сердца, BWC 2.4.5), а доброделание есть лишь необходимое следствие внутреннего обновления.

Итак, сквозное и основное положение сотериологии BWC, совпадающее с православной точкой зрения, таково: спасение (окончательное прощение грехов, жизнь вечная) есть следствие внутреннего обновления в соединении с Богом. И свт. Тихон вполне принимает это учение и постоянно приводит в арндтовской терминологии:

«Когда... покаяние свое плодами... засвидетельствуют... их Христос будет со всеми своими Божественными заслугами» (§ 312, ср.: BWC 2.34.11.1-2 - учение В. Вайгеля; BWC 1.Пр.4; 1.4.11; 1.8.2-3,16-17; 1.37.7-8,21; 2.9.5). *«Всякое бо дело от сердечнаго расположения и конца судится от Бога»* (ИХ § 352, ср.: ИХ § 35; BWC 2.4.8)⁸⁷⁷. *«Христианин... должен быть... новою тварию»* (ИХ 39, о внутреннем изменении ср.: ИХ §§ 27.140; 145.5; 309; 406.5; BWC 1.Пр.7; 1.4.2; 1.21.20; 1.41.28; 2.9.5).

Итак, учение о спасении как следствии благодатного внутреннего состояния человека, подходящее православному и католику, но не протестанту, свт. Тихон воспринимает у И. Арндта в его же терминах, и эта арндтовская сотериология и терминология, согласные с Писанием и патристикой, красной нитью проходят

⁸⁷⁶ Формула Согласия. Детальное изложение. III.59,63. С. 506. См.: Исаев С. А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. СПб.: «Светоч», 2000. Исаев С. А. Лютеранство в XVII-XIX вв. // Православная энциклопедия. Т. XLII. С. 186.

⁸⁷⁷ Свт. Тихон повторяет вслед И. Арндту аграфу: «В чем застану, в том и судить буду» Св. Иустин Философ и Мученик. Диалог с Трифоном Иудеем, 47. Творения С. 207. См.: ИХ §§ 27.103; 142.4; ср.: BWC 2.8.10.

через все тексты свт. Тихона, начиная с мая 1764 г.

Ардтовский пафос противопоставления христианства *ложного* как внешнего, мертвого, бесплодного и поэтому *не спасительного*, и христианства *истинного* как внутреннего, живого, плодоносного, и, в силу этих достоинств, *единственно спасительного*, стал лейтмотивом всего творчества свт. Тихона. Уже предисловие к ВВС 1 содержало в полной мере начертание этой сотериологической концепции ВВС, согласной с древнецерковным учением, и свт. Тихон, как показывает все его творчество, воспринял эту программу утверждения практической сотериологии всем сердцем. У И. Ардта он нашел наиболее яркое ее выражение в форме постоянного контрастного противопоставления *истинной и ложной практики*, однако и у Платона (Левшина) святитель встречал аналогичное учение⁸⁷⁸.

Но, как мы видели, И. Ардт движущие силы внутреннего христианства: Слово Божие, новое рождение в Слове Божиим и Святом Духе и «небесную плоть» Логоса – рассматривает как имманентные душе человека, а свт. Тихон интерпретирует их как, соответственно, Писание, Крещение и Евхаристию. Средой спасения И. Ардт делает исключительно внутреннее индивидуальное богообщение, а свт. Тихон – коммуникацию (в Слове Писания и вере Церкви) и взаимодействие между индивидами (в благодати Крещения и в исторически конкретной общине Церкви). Свт. Тихон, и И. Ардт изображают внутреннее обновление человека как боговселение, но русский святой делает это на языке экстраверсионной мистики, а немецкий теософ – интраверсионной (см. § 3.5).

Свт. Тихон воспринимает из ВВС и в терминах ВВС и учение о несовершенстве благочестия в земной жизни, согласное и с учением Феофана Прокоповича⁸⁷⁹: «И... свято живущии согрешают, и согрешают много» (ИХ § 377, ср.: 1.16.9-10 Т 142-143; 2.4.2 Т 459).

⁸⁷⁸ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 2, § 9, С. 48.

⁸⁷⁹ См.: Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с Иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом законном иге пространно предлагается // Феофан Прокопович, архиеп. Богословские сочинения из полного собрания трудов. Часть IV. СПб., 1774. Электронное издание. СПб.: Аксион эстин, 2010. С. 141.

В терминах И. Арндта («совершенным Христовым послушанием грехи твои прикроются», 1.16.12 Т 144) он раскрывает и учение о «прикрытии» заслугами Христа немощи человеческой: «Христос... Своим совершенством недостатки и немощи их прикрывает» (ИХ § 378). Это учение И. Арндта свт. Тихон органично соединяет с богословием традиции Феофана Прокоповича и Платона (Левшина), согласно которому, для обретения праведности и вечной жизни требовалось совершенное, точное исполнение Закона Божия, что мог после грехопадения людей исполнить лишь Христос, в жертве Которого встретилась правда Божия и милосердие Божие⁸⁸⁰. Такому соединению способствует единство И. Арндта и «школы» Феофана Прокоповича в августианианском «дуализме» греховности человеческой и величия Божия, а также в квазилютеранской терминологии «покрытия» греха «заслугой Христовой».

Впрочем, в ВВС тема внутреннего богообщения преобладает над темой Голгофской Жертвы и усвоения ее плодов индивидами; квазилютеранские пассажи о спасении, основанном лишь на праведности и заслуге Христа скрывают подлинную сотериологию ВВС: оправдание есть обретение единства с имманентным душе Логосом. Для свт. Тихона же историческое библейское Искупление есть действительно основа спасения. В самом деле, Искупление, согласно святителю, есть источник благодати Крещения (ИХ § 297), а потому – основа внутреннего богообщения человека (см.: § 4.3 данной работы). Искупление же есть постоянный источник духовного роста человека («Отец благоволит, Сын заслуживает, совершает Дух Святой», см.: указанный § 4.3), Искуплением же («заслугой» Христовой, «послушанием» Его) покрывается и неизбежное в земной жизни духовное несовершенство христианина (необходимость прощения грехов неведения и немощи согласуется и с учением свт. Василия Великого⁸⁸¹). Искуплением, согласно свт. Тихону, начнется (Крещение), движется (Духом Святым ради Искупления) и завершается

⁸⁸⁰ Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 2, § 18, С. 60-61, ср.: Там же, § 3 (s), С. 37. Там же, § 23 (a), С. 72, Ср.: ВВС 2.19.6.

⁸⁸¹ См.: Хондзинский Павел, прот. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинадальной эпохи. С. 225-226.

(покрываются несовершенства) духовная жизнь человека.

Вновь мы видим (см.: § 5.1), что свт. Тихон преодолевает арндтовские индивидуализм и автаркию человека: для спасения индивида требуется не только «внешние» по отношению к нему Писание, Крещение, Евхаристия, но и Домостроительство спасения, в частности, Голгофская Жертва, историческое событие, являющееся фундаментом внутренней жизни человека и его вечного состояния. И все указанное «внешнее» становится у свт. Тихона внутренним: Писание – Словом Божиим в сердце (§ 2.2), Крещение и Евхаристия – пламенем богообщения в сердце (§§ 4.3; 5.3), Троица – Обитателем сердца, Искупление – принципом вселения Троицы в сердце (§§ 3.5; 4.1) и укреплением этого внутреннего Завета души с Богом (на Искуплении основано начало, середина, конец духовной жизни). У И. Арндта Слово Божие, Святой Дух, «новое рождение», «оправдание», даже «небесная плоть Слова» - все это, в сущности, уже присутствует в самом человеке и нуждается лишь в новом обретении. Такая самодостаточность внутреннего мира человека соответствует уже духу Нового времени. Но свт. Тихон остается человеком, хотя и живущим в Новом времени, отвечающим на его вызовы, но мыслящим в библейском и патристическом ключе (подробнее см. ниже).

И. Арндт и свт. Тихон, впрочем, едины в том, что итоговое спасение грешного человека есть следствие оживотворения его души во внутреннем богообщении или хотя бы наличия в душе начатков этой «живности» (ИХ §§ 27.133; 323; ПП 4.1-2; СД 106).

Путь ко спасению и основные понятия учения свт. Тихона. В свете проведенных исследований рассмотрим начертание пути ко спасению, предлагаемое И. Арндтом и свт. Тихоном.

Согласно И. Арндту, этот путь состоит из следующих этапов: 1) умерщвление плоти (BWC 1; BWC 2.7-10), следующее за призывом Логоса изнутри души (BWC 2.1-6); 2) подражание страдальческому терпению Христа (BWC 2.11-25); 3) постепенное восхождение в Божество Логоса (созерцание-вкушение Его свойств, молитва) (BWC 2.26-43), 4) мистическое погружение в

страдания Христа и замена плоти Адама небесной телесностью Логоса (BWC 2.44-56), 5) «новое рождение» в Логосе, т.е. глубокое с Ним соединение, обретение вечной жизни, возвышение над природой и над астральным влиянием (BWC 2.57-58), 6) обретение божественной беседы, теософского познания тайн бытия в себе самом (BWC 3), 7) плоды обретения «философского камня» мудрости – практическое познание медицины, алхимии, астрологии, всех тайн природы (BWC 4.1: пансофический «Шестоднев»). Это путь к премудрости вайгелианского христианского спиритуализма (BWC 1-3 и 4.1), но И. Арндт предусматривает и языческий, герметический путь к премудрости (BWC 4.2 и «Об античной философии», 1580-81 гг.): 1) Познание Бога и человеческих обязанностей из рассмотрения природы (BWC 4.2.1-34) и 2) погружение в глубину своей души для обретения полноты богопознания и вечной жизни в Боге (BWC 4.2.35-40).

Как мы убедились, эту гностическую псевдохристианскую систему свт. Тихон у И. Арндта не увидел (см.: § 1.2 данной работы), но трансформировал ее в иную концепцию духовного пути человека, на основе имеющегося в BWC слоя элементов древнецерковного учения (см.: § 1.2 настоящего исследования) и присутствующего в BWC альтернативного смыслового стержня, допускающего святоотеческую интерпретацию (см.: § 1.4 нашей работы).

С учетом проведенного исследования, детализируем рассмотренные кратко в § 1.4 данной работы этапы духовного пути человека, намечаемые свт. Тихоном в самой структуре ИХ. 1) Дух Святой через Слово Писания призывает человека, внушая веру-доверие Богу (ИХ 1.1.1.1 «О Слове Божиим»; ср.: BWC 1.6); 2) в Крещении как «новом рождении» человек обретает веру-богообщение (ИХ 1.1.1.2 «О духовной мудрости», § 27.47,102,130; ср.: BWC 1.3), 3) богопознание становится основой богопочитания (двуединая премудрость): познание Бога и Его свойств (из Писания, совести, окружающего мира) укрепляет веру-богообщение, плоды которого есть, в первую очередь, любовь к Богу и ближним (ИХ 1.1.1.2 «О духовной мудрости»; ср.: BWC 1.21: свойства Бога и их осуществление

человеком⁸⁸²; «книга» созерцаний и размышлений - ВВС 2.11-43 и ВВС 4); 4) Слово Божие и крещальное возрождение укореняются в сердце (ИХ 1.1.2.1 «О сердце человеческом»; ср.: ВВС 3), 5) это проявляется в плодах веры, в частности, в добром слове, согласном Писанию и вере Церкви (ИХ 1.1.2.2 «О языке человеческом»; в ВВС аналога нет); 6) жизнь в христианстве ложном, формальном, есть утрата веры-богообщения, крещальной благодати, и участия в Церкви, возврат в богообщение совершается в покаянии (ИХ 1.1.3-4 «О грехе», «О грехах в особенности»; 1.2.1-2 «О покаянии», «О четырех последних»; ср.: ВВС 1; ВВС 2.7-10); 7) плоды покаяния знаменуют возвращение в веру-богообщение, в дары Крещения, в Церковь (ИХ 1.2.3 «О добродетелях» и заключение ИХ 1 «О конечном пребывании в вере», ср.: ВВС 1.22-32; ИХ 2.1-2 «О Евангелии и вере», «О Церкви и Крещении»; ср.: ВВС 2.11-58; ВВС 3: жизнь во Христе), 8) жизнь в Церкви есть деятельное молитвенное общение с Богом и подражание свойствам Бога (ИХ 2.3 «О должности к Богу»; ср.: ВВС 2.26-43; ВВС 4.2), усвоение плодов Искупления и примера Христа (ИХ 2.4 «О должности ко Христу»; ср.: ВВС 2.1-6; 2.11-25), формирование себя благодатью Святого Духа (ИХ 2.5 «О должности к себе»; ср.: ВВС 2.44-58; ВВС 3), взаимодействие любви с ближними (ИХ 2.6-7 «О должности к ближним»; ср.: ВВС 1.22-32; ВВС 4.2), 9) все это проявляется в окончательном плодоношении веры-богообщения: внутреннем обновлении и вечной жизни (ИХ 2.8 «О утешительных плодах веры», ср.: ВВС 2.39-43; ВВС 3; эсхатологические главы – ВВС 2.57; ВВС 4.2.38).

В сущности, система свт. Тихона стройна (СД 77; ИХ § 271.4): от взаимодействия человека со *Словом Божиим* (данном в Писании и интерпретируемом через созерцание окружающего мира и размышление⁸⁸³), *лично с Богом* (молитва), с *дарами Крещения и Евхаристии* (как плодами *Домостроительства*) и с *Церковью* при условии борьбы с грехом в *покаянии*, возрастает внутреннее богообщение (*вера*) и его *плодоношение* и, в итоге,

⁸⁸² См. о богопочтении, основанном на «разсуждении божественных свойств»: Платон (Левшин), иером. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. Ч. 1, § 11 (в), С. 16-17.

⁸⁸³ Размышление о свойствах Бога и Домостроительстве спасения – основном содержании Писания.

обретается спасение.

Основными содержательными понятиями системы свт. Тихона являются: а) *Слово Божие* (Писание, ИХ 1.1.1.1), б) историческое *Домостроительство спасения*, в частности, Искупительный подвиг Христа (ИХ 2.4); в) *молитва* как личное предстояние Богу и укрепляющее ее *размышление* (ИХ 1.1.1.2; 2.3), г) *новое рождение* (Крещение, ИХ 1.1.1.2; 2.2.2), д) апостольская *Церковь* (ИХ 2.2-7), е) *внутренний человек* (сердце, ИХ 1.1.2.1; 2.5), ж) *покаяние* как преодоление греха (ИХ 1.2.1-2), з) *вера* как живое богообщение (ИХ 2.1.2); и) *плоды* покаяния и веры (жизни в Слове Божиим, Крещении и Церкви, ИХ 1.2.3 и 2.8).

В ВВС же учение о *Церкви*, в сущности, отсутствует, *Слово Божие*, *Домостроительство*, *новое рождение*, *молитва*, *вера* и *сердце* понимаются в русле *спиритуализма* (не как Писание, историческое событие спасения, Крещение, личностное общение сердца с Богом, а как внутренние, имманентные душе силы и процессы), *покаяние* рассматривается в *гностическом* ключе как замена «скотской» плоти человека на иную, ей плоть Логоса, а *плоды* духовной жизни рассматриваются в *теософском* ключе как познание тайн бытия. Таким образом, свт. Тихон, восприняв множество элементов учения И. Арндта, полностью его исправил в святоотеческом русле.

5.5. Богопочитание в эсхатологической перспективе

Сравнение мысли свт. Тихона и И. Арндта будет не полным без рассмотрения эсхатологии двух авторов. Аналогичные эсхатологические разделы имеются в ИХ (1.2.2 §§ 155-178: «О четырех последних»; 2.8.17-20 § 525-531: итоговые «плоды веры») и в ВВС 2.8.10-13; 2.57; 4.2.36-38⁸⁸⁴. Авторы близки в том, что участь человека в эсхатоне определяется его внутренним состоянием (ВВС 3.4.4-5; 4.2.36-38, ср.: ИХ §§ 27.63; 117), они аналогично изображают картину традиционной христианской сотериологии (ВВС 2.8.10-13; 2.57, ИХ).

Но у И. Арндта 1) интерес «сдвинут» в сторону не конечного обретения вечной жизни, а иоакимистского ожидания «золотого века» Ильи Художника,

⁸⁸⁴ Кроме указанных эсхатологических разделов в Шестодневе И. Арндта (ВВС 4.1) присутствует множество эсхатологических образов как аллегорико-анагогических «толкований» природных явлений.

века теософов, алхимиков, астрологов, обладателей полноты ведения всех вещей (см. § 1.3 данного исследования); 2) тем самым И. Арндта более интересует мудрость «земная», познание скрытых сил тварного мира, помогающее человеку жить на земле, чем реальная встреча с Богом в эсхатоне; 3) сама идея эсхатологической встречи с Богом у И. Арндта несколько «затемняется» настойчивым акцентом на внутренней встрече с Богом, на вечной муке и вечном блаженстве, вытекающих из внутреннего богообщения, так что вспоминается учение Оригена, по которому Второе Пришествие Христово совершится в душах людей⁸⁸⁵. Тем самым, учение ВВС обесценивает историческое явление Бога во плоти и Домостроительство спасения, Им совершенное, обесценивает и личностную встречу с Богом в эсхатоне, сводя ее к познанию мудрости, имманентной внутреннему миру индивида (см. § 2.5 данной работы). 4) В мировоззрении И. Арндта нет места и библейским представлениям о воскресении умерших, в эсхатоне воскреснут не *наши* тела, а будет явлена *иная, небесная* телесность вместо нашей скотской и звериной плоти⁸⁸⁶, пасхальная радость встречи с воскресшим Христом, обновления наших тел, весны всего мироздания в эсхатоне исчезает в этой спиритуализации Второго Пришествия Христова и воскресения умерших. 5) Для «подлинного» И. Арндта, по-видимому, совершенство богообщения достижимо уже в земной жизни человека, лишь шквал лютеранских обвинений в перфекционизме (см. § 1.3 предлагаемого исследования) заставило его изменить свое учение и ввести в первичный слой текста ВВС выражения, относящие совершенство к эсхатону. Из всего сказанного следует, что И. Арндт, в сущности, не «чает воскресения мертвых и жизни будущего века», полагая свой теософский интерес в жизни *этого века*, в совершенстве мудрости для преобразования *этой жизни* в русле утопического иоакимизма.

⁸⁸⁵ Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2006. С. 183.

⁸⁸⁶ Geyer, H. *Verborgene Weisheit*. Teil II, S. 245-261.

Свт. Тихон чужд всех этих крайностей. При этом, как это ни удивительно, в самом насыщенном, хотя и кратком, описании славы спасенных в эсхатоне в ИХ § 531 святитель делает *обильные* и «плотные» заимствования из ВВС. Он переносит в ИХ § 531 из ВВС 2.57.9-10 целый каскад эсхатологических библейских цитат и идей⁸⁸⁷. Свт. Тихон изображает традиционную эсхатологию на основе текста И. Арндта. Однако, тема воскресения умерших звучит у свт. Тихона гораздо убедительнее и «пасхальнее»⁸⁸⁸, чем в ВВС, поскольку святитель, в отличие от И. Арндта, искренне ожидает «весны нашего тела» (Марк Минуций Феликс) и обновления твари. Это объясняется и точной догматической позицией святителя (он посвящает весь § 527 утверждению истинности того, что воскреснут именно *эти наши* тела, посеянные в гробы как зерно в землю), и влиянием Макариевского корпуса с его поэтическими описаниями воскресения и прославления наших тел, в частности, в образе вечной весны (§§ 27.143, 528 ср.: Беседы 5.17-20; 12.14⁸⁸⁹, также: 2.5⁸⁹⁰ и др.), и, вероятно, духовным опытом самого святителя, вкушавшим не только видение Света с небес, но и явление божественного Света в собственном теле⁸⁹¹, этот опыт мог укрепить свт. Тихона в познании истинности церковного, в частности, макариевского учения о воскресении и прославлении смертного человеческого тела.

Свт. Тихон изображает Второе Пришествие Христово, Страшный Суд, вечное блаженство спасенных и нескончаемую муку нераскаянных *подробнее*, чем это имеет место в аналогичных кратких пассажах ВВС (ИХ §§ 165-173; СД 41 и «О томжде» 1-4; СД 109; 110), при этом, он *в точности* следует эсхатологическому учению Писания, всегда *подчеркивая истинность библейского учения и церковной веры в него* (ИХ § 165), подкрепляя библейскую эсхатологию

⁸⁸⁷ Свт. Тихон повторяет каскад цитат из ВВС 2.57.9-10: Прем 5: 16; Откр 7, 16-17; Ис 66: 13-14; 1 Кор 13: 12; 1 Ин 3: 2; Ин 17: 24, каскад идей из ВВС 2.57.10: блаженство будет состоять в 1) лицезрении Бога; 2) видении Христа-Искупителя, 3) восприятии даров Святого Духа, 4) содружестве с обитателями небес – ангелами.

⁸⁸⁸ Павел Хондзинский, свящ. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского. С.37, 39.

⁸⁸⁹ Макарий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. С. 63-64, 98.

⁸⁹⁰ Там же, С. 32;

⁸⁹¹ Сергиевский, Н. Святитель Тихон... М.: Типогр. Т-ва И.Д. Сытина, 1898 г. С. 56-58.

святоотеческим учением (свт. Василия Великого в ИХ §§ 14; 168; свт. Иоанна Златоуста в § 530). Таким образом, эсхатология свт. Тихона выглядит подчеркнута и искренне традиционно и выражает библейское учение.

Заключение

Таким образом, мы можем констатировать, что свт. Тихон видит в гностической системе И. Арндта православное учение благодаря наличию в ВWC раздробленной, лоскутной, маскировочной линии, восходящей к святоотеческому учению древней Церкви, которая «срастается», «складывается» в цельную православную «картину», если «читатель добр» (П. Лейзер Старший)⁸⁹² по принципу «для чистых все чисто» (Тит 1:15). И русский святой следующим образом *перерабатывает учение И. Арндта*.

а) Он преодолевает арндтовский разрыв между «внутренним Словом» и *Писанием*, само Писание становится внутренним словом человека (§ 2.2 данной работы). Размышления о явлениях окружающего мира становятся способом «углубления» смысла Писания в сердце, согласно методологии Псевдо-Макария. Естественнo-научный и теософский интерес И. Арндта отклоняется (§ 2.4).

б) Святитель рассматривает *Домостроительство спасения* как источник даров Крещения (§ 4.3), историческое явление Бога во плоти и Его кенозис, преодолевая арндтовское его сведение к нравственному примеру в стоической форме самоотречения, хотя и сохраняя учение И. Арндта о следовании примеру Христа (§ 2.5).

в) Учение о *молитве* он интерпретирует в святоотеческом русле как личное обращение к Богу, сглаживая вайгелианское учение ВWC о молитве как философском размышлении о свойствах Бога и пути к мудрости. При этом свт. Тихон широко применяет размышление об истинах Писания как подготовку к молитве и для укоренения смыслов Писания в сердце, акцентируя эти периферийные элементы ВWC (§ 2.2).

г) *Новое рождение* святитель отождествляет с Крещением, ликвидируя и этот разрыв в ВWC между видимым Таинством и рождением свыше (§ 4.3).

д) Учение о *Церкви*, фактически отсутствующее у И. Арндта, святитель делает центральным при раскрытии жизни человека в вере и благодати Крещения;

⁸⁹² Gilly Carlos. Hermes oder Luther. S.165.

И. Арндт же сужает «Церковь» до размеров сердца человека, внутри которого и совершается весь путь к Богу (§ 5.1).

е) В учении о *внутреннем человеке (сердце)* и человеке как образе Божиим свт. Тихон таулеровскую логологию И. Арндта, его интраверсионную мистику «внутреннего Слова», заменяет на патристическую пневматологию как часть теистического учения о Домостроительстве Троицы и, на этой основе, на экстраверсионную крещальную мистику Святого Духа и божественного Света (§ 3.5). Святитель не воспринимает учение ВВС о «божественном мраке» сил души как благодатном состоянии их пассивности. Учение И. Арндта о претерпевании богооставленности он интерпретирует в русле советов Восточных Отцов о борьбе с унынием, помыслами отчаяния и хулы (§§ 3.3-5).

ж) *Покаяние* и з) *веру* святитель интерпретирует в библейском и святоотеческом русле как «печаль по Бозе» (2 Кор 7:10), борьбу с грехом (*покаяние*), доверие, верность Богу, жизнь в благодати Крещения (*вера*). Он преодолевает (учением о Крещении и Евхаристии) гностическое учение ВВС о покаянии и вере как умерщвлении «скотской» плоти Адама и замене ее на «небесную телесность» Христа (§§ 4.3; 5.2-3). Вера понимается святителем не как соединение с имманентным душе Логосом, а как личностное общение с трансцендентным Богом (§§ 2.5; 4.3).

и) *Плоды* покаяния и веры свт. Тихон понимает не как обретение теософского знания, а в этическом русле. Рационалистическую этику И. Арндта святитель заменяет на богатое пастырское, этическое и аскетическое учение о борьбе с грехом и обретении добродетелей, из которых выделяет милосердие в Евангельском и святоотеческом духе (§ 5.2). Эти плоды, по свт. Тихону, приносятся «внутренним человеком» и в индивидуальном подвиге, и на основе взаимодействия членов Церкви. Последнее учение в ВВС отсутствует.

Итак, отвечая на вопросы, поставленные прот. Павлом Хондзинским⁸⁹³, констатируем следующее. Русский святой *интерпретирует* ВВС следующим

⁸⁹³ Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2004 г. С. 10-48.

образом.

1) Свт. Тихон *не полемизирует* с И. Арндтом, более того, *искренне «не видит» неправославного, гностико-спиритуалистского, стержня его теологии*, т.к. советует читать его произведение, не делая оговорок (ПП 31.8). Он *всерьез воспринимает* учение И. Арндта как *согласное с учением православным и, соответственно, толкует его в русле святоотеческого древнецерковного Предания.*

2) Он *безоговорочно принимает основной пафос ВВС: противопоставление христианства бесплодного христианству плодоносному, проповедует последнее и указывает путь к нему.*

3) Святитель *проясняет* учение ВВС, почти сплошь состоящее из размытых, поливалентных выражений, он *сообщает всем основным темам, воспринятым у И. Арндта, ясное православное прочтение.*

4) Свт. Тихон *уравновешивает* крайности И. Арндта (например, сведение Страстей Христовых к этическому примеру учением о Домостроительстве спасения как основе духовной жизни индивида).

5) Он *существенно дополняет* ВВС отсутствующими в нем, но важнейшими для сотериологии темами, с одной стороны, *уравновешивая спиритуализм* И. Арндта (например, учением о роли исторического Домостроительства спасения), с другой стороны, *ликвидируя огромные пробелы* (учением о Церкви).

6) В ВВС, как мы знаем, имеются внутренние разрывы. Фрагментарен древнецерковный (святоотеческий) слой учения И. Арндта (в частности, библейская схема: богопознание – познание греха – покаяние – жизнь в благодати⁸⁹⁴), не целостный по своей зачастую маскировочной, поверхностной функции. Не целостен ряд понятий ВВС (Слово Божие как «внешнее» и

⁸⁹⁴ Например, богопознание через Писание и веру как доверие Богу в ВВС оторвано от прямой арндтовской линии «вкушения свойств» Бога, прямо ведущего во «внутреннее Слово» через «покаяние» как умерщвление плоти и аффектов. Познание греха и покаяние в смысле познания и преодоления поврежденности человеческой природы грехом в ВВС есть линия, расходящаяся с основным арндтовским дуализмом, объявляющим человеческую природу неисцельно больной и требующей замещения на иносущную телесность. См. также ниже пункт 10.

«внутреннее», новое рождение или Крещение, усвоение телесности Христовой или Причастие) в силу разрыва между тремя слоями учения И. Арндта (квазилютеранским, древнецерковным, и теософски-спиритуалистским). Русский святой *ликвидирует «сшивает» все эти внутренние разрывы*, что становится возможным благодаря *целостной православной интерпретации основных понятий ВВС*, предполагает глубокое осмысление материала и исключает поверхностную подражательность.

7) Тексты святителя *не есть подражание, т.к.* подражательность предполагает некоторую поверхностность усвоения подражаемого материала, но свт. Тихон *глубоко трансформирует* как схему ВВС, так и его *смыслы*, это *глубокая, творческая, самостоятельная интерпретация* учения И. Арндта в *святоотеческом духе и в синтезе со святоотеческим учением*.

8) Свт. Тихон *удаляет весь теософский и спиритуалистский стержень* теологии И. Арндта (таулеровский авицензизированный августинизм ВВС 3, дуализм Парацельса и В. Вайгеля, астрологические, алхимические, натурфилософские идеи ВВС 4.1 и т.д.), *не видя эту целостную гностическую линию* у И. Арндта, искренне считая И. Арндта, согласно С. Тодорскому, автором с внеконфессиональными, общехристианскими, библейскими и святоотеческими (макариевскими) взглядами (см.: § 1.2 нашей работы)⁸⁹⁵, т.е. вполне согласным с православным учением.

9) *Невозможно было не заметить* в ВВС учение о «божественном мраке» и астрологические идеи, но свт. Тихон опускает то и другое. Учение о «божественной тьме», содержа знакомые святителю элементы, в целом не отражает его опыт, и святой не берется доносить до читателя неизведанные им самим практики, тем более, что они могли вызвать недоумение и ввести в заблуждение «простейших христиан». Астрологическое учение святитель опускает в силу своего следования макариевскому принципу отстранения от естественно-научных интересов, во имя «единого на потребу» (Лк 10:42), что

⁸⁹⁵ Тодорский, С. Предисловие // Чтири книги о истинном християнстве Иоанна Арнда напечатаннии в Галъ 1735 году [пер. Симеона Тодорского]. С. 1-5.

соответствовало и пастырскому направлению его творений. В тоже время, свт. Тихон не отвергает опыт «божественного мрака» и допускает существование удивительных сил природы, поскольку советует читать И. Арндта, не делая оговорок о неприемлемости каких-либо его идей (ПП 31.8).

10) *Удалив*, не ведая того, *гностический стержень* ВWC, свт. Тихон *очистил от неправомыслия и глубоко изменил* концепцию И. Арндта, заменив стержень его учения с *теософского* на *древнецерковный, святоотеческий*. Но это изменение, при всей его глубине (удаление основного стержня) было заложено в ВWC изначально как одно из альтернативных его прочтений (альтернативная побочная структура, см.: § 1.4 нашего исследования). Свт. Тихон, по-видимому, не заметил, что *удалил главный стержень* учения И. Арндта; и не заметил потому, что *сохранил его альтернативный стержень, вплетенный в главную концепцию*. Таких «стержней» в ВWC было четыре (§ 1.3 данной работы): А) внешнее Слово (Писание) – воплощенное Слово (плоть Адама заменяется на плоть Христа) – внутреннее Слово – тотальное Слово (пансофия); Б) Схема А включает в себя схему Б (умерщвление Адама – жизнь во Христе); В) богопознание – познание греха (Закон) – покаяние – жизнь в благодати (Евангелие); Г) очищение – просвещение – единение. Схема А (включающая Б) является основной, схемы В и Г – вспомогательными. В силу сплетения этих схем, удаление основной (А) может пройти незаметно, т.к. остаются параллельные линии (В и Г). Свт. Тихон *не просто «сшил» разорванный древнецерковный слой* учения И. Арндта, но *выстроил элементы этого слоя в единое учение, использовав святоотеческие (древнецерковные, общехристианские) элементы ВWC и «нанизав» их на указанный альтернативный каркас, который допускал интерпретацию в православном ключе*. Стержневую схему (богопознание – познание греха – покаяние – жизнь в благодати) надлежало *восполнять и «сшивать»*, в первую очередь, учением о роли *исторического Домостроительства спасения* для индивида, учением о *Крещении* и о *Церкви*, что свт. Тихон и сделал, *окончательно преодолев арндтовский спиритуализм*.

11) Более того, русский святой *радикально трансформировал арндтовский*

стержень В (покаяние – богообщение) в схему: *покаяние – Церковь*. Если И. Арндт говорит об обретении индивидом Бога в глубине своей души, то свт. Тихон говорит об обретении им Бога в Церкви. Оригинальность этой концепции свт. Тихона мы вскоре рассмотрим.

12) Таким образом, интерпретация свт. Тихоном ВWC оказывается также *избирательной*, он избирает *одну из схем* частной сотериологии И. Арндта, *удаляет* моменты, не соответствующие его опыту («божественный мрак») и не отвечающие его пастырским задачам (астрология), восполняя пробелы истинным учением.

13) В частности, свт. Тихон *обогащает* достаточно однообразную этику ВWC богатым нравственным учением.

14) Русский святой старается писать для «простейших», т.е. для широкого круга читателей и слушателей, не имеющих значительного образования, и старается делать это на общедоступном русском языке (в чем он следует, в частности, замыслу перевода ВWC С. Тодорским, лежащему в русле просветительского проекта кружка пиетистов Галле). И. Арндт, напротив, не старается быть народным автором, ориентируясь на образованную аудиторию лютеран (о чем свидетельствует сквозная россыпь латинских терминов в ВWC, сложность и темнота текстов, предполагающая умелую интерпретацию) и узкий теософский круг. Так свт. Тихон создает церковную аскетику и мистику для всех христиан, в частности, для мирян, создает своеобразное «Задонское Добротолубие» для народа (подробнее см. ниже).

Итак, свт. Тихон *не полемизирует* с И. Арндтом, *не подражает* ему, но *всецело принимает* его основную пастырскую боль об утверждении плодоносного христианства и дает *самостоятельную, творческую* интерпретацию его учения. Это интерпретация *проясняющая, уравнивающая, дополняющая, ликвидирующая внутренние разрывы, очищающая, избирательная, обогащающая, глубоко народная, радикально трансформирующая* концепцию И. Арндта на основе святоотеческого Предания (в основном, учения свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого и макариевского корпуса).

При рассмотрении рецепции учения И. Арндта в творчестве свт. Тихона может возникнуть впечатление, что мысль святителя недостаточно оригинальна, что он занимался лишь интерпретацией арндтовских идей, компилируя их с некоторыми иными источниками. Ведь темы Писания, Домостроительства спасения, молитвы, Крещения и Евхаристии, внутреннего человека, покаяния, веры и их плодов, соответствия догмата и жизни (подробнее см. ниже), даже зачатки учения о Церкви – все это можно в той или иной форме встретить у И. Арндта. В ходе исследования мы убедились, что свт. Тихон, имея ясное богословское сознание, во всех затрагиваемых им темах и понятиях не компилирует источники, а достаточно глубоко и органично их синтезирует на основе своего опыта, получая весьма точное, стройное, завершенное и глубокое православное учение, либо очень точную интуицию, не сводимые ни к ВВС, ни к иным источникам, ни к их сумме (например, учение о соотношении Церкви, веры Церкви, Слова Божия и слова человеческого в Церкви, см. §§ 3.7; 3.8; учение о падшем человеке и соотношении свободы и благодати в его духовной жизни, см. §§ 4.1; 4.2). Более того, учение свт. Тихона, определенным образом реконструируемое, позволяет говорить и о его *оригинальном вкладе в Предание Церкви*, до сих пор не оцененном наукой.

Вклад в Церковное Предание. Как мы видели, концепцию И. Арндта, предполагающую путь через покаяние к индивидуальному богообщению (покаяние – богообщение, Адам – Христос, Закон – Евангелие), свт. Тихон заменяет на учение о пути через покаяние в Церковь, в общину и в общение (покаяние – Церковь, см. § 5.1 предлагаемой работы). Но внимательнее⁸⁹⁶ присмотримся к еще одной линии, которую свт. Тихон вводит внутрь этой схемы.

Не стремясь быть оригинальным, но стараясь о многогранной духовной пользе паствы (этим объясняется и постоянное обращение к копилке мыслей И. Арндта), святитель включает в ПД, ИХ и, отчасти, НХ основные разделы программы «Духовного Регламента», предполагающей дать народу учение о

⁸⁹⁶ «Внимательнее», так как об этой линии учения свт. Тихона уже неоднократно говорилось в §§ 1.1.4; 1.3.2; 3.5 предлагаемого исследования.

грехах, добродетелях и христианских должностях (см. § 1.2 данного исследования). Но святитель оригинально преобразует эту схему (грехи – добродетели – должности). Она еще остается статичной в ПД (1767 г.), но в ИХ (1768-71 гг.) святитель представляет ее разделы в качестве этапов пути, на котором каждый человек, даже простолюдин, не просто возвращается от индивидуализма *греха* через покаяние и его плоды (*добродетели*) в общину Церкви, а в рамках каждодневной церковной жизни оживотворяется всем богатством церковного Предания и через это соединяется с Троицей.

А) Действительно, причастность, в которую человек вступает через покаяние описывается свт. Тихоном с помощью воцерковленной (см. § 5.1 данной работы) схемы описания «должностей» С. Пуфендорфа: 1) должности к Богу, 2) к себе самому, 3) к ближним (общие обязанности «всякого ко всем»), 4) взаимные должности (специальные обязанности в рамках индивидуальных служений: монарх и подданные, военные, судьи, учителя, родители и дети и т.д.)⁸⁹⁷. К этой схеме свт. Тихон добавляет «должность ко Христу» и рассматривает эту систему взаимоотношений как описание церковной жизни, а не как перечень обязанностей «секулярных» индивидов. Учение о «должностях», как мы говорили в § 5.1, глубоко воцерковляется. Но Церковь, согласно свт. Тихону, оказывается не только пространством взаимодействия верующих людей, не только многообразным их единением со Христом (ИХ § 444; ПП 24), но и средой их включения в продолжающееся Домостроительство Пресвятой Троицы. «Отец подает, Сын заслуживает, Дух Святой совершает», это учение в ИХ является рамочным, содержась в учении о Крещении (ИХ § 27.124), о должности к самому себе (обязанность плодоносить, ИХ § 390) и о плодах жизни в благодати Крещения (ИХ §§ 486; 493). Вся жизнь Церкви движется, таким образом, от Отца через Сына во Святом Духе. Этому соответствует, быть может не случайно, и структура «должностей», т.е. структура «тела любви», Церкви, где христианин общается с Пресвятой Троицей и Богом Отцом (должность к Богу, ИХ 2.3),

⁸⁹⁷ Пуфендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному. С. 7-8.

усваивает плоды и уроки Домостроительства (должность ко Христу, ИХ 2.4), живет в крещальных дарах Святого Духа (должность к самому себе, ИХ 2.5)⁸⁹⁸, творит эти дары плодоносными в делах любви к ближним в общении церковном (должность к ближним, взаимные должности, ИХ 2.6-7).

Бог Отец (ИХ 2.3) через Домостроительство Сына (ИХ 2.4) во Святом Духе (ИХ 2.5) животворит человека (ИХ 2.5), который, тем самым, все глубже соединяется с братьями в Церкви и взаимодействует с ними в Духе Святом (ИХ 2.6-7). Обратно, через взаимодействие с братьями в Церкви (ИХ 2.6-7) человек все более углубляет свою жизнь в Духе Святом (ИХ 2.5) и, тем самым, все более соединяется со Христом (ИХ 2.4) и во Христе – с Отцом (ИХ 2.3). Но ИХ 2.3 можно понять и как должность христианина к триединому Богу (ИХ 2.4 Краткое изъяснение статьи сей, п. 3). Тогда схему «должностей» можно интерпретировать несколько иначе: в приобщении Троице (ИХ 2.3) и Ее Домостроительству (ИХ 2.3-5) созидается духовная жизнь индивида (ИХ 2.5) и его включенность в Церковь (ИХ 2.6-7). Обратно, через общение любви с братьями в Церкви (ИХ 2.6-7) индивид возрастает в благодати Крещения (ИХ 2.5) и участвует в обоживающем действии Троицы (ИХ 2.3-5). Итак, путь катавасиса Бога: Троица – Домостроительство (Крещение, заслуги Христа, единение со Христом) – индивид – Церковь; путь анавасиса человека: Церковь – индивид – Домостроительство – Троица. *Индивид нисходящим действием Троицы (от Отца через Сына во Святом Духе) приобщается к Церкви, и, обратно, церковным единством возводится к общению с Троицей.* И именно в Церкви, в этом «теле взаимодействия», на синергическом «стыке» действия Троицы (ИХ 2.3-5) и усилий индивида и всей Церкви (ИХ 2.5-7) формируется внутренняя жизнь индивида, достигаются вершины индивидуального богообщения (ИХ §§ 402.5; 428.5; 430-433, см. ниже).

Так можно реконструировать жизнь христианина в Церкви по учению свт. Тихона. Но даже не принимая все детали этой гипотетической реконструкции, мы

⁸⁹⁸ Статья «о должности к самому себе» (ИХ 2.5) оказывается одновременно должностью по отношению к Святому Духу, к Его дарам и действиям.

можем утверждать, что свт. Тихон создает интересную концепцию: индивид через покаяние воссоединяется с братьями в Церкви и через жизнь в Церкви восходит к общению с Троицей (ИХ 2.3-4). Это некое непрестанное восхождение, трехэтапное возрастание в добродетели как плодоношении веры: 1) человек через покаяние переходит от греха к начинающейся добродетели и возвращается в Церковь и в веру-богообщение (ИХ 1.1.3-4; 1.2.1-3; заключение ИХ 1); 2) богообщение в Церковном единстве (должности к Богу, Христу и самому себе, ИХ 2.3-5) плодоносит в любви к ближним (добродетели-должности служения людям, ИХ 2.6-7) и умножает внутренние дары (ИХ §§ 402.5; 428.5; 430-433, см. ниже); 3) эта глубокая жизнь в Церкви еще более умножает плодоношение веры и ведет к спасению в эсхатоне (ИХ 2.8). Это углубляющееся плодоношение совершается действием Троицы: Отцом через Сына во Святом Духе, и параграфы, в которых говорится об этом действии (ИХ §§ 390; 486; 493, КНС 18), посвящены именно плодам веры и Крещению как источнику этих плодов (ИХ § 27.124; СД 112). И само это движимое из Троицы и Троицей плодоношение не может не возводить плодоносящего человека к Троице: Духом Святым через Сына к Отцу.

В приобщении индивида к тому, что *вне его, выше него, богаче, чем он* (к Церкви, а в ней, и через нее - к Домостроительству Троицы) достигаются вершины индивидуальной духовности: 1) участие в Евхаристии (вершина крещального богообщения, ИХ § 151.3; § 402.5; СД 80); 2) самодвижное молитвенное созерцание в уединении как пребывание в Слове Божиим (вершина усвоения Писания § 428.5); 3) вселение Бога в душу благодаря молитвенному предстоянию Богу, сопровождаемое явлением дивной красоты души, радостью, духовной свободой, ликованием любви к Богу (§§ 430-433), 4) любовь к ближним, выражающаяся в глубочайшем милосердии (ИХ §§ 431.3; 446-447, также заключение статьи ИХ 2.7).

И если, по учению И. Арндта, путь к Богу ведет внутрь индивида и изнутри обращает к познанию тайн космоса, в мир природы (итог этой тенденции: индивидуализм и секуляризм Нового времени), то, по свт. Тихону, путь к Богу идет в обратном направлении, через приобщение ко все более высоким началам, в

единстве с которыми преодолевается индивидуализм в русле соборности, «троицеподобия», «отроичивания»⁸⁹⁹: это путь от индивидуализма греха к общению с ближними в Церкви и через Церковь к участию в продолжающемся Домостроительстве Троицы и, тем самым, к единению с Троицей.

Свт. Тихон, таким образом, дважды интерпретирует И. Арндта антиарндтовским способом, что оба раза становится преодолением августинизма и заменой основы учения на противоположное: а) «Арндта прочитывать» он учит «острением ума и воли во благое» (ПП 31.8), т.е. не пассивным «покоем» сил души принимать благодать, а активным исканием (в духе восточных аскетов) привлекать ее помощь; б) святитель учит обретать Бога не на пути авиценнизированного августинизма И. Таулера с его смоуглублением, а через восхождение к началам, превосходящим человека, к общине Церкви и трансцендентному Богу.

Учитывая основные понятия богословия свт. Тихона (§ 5.4 нашей работы), можно сформулировать его учение в формуле:

Благодаря вечно значимому Домостроительству Сына подает Отец, и совершает Дух Святой наше спасение благодатью Крещения в апостольской Церкви и через Церковь (ИХ §§ 27.124; 390; 486; 493; КНС 18; СД 112), которая молитвенно предстоит Троице (ЕУ, вступление) и непоколебимо (ПП 2.1) Ее исповедует, и соработничает продолжающемуся Домостроительству Троицы, на крыльях Святого Духа непрерывно возносясь к Богу и возводя своих чад в вечность (ИХ § 338.38-39; ЕУ 12), духовно рождая (Крещением) и укрепляя каждого в «мужа совершенна» (ЕУ 20) через возгревание богообщения (веры) во внутреннем человеке (сердце) посредством Слова Божия (ЕУ 20) и Таинств (ИХ § 271.4; СД 77), по мере активности каждого спасаемого в плодоношении добродетелей (плодов веры и покаяния, ИХ 2.8) через очищение себя от греха (покаяние), устремление к Богу (молитва, размышление, ИХ § 271.4; СД 77), взаимодействие в Церкви с братьями (должности, ИХ 2.6-7).

⁸⁹⁹ Иустин (Попович), преподобный. Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. С. 75-76, 129-130.

Или в обратном прочтении (индивид – Церковь – Троица):

Преодолевая грех, индивид приобщается к Церкви, Церковь же через Слово Божие, Таинства, славословие и молитву непрестанно приобщается и приобщает своих чад к историческому и продолжающемуся Домостроительству Троицы. Внутренний мир индивида, его поведение и итог его жизни (спасение) созидаются в этом непрестанном деятельном покаянном приобщении к общине, Слову Божию, истории спасения, Таинствам и молитве, продолжающемуся Домостроительству Троицы и Самой Троице.

Б) На вопрос эпохи: «Где Церковь?», «Ubi Ecclesia?» - у свт. Тихона не сложно найти арндтовский ответ: «Церковь там, где новое рождение свидетельствуется плодами» (см.: §§ 4.3; 5.1 нашей работы). И. Арндт имеет в виду: внутреннее богообщение (Церковь) есть там, где прямое оживотворение Святым Духом («новое рождение»). Но воцерковление свт. Тихоном этого учения дает августинианский ответ: «Церковь там, где Крещение и любовь (плоды Крещения)»⁹⁰⁰. По-видимому, спиритуалисты (И. Арндт, В. Вайгель, С. Франк, К. Швенкфельд, Парацельс) настолько погружены в «мир августиновой мысли» (К. Брав)⁹⁰¹, что интерпретация их учения о «рождении свыше» в русле церковного христианства дает Августинову интуицию.

Но в чем же уникальный вклад свт. Тихона в Предание? В своем многомерном, но целостном созерцании бытия индивида в Церкви он соединяет, как мы видим, многообразные «нити» церковного Предания (те элементы учения И. Арндта, В. Вайгеля, Парацельса, И. Таулера, Анджелы из Фолиньо, Фомы Кемпийского, М. Лютера, которые допускают православную интерпретацию, идеи Псевдо-Макария, свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, преп. Иоанна Лествичника, преп. Арсения Великого, церковное учение о Домостроительстве Троицы, учение русских богословов: свт. Петра (Могилы), Платона (Левшина), некоторые идеи «Духовного Регламента» и С. Пуфендорфа).

⁹⁰⁰ В августинианском учении, воспринятом западными схоластами, как мы видели в §§ 4.3 и 5.1, Крещение делает человека потенциальным членом Церкви, а деятельная любовь – актуальным.

⁹⁰¹ Braw, Chr. Bücher im staube. S. 68, 72, 104, 181, 214.

Но подлинно католическим синтез свт. Тихона можно назвать не столько по разнообразию западных и восточных источников мысли, им использованных, но скорее потому, что духовную жизнь каждого христианина он стремится напитать, сделав животворящими «стихиями» его повседневной духовной жизни все или почти все базовые элементы Предания, все богатство опыта и животворящих сил Церкви.

Действительно, жизнь индивида он делает средоточием, точкой пересечения, центром нисхождения Троицы к Церкви и соборного восхождения Церкви к Троице. Но и без этой реконструкции мы видим, сколько базовых «нитей» Предания свт. Тихон «стягивает» в сердце человека, представляет животворящими каналами преобразования индивида. Это 1) непрерывное действие Троицы в Церкви, 2) вечно актуальное историческое Домостроительство спасения, 3) Слово Божие в форме Писания и в форме «веры Церкви», 4) Таинства (особенно, Крещение), 5) молитва и духовное размышление, 6) покаянный подвиг борьбы со страстями (покаяние, аскетика), 7) многообразный подвиг любви к ближним (плоды покаяния и веры, положительный этический праксис), 8) внутренняя жизнь человека как богообщение (вера, мистика)⁹⁰², 9) Церковь как среда взаимодействия и взаимного духовного созидания верующих. Так свт. Тихон делает *все богатство Предания Церкви основой повседневной духовной жизни каждого верующего, в том числе, простолюдина.*

Он создает *всенародное мистическое «Задонское Добротолюбие», в котором обитание Бога в душе индивида и нравственные плоды богообщения созидаются через 1) непрерывный диалог со Словом Божиим и коммуникацию с ближними на основе Слова Божия в интерпретации Церкви, 2) усвоение даров и уроков Домостроительства, 3) непрерывную молитву и размышление о Боге, Его свойствах и дарах; 4) непрерывную деятельность в благодати Крещения и Евхаристии как 5) очистительно-покаянную, так и 6) созидательно-добродетельную; 7) тотальное взаимодействие с церковной общиной,*

⁹⁰² См., в частности, ИХ § 271.4; СД 77.

идентифицируемой как апостольская Церковь, основанная Христом; тем самым совершается 8) оживотворение всей жизни христианина историческим и продолжающимся домостроительством Святой Троицы.

«Всенародная» этика, аскетика и мистика свт. Тихона «фокусирует», выражает и использует всеединство опыта Церкви, глубочайшую значимость для каждого из нас и тотальную связь всех элементов церковной Традиции, связующей вечность (бытие Троицы), время (история спасения «уже» состоявшаяся, но «еще не» завершенная и продолжающаяся), общину (Церковь) с внутренним миром индивида. Преодолевая покаянно грех, человек приобщается к этой кафолической полноте. Это не узкий спиритуализм и индивидуализм И. Арндта, но кафолический охват истины и бытия, полнота ощущения Предания, многогранная концепция, где гносеология (Откровение, богопознание: Писание, совесть, природа), триадология, христология, общая сотериология (историческое Домостроительство, кенозис «Господа славы»), экклезиология, сакраментология и эсхатология (размышление о «последних вещах») становятся единой основой для частной сотериологии, точнее, для спасительной духовной практики каждого человека.

По-видимому, ни один из Отцов Церкви не рассматривает *духовную жизнь индивида как живое воплощение в ней всего наследия Церкви* столь последовательно, как это старается делать свт. Тихон Задонский. Даже преп. Максим Исповедник, который всю жизнь христианина рассматривал как актуализацию в нем подвига Христа, который связал воедино, казалось бы, все нити святоотеческой мысли, во-первых, не воплотил свой синтез в учение, доступное для каждого верующего (по чрезвычайной высоте, глубине и не систематичности своей мысли), во-вторых, не связал органично с внутренней жизнью и практикой верующего, например, экклезиологию, учение о Священном Писании и церковной проповеди. Конечно, и система свт. Тихона фрагментарна, в ней недостаточно развиты, например, евахаристическое, епископальное, храмовое измерения экклезиологии, учение о Предании, исповеди. Однако, несмотря на множество лакун, *почти все фундаментальные элементы христианского учения и*

практики (Писание, история спасения, догматы, молитва и литургическое предание, этика, аскетика, мистика, учение о проповеди и пастырстве) у свт. Тихона соединены для преобразования в живой опыт каждого члена Церкви. И даже если свт. Тихон не вполне осуществил свой «проект», то сама интенция, вектор его творчества стали вкладом в Предание: не сузить Церковь до размеров сердца, в отличие от В. Вайгеля и И. Арндта, а осуществить, так сказать, перихоресис, взаимопроникновение Церкви и каждого сердца: сохранить апостольскую вселенскую Церковь Христову как вместительницу и союз многих сердец и, одновременно, наполнить всем богатством Церкви каждое сердце.

Не случайно свт. Тихон в ИХ § 287 (как и в целом ряде иных мест: Слово 9 «На Успение»; КНС 1; ПП 8-9) весь Символ веры делает основой и критерием христианской практики.

Совершенно аналогичным образом в ИХ § 290 святитель приводит ряд именованний и образов Церкви, а в ИХ § 291 каждое из этих имен и подобий стремится сделать основой и критерием жизни верующего.

Нет сомнений, что именно у И. Арндта и через него у В. Вайгеля⁹⁰³ свт. Тихон научился этому методу: *весь Катехизис, в частности, артикулы веры сверять с жизнью и внутренним состоянием христианина.* И. Арндт ярко применяет эту операцию, взяв за основу «Малый Катехизис» М. Лютера (BWC 2.4.4-7; 3.1.6-8) и свт. Тихон, несомненно перенимает у него (доказательство в § 3.2, пункт 4, нашего исследования) эту форму назидания, заменив лютеранский Катехизис на Никео-Царьградский Символ. Русский святой перенимает этот метод творчески и органично его усваивает: он не только использует иной Символ веры, не только применяет в ИХ §§ 290-291 этот арндтовский подход к именам и образам Церкви (что не имеет уже аналогов в BWC), не только самостоятельно подтверждает текстами Писания каждый переход от догмата к жизни, но находит в Писании и патристике учение о соответствии доктрины (*lex credendi*) правилу жизни и молитвы (*lex vivendi, lex orandi*) как основной принцип

⁹⁰³ См.: Вайгель. В. Об истинной спасающей вере, Гл. 9. Избранные произведения. С. 81-82.

истинного христианства (ИХ § 287).

Но если спиритуалисты И. Арндт и В. Вайгель редуцируют Писание, Священную историю, Символ веры, богослужение, сводя их реалии (события, догматы, Таинства) к *символам* внутренней жизни человека, то свт. Тихон воспринимает их метод, так сказать, «всерьез» и *действительно* старается все богатство кафолического Предания Церкви сделать принципом жизни каждого христианина. Аллегорический метод толкования Писания и Предания, применяемый спиритуалистами, свт. Тихон понимает буквально, но не по недоразумению, а благодаря своей церковности, поскольку человек Церкви не может уничтожить Церковь и свести ее к символу своего внутреннего мира (точнее, «мирка»). Но «для чистых все чисто» (Тит 1:15), и свт. Тихон как человек Церкви находит в творчестве И. Арндта сокровищницу Церкви, поскольку последний и опирается на древнецерковное (святоотеческое, общехристианское) богатство, сужая его до размеров человеческого сердца. Свт. Тихон, напротив, расширяет элементы древнецерковной мысли ВВС до их истинной величины кафолического Предания, но тем самым, кафолическое богатство Церкви у свт. Тихона «удваивается» и перихоретически циркулирует в сообщающихся сосудах вселенской Церкви и каждого человеческого сердца. Так узкий «мирок» индивида свт. Тихон наполняет вселенским, кафолическим богатством Церкви, не поступаясь ни индивидом, ни Церковью. Рецепируя наследие западных спиритуалистов, свт. Тихон преодолевает узость их учения, воспринимая и удовлетворяя их заботу о внутреннем мире человека.

В силу сказанного, действительно можно увидеть в переходе от ИХ 1 к ИХ 2 аналог перехода от «оглашения» к «тайноводству» свт. Кирилла Иерусалимского и «Дидахе», хотя свт. Тихон на эти источники не опирается. Говоря точнее, истинное христианство, согласно свт. Тихону, осуществляется благодаря покаянному переходу от узости и самоизоляции греха к полноте жизни в Церкви.

И если язык ИХ (1768-71) достаточно тяжеловесен, само произведение громоздко и для восприятия не просто, то в «среднем» своем творчестве (ПК, ПП,

1774-1775) свт. Тихон все более «нащупывает» язык народа, а в «поздних» текстах (НХ, СД и, особенно, КНС, 1778-80) он, наконец, обретает легкий, лаконичный, образный русский язык, чтобы передать народу богатство опыта Церкви.

На наш взгляд, стремление выразить полноту истины на народном языке несколько сближает свт. Тихона с гением А. С. Пушкина, выразившем на простом русском наречии полноту восприятия бытия. Пиетист А. Франке⁹⁰⁴, С. Тодорский, свт. Тихон Задонский и А. С. Пушкин работали, как не удивительно, в одном направлении: стремились сообщить всем людям познание глубины и полноты истины и жизни. Свт. Филарет Московский, как и преп. Максим Исповедник, не менее «народны» по выдающейся глубине проникновения в католический опыт Церкви, но свт. Тихон, быть может, сделал больше всех Отцов для того, чтобы осознать и начать осуществление этой миссионерской задачи: католический опыт в доступной форме, на легком языке сделать повседневным глубоким опытом «простейших». Думается, что и поныне эта задача осуществлена далеко не вполне, хотя важный вклад в ее осуществление сделал свт. Феофан Затворник, сознательный последователь и преемник свт. Тихона в создании святоотеческой аскетики «для всех»⁹⁰⁵.

Контексты и превосхождения. Как мы знаем, свт. Тихону был близки арндтовские акценты на христианстве внутреннем и плодоносном, а также на осуществлении Писания и опыта Церкви в сердце человека, что, с одной стороны, не требует объяснения, поскольку эти два акцента будут близки любому искреннему христианину, стоит только ему их осознать. Обе указанные идеи

⁹⁰⁴ См. § 1.1.4 нашего исследования, откуда видно, что в указанный ряд адептов развития культуры народа можно, в определенном смысле, включить и Императора Петра I и архиеп. Феофана Прокоповича.

⁹⁰⁵ Свт. Феофан нередко обращает своих читателей к наследию свт. Тихона: «Прекраснейшие образцы в сем роде у святителя Тихона. Он *глубже всех*, кажется, уразумел, что лучшее употребление дара писать и говорить есть обращение его на вразумление и пробуждение грешников от усыпления. К тому и ведет почти всякая статья его. Такою же должна быть и всякая церковная проповедь, и всякая беседа». «Не излишне иметь под руками душеспасительные книги, в которых ясно и с силою были бы раскрыты все предметы, о которых следует рассуждать с собою. *Неоцененны* в сем отношении в писаниях святителя Тихона статьи о грехе, об ослеплении, о прощении некающемуся, келейные письма». Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. М.: Отчий дом, 2009. С. 119, примеч. 1, С. 142, примеч. 1.

проведены И. Арндтом столь энергично, что он обрел почитателей среди христиан разных эпох и конфессий. С другой стороны, не было ли в *историческом и культурном контексте* жизни свт. Тихона особенно благоприятной почвы для возникновения у русского святого интереса к ВВС? Для ответа на данный вопрос сравним контексты, в которых жили и творили исследуемые авторы.

1) В годы учения (1575-81) И. Арндт, по-видимому, столкнулся с «сухим» схоластическим методом преподавания, с теоретической наукой, не вполне подкрепленной опытом (медицина Гиппократ-Галена), с яростными теоретическими спорами теологов (И. Штурма и И. Паппуса) и на всю жизнь стал приверженцем эмпирического подхода (Парацельса, Т. Цвингера, И. Штурма с его «рамизмом»), полагающего опыт и практику в основу науки и жизни, в том числе, жизни религиозной⁹⁰⁶. Эта тенденция Нового времени проявляется в ВВС в призывах являть веру в делах и «вкушать», «ощущать», «чувствовать»⁹⁰⁷ духовную реальность (1.11.15-18 Т 92-96, ср.: ВВС 1.19.11; 1.21.9,24; 1.32.6; 1.36; 2.20.5-7; 2.26.7,10; 2.28; 3.Пред.6; 3.1.8; 3.11.1 и т.д.). Свт. Тихон изучал в Новгородской семинарии элементы естественных наук («специальную физику») под руководством Иосифа Ямницкого⁹⁰⁸ в традиции «Ratio Studiorum», т.е. на основе наследия Аристотеля⁹⁰⁹, противоположного «опытному» подходу И. Арндта. Но «опытное» восприятие духовной жизни свт. Тихон из ВВС, несомненно, почерпнул, что выражается не только в проповеди деятельного и плодоносного христианства (фундаментальной для святителя), но и в нередком использовании им терминов «вкушение» (ИХ §§ 27.118; 151; 193.6; 196; 220.2;

⁹⁰⁶ Мельников Д.В. (иеромонах Гавриил). Становление христианского мировоззрения религиозного писателя И. Арндта (студенческий период).

⁹⁰⁷ «Schmecken, fühlen und empfinden» (1.21.9, S. 212); «schmecket allein Gott» (3.11.1 S. 83).

⁹⁰⁸ ОР РНБ, Ф. 522. № 37 лл. 227-327; № 38, лл. 155 v. -195 v.

⁹⁰⁹ Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 83. «От иезуитского аристотелизма... Киевская академия (тем более школы Великокороссии – и. Г.) отходит в начале 50-х годов 18-го столетия». Суториус К.В. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века. С. 43, примечание 1; С. 60 Примечание 3.

252.8; 342; СД 2; 56)⁹¹⁰, «ощущение» (ИХ §§ 27.9; 197.3; 314; 342; СД 77.7; 105.2 и т.п.)⁹¹¹ применительно к духовному опыту, в его учении даже об «осязании» и «обонянии» Бога (ИХ § 151)⁹¹². Свт. Тихон принял опытную религиозность И. Арндта не только потому, что согласился с библейским принципом ВВС: «вкусите и видите, яко благ Господь» (Пс 33:9; ВВС 1.11.15, Т 94, ср.: ВВС 2.26.7; ИХ §§ 27.13; 314), но и потому, что обладал уникальным опытом «вкушения» божественной реальности. И в этой сфере мистического опыта русский святой имел абсолютное превосходство над немецким теософом, признававшим⁹¹³, что прикоснулся к этой области лишь слегка и скорее в форме творческого вдохновения при написании ВВС, чем подлинно благодатного созерцания (см. также. § 3.3, пункт 5 нашей работы). Напротив, поразительный и, по-видимому, нередкий⁹¹⁴ опыт божественного Света, опыт самодвижного созерцания, а также видений Христа и Богородицы (см. наш § 3.3), дар пророчества и прозорливости⁹¹⁵ позволяют увидеть в Задонском подвижнике величайшего христианского мистика, восшедшего не только на уровень просвещения и созерцания, ни и на высший уровень экстатического единения с Богом, а по частоте светоносных видений подобного преп. Симеону Новому Богослову.

При этом, свт. Тихон, как мы видели, не воспринимает секулярный подтекст «опытного» принципа ВВС, т.к. в русле учения Псевдо-Макария удаляется от естественнонаучных, медицинских, астрономических интересов и, тем более, не ищет в Боге познания сокровенных сил природы (см. наш § 2.4, пункт 1). Сотериологизм («Едино... спасение души так нужно нам, что нет ничего нужнее

⁹¹⁰ Например: «Жилищем Пресвятыя Троицы бывает! ... Блаженное... таковое сердце... самую вещь *вкушает*, коль благ Господь» (ИХ § 342).

⁹¹¹ Например: «Чем более познается Христос, *ощущается* благодать Его в сердце... тем горячайшая к Нему любовь возжигается» (ИХ § 342, «Примечай», п. 4).

⁹¹² Например: «Благодатию душа... *видит* Бога верою, *осязает* верою, *слышит*... *вкушает* и *обоняет* любовию» (ИХ § 151).

⁹¹³ Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik. S. 240-241.

⁹¹⁴ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 23; 40-41.

⁹¹⁵ Например, предсказание наводнения. См.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 31. Дар прозревать мысли: Казанский П.С. Жизнь почившего в Задонске Тихона, епископа Воронежского и Елецкого. СПб., 1861. С. 143-144.

его... Сие убо едино на потребу (Лк 10:41) нам», ИХ § 372, ср.: § 369.7; ПК 23-24; 122; ПП 1; 7; 11; КНС 14) есть абсолютный принцип всего творчества и жизни русского святого⁹¹⁶, в акцентировании же деятельной стороны веры учение свт. Тихона, как и И. Арндта, возводится к Евангельскому началу: «не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдёт в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф 7:21; ВВС 1.4.11; 1.35; 2.4.7; ИХ §§ 13; 27.50; 271.4; 306; 312; 361; 501; ПП 9; 15.8; СД 91; НХ 61). В опытно-практической научной парадигме И. Арндта святитель Тихон видит библейское учение (Пс 33:9; Мф 7:21), к чему дает повод, как обычно, сам И. Арндт. Свт. Тихон, таким образом, живет и мыслит «внутри» вечных библейских парадигм реального богообщения и деятельного исполнения Завета с Богом, не воспринимая эмпиризм Нового времени. Свт. Тихон и И. Арндт имеют один метапринцип: опыт и практика должны определять религиозную жизнь, но это первоначально имеет у них разную основу.

2) Принадлежа к кругу теософов и спиритуалистов (парацельсистов, вайгелианцев), И. Арндт воспринял характерную для них традицию острой критики теоретического и полемического богословия, видя в нем построение «Церкви стен» (Парцельс)⁹¹⁷, т.е. дробление на «секты» (так спиритуалисты называли традиционные христианские конфессии) и отход от богопознания «из Духа»⁹¹⁸. Отвержение академического богословия Т. Иллг считает важнейшим мотивом написания ВВС⁹¹⁹. Свт. Тихон воспринимает арндтовское различие теоретического богословия и «школы Святого Духа» с сознанием превосходства последней (ВВС 3.Пред.4; ИХ § 19.2), но, в отличие от И. Арндта (ВВС 3.Пред.3), не радикализирует различие между теорией и опытом, никогда не допускает крайних выражений, граничащих с полным отвержением рациональной книжности (ИХ §§ 371.1; 428.2).

⁹¹⁶ И в жизни свт. Тихон строго следовал принципу «едино есть на потребу», например, он удалялся светских тем для разговора, но «его разговоры были о вечности». Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 9.

⁹¹⁷ Gantenbein, U. L. Paracelsus als Theologe. S. 72.

⁹¹⁸ Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik. S. 240-241.

⁹¹⁹ Illg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 60-64.

Согласно святителю, «множайшие», но не все «книжники» являются «безумными», не отвергает он полностью и «мирскую мудрость», напротив, говорит о важности «христианских» служений, требующих обучения (правители, военачальники, судьи, учителя и т.п.). Задонский святой почти не использует в своих творениях, предназначенных для «простейших», обширные знания схоластической и полемической теологии, полученные им в Новгородской семинарии, но не критикует ни метод, ни содержание школьной теологии ни в традиции Киевской схоластики, ни в версии Феофана (Прокоповича). Свт. Тихон, напротив, с уважением отзывается об иеромонахе Иосифе (Ямницком)⁹²⁰, своем первом «схоластическом» учителе риторики, философии и богословия. Он и сам был преподавателем и ректором семинарий (Новгородской, Тверской); создавал, следуя долгу архипастыря, духовные училища и семинарию в Воронеже. Несомненно, свт. Тихон признавал пользу богословского образования, знания точных догматических понятий (ИХ 384.1).

Свт. Тихон не мог не понимать, как обязан своему фундаментальному теологическому образованию, а, как мы убедились, он имел точнейшее понимание веры Церкви, без чего нельзя было разобраться в сложном, многолинейном, двоящемся и троящемся «мире» И. Арндта. И святитель не склонился ни к одной из арндтовских крайностей, обезвредив все «яды» его учения. Здесь, конечно, значима и богопросвещенная интуиция Задонского боговидца, его подвижнический и мистический опыт, точнейшее знание Писания, опора на восточных Отцов Церкви, но и роль строгой умственной школы Киевской схоластики нельзя игнорировать.

Свт. Тихон и в своем отношении к образованию оказывается уравновешенным мыслителем, предпочитающим практическое христианство, но не отвергающим и теорию, гармонично сочетающим мысль, чувства и волю (вспомним, например, его благочестивое, но догматически точное богословие Страстей Христовых, см. наш § 3.6). Следуя, в частности, ВВС святитель отходит

⁹²⁰ Болховитинов Евфимий, прот. Полное описание жизни Преосвященного Тихона, 1796. С. 11.

от схоластических форм к *pia theologia*, богословию благочестия и живого опыта, но не впадает ни в импрессионизм с его поверхностной впечатлительностью (вспомним вновь его теологию Страстей и ран Христовых), ни в сентиментализм пиетизма (сердечное размышление переходит у него в духодвижное созерцание, боговидение, онтологическое причастие Богу, ранимая эмоциональность постоянно «прорывается» видениями, озарениями, слышанием ангельских голосов⁹²¹). Не покидая земли, святитель уже реально живет в мире нетленном. Богословская точность учения, реализм и трезвенность опыта, гармония ума и сердца, ставят свт. Тихона выше однобокостей пиетизма, сентиментализма, импрессионизма, спиритуализма, любого ограниченного течения той или иной эпохи, любых сектантских «стен». Как человек вечности, действительно реализующий в опыте учение Писания и Предание Церкви, свт. Тихон стоит выше и тенденций Нового времени, тогда как Парацельс, Т. Цвингер, И. Арндт в узости их борьбы за опыт и практику становятся в значительной мере «частью» смены одной из временных научных парадигм.

Возможно, в силу уравновешенности своего мировоззрения свт. Тихон и не критикует схоластику как дисциплинирующую разум методу, не порицает ни теологическую школу, ни светское образование, но отвергает секулярный подход к жизни и образованию во имя стремления к жизни вечной: «Полезно ради общества... и языков иностранных обучать; но таинства веры обучать... едино есть на потребу» (ИХ § 474, ср.: § 27.110).

Кроме того, если И. Арндт «школу» мудрости (истинного Слова) сводит к внутреннему богообщению, то свт. Тихон в соответствии со своей концепцией (Писание – Писание в размышлении – Писание в сердце – Писание в человеческой речи – Писание как коммуникация в общине, см. наш § 3.7) находит эту «школу» в общении с благочестивыми людьми, что подтверждает и златоустовскими цитатами (ИХ § 135, ср.: ПД 12).

Учение свт. Тихона вновь оказывается более простым, но более полным,

⁹²¹ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 8, 19-21, 23-24, 26, 31, 34-36, 40-41, 45-46.

целостным, в отличие мысли спиритуалистов: «школа» истины присутствует везде, где можно почерпнуть добрую мысль, доброе слово, добрый пример: в храме Божиим, добрых книгах, явлениях природы и быта, в учебном заведении, в хижине простолюдина, в келье монаха. Даже когда И. Арндт «раскрывает» «Книгу природы» (BWC 4.2), он использует ее для обоснования самодостаточности индивидуального сознания человека, свт. Тихон же, напротив, созерцание природы и окружающего мира делает методом интерпретации учения Писания и Церкви. «Школа» И. Арндта есть внутренний мир индивида, «школа» свт. Тихона – приобщение к Откровению свыше. И. Арндт «продвигает» парадигму Нового времени, свт. Тихон – вечную Истину.

3) Пастырское служение в Кведлинбурге и Брауншвайге поставило И. Арндта перед крайней нравственной распущенностью паствы (едва утихла чума, как жители Кведлинбурга «утонули» в невоздержании, в Брауншвайге же властолюбие вызвало народное бедствие, казнь невинных людей, гонение на И. Арндта)⁹²². Специалисты спорят: был ли этот нравственный кризис следствием «кризиса лютеранства», назревшего около 1600 г. (В. Целлер), или же «кризиса лютеранства» не было, а арндтовский поиск благочестия был частью общекультурного перехода от эпохи гуманизма к периоду барокко и Новому времени (М. Маттиас)⁹²³. Независимо от решения данного вопроса, следует констатировать: а) И. Арндт имел дело с *фактами* развращенности паствы, что могло быть очередным обострением всеобщей поврежденности грехом рода человеческого и не обязательно следствием внутрилютеранских проблем; б) В. Вайгель и его последователь И. Арндт остро ощущали изначально заложенную в лютеранскую теологию опасность формального благочестия, связанную с учением М. Лютера о спасении как *внешнем* оправдании, независимом от добрых дел. В. Вайгель и И. Арндт, таким образом, сознавали не «кризис лютеранства», а

⁹²² Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Кведлинбурге (1590-1599): обретение мистики. С. 43-48. Он же. Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599-1608): пансофия как истинное христианство. С. 41-46.

⁹²³ Matthias Markus. Gab es eine Frömmigkeitskrise um 1600? Otte, H. / Schneider, H. Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S.27-43.

изначальную кризисность лютеранства с точки зрения христианского благочестия и этики, поэтому они подчеркивали необходимость оправдания изнутри (см.: ВВС 2.3.2; 3.1.7; 3.3.2,7; В. Вайгель, «О жизни Христовой», гл. 30⁹²⁴, «Диалог о христианстве», гл. 5⁹²⁵). В силу этой фундаментальной особенности лютеранства, последнее всегда нуждалось во «второй части», в благочестивом дополнении в виде пиетизма, либо в какой-либо иной форме.

История подтверждает кризисность лютеранского вероучения, уже первые поколения после Реформации (1517) стали свидетелями величайшего упадка нравов в Германии в сравнении с эпохой господства католицизма. Казалось бы, Реформация стала новым «воцерковлением» Германии, что выразилось в переводе Библии, богослужения⁹²⁶, проповедей на народный немецкий язык, создании М. Лютером «Большого катехизиса» для проповедников и «Малого катехизиса» для мирян, а также учения о христианских «должностях» («Скрижаль об обязанностях»)⁹²⁷, визитациях приходов и стремлении улучшить нравственность паствы⁹²⁸, создании нормативной лютеранской догматики, возродившей довольно радикальный августинизм в противовес гуманизму. Эта догматика характеризовалась теоцентризмом, акцентом на хринологию, сотериологию, силу благодати, раскаяние, Крещение⁹²⁹, реальность присутствия Тела и Крови Христа в Евхаристии⁹³⁰. Хотя паломничества, святые места и мощи утратили свое значение, но сохранились священные облачения, колокольный звон, реформированная месса, исповедальни, иконы и статуи с их назидательным смыслом. Секулярным явлением стало принятое М. Лютером правило, ставящее пасторов под надзор светской власти⁹³¹. Но на деле не только герцоги и курфюрсты, почувствовав полноту власти, стали без ограничений творить

⁹²⁴ Вайгель Валентин. Избранные произведения. С. 162.

⁹²⁵ Там же. С. 282.

⁹²⁶ Пяткунас Д. Богослужение в лютеранстве // Лютеранство. Православная энциклопедия. Т. XLII. С. 193-194.

⁹²⁷ Исаев С. А., Д. В. С. Лютеранство // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII. С. 172.

⁹²⁸ Исаев С. А., Д. В. С. Лютеранство // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII. С. 162-163.

⁹²⁹ Исаев С. А., Д. В. С. Лютеранство // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII. С. 171-185.

⁹³⁰ Смирнов Д. В. Лютер Мартин // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII. С. 154-155.

⁹³¹ Исаев С. А., Д. В. С. Лютеранство // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII. С. 163.

беззаконные дела, но вся паства про нравственную жизнь и добрые дела стала стремительно забывать, что констатировал и сам М. Лютер⁹³².

И. Арндт был свидетелем совершенно разложившихся нравов лютеран и под несомненным влиянием В. Вайгеля признавал, что от этой порчи не найти врачевства в лютеранской теологии с ее учением о внешнем оправдании человека. В согласии с идеями В. Вайгеля, И. Арндт развивает теологию, противоположную постулатам лютеранства: учение об оправдании изнутри⁹³³. Таким учением, выраженным в псевдолютеранской форме, но относящимся к лютеранской теологии, как негативный фотоснимок к позитивному, как антитип к типу (или наоборот)⁹³⁴, автор ВВС стремился изнутри одухотворить жизнь своей паствы, поэтому он не покидал лютеранскую конфессию⁹³⁵.

Свт. Тихон Задонский, согласно точному наблюдению прот. Павла Хондзинского, имел дело с тройственным формализмом духовного бытия России: а) уставное внешнее богопочитание, б) формальное участие прихожан в таинствах как знак лояльности власти, в) схоластическое богословие, оторванное от учения о благочестии⁹³⁶. К этому следует добавить г) четвертую составляющую поверхностного христианства: жестокость и невоздержание, с которыми сталкивался и И. Арндт (ВВС 3.21.5)⁹³⁷, и свт. Тихон (ИХ §§ 63; 124.6; 126; 192.5-13; 484.2-3). Свт. Тихон видел, что не только схоластика и поверхностная обрядовость, но всякое богопознание и богопочитание без живой любви не могут уврачевать пороки христиан и потому не могут быть истинными. И дело было не

⁹³² 125. Гобри. И. Лютер / Пред. А. П. Левандовского. Пер с фр. Е. В. Головиной. М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2000. С. 454. И. Гобри приводит ряд свидетельств лютеранских лидеров об ужасающем нравственном состоянии лютеранского общества Германии через 30 лет после начала Реформации. Там же, С. 450-460.

⁹³³ Сохраняя августирианские идеи о всевластии благодати и бессилии человека, воспринятые М. Лютером и его последователями.

⁹³⁴ Schneider, Hans. Johann Arndt und die Mystik. S. 237-238, в этом утверждении Г. Шнайдер опирается на исследование Г. Гейера, соглашаясь с выводами последнего. См.: Geyer, H. Theologia sincerior. Johann Arndts mystisch-spiritualistische Theologie, Diss. theol. Marburg 1998. См. также: Geyer, H. Verborgene Weisheit. Teil I, особенно, S. 301-309.

⁹³⁵ Geyer, H. Libri Dei. S. 160-161.

⁹³⁶ Павел Хондзинский, свящ. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского. С.42-45.

⁹³⁷ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Кведлинбурге (1590-1599): обретение мистики. С. 43-48. Он же. Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599-1608): пансофия как истинное христианство. С. 41-46.

только в том, что мир «объязычился», а в том, что языческие нравы во все эпохи поражали формальное христианство, и в эпоху воцерковления античного мира при свт. Иоанне Златоусте, и в средневековье (нравы восточных ромеев и западных крестоносцев не слишком разнились), и в Ренессанс, и в Новое время, и в рамках различных «конфессий». Это была единая библейская, пророческая (З Цар 21), святоотеческая (см. ниже) пастырская, христианская (Мф 23:14) боль всех веков, которую свт. Тихон опознал у И. Арндта: боль о мертвом богопочитании, равно бессердечном в библейском Израиле, позднеантичном Константинополе, Кведлинбурге и Брауншвайге XVII в., Москве, Новгороде, Твери, Воронеже, Задонске XVIII в. Пастырская забота И. Арндта не оригинальна, но ее напряженность чрезвычайно усиливается из-за наложения на его *деятельностный подход* его же крайних *эмпиризма* и *спиритуализма*. Пафос становится утроенным: вера есть *дело, опыт* и *внутренняя жизнь*. Все это не ново и есть в Писании и патристике (что и показывает синтез свт. Тихона), но выражено И. Арндтом с особенной силой и концентрацией не только в одном произведении (BWC), но еще более мощно и сжато в виде программы произведения в предисловии к его первой книге (BWC 1.Пр.). Если в Писании и творениях Отцов те же темы растворены в ином многогранном содержании, то в текстах И. Арндта дана их квинтэссенция. Свт. Тихон, не впадая в спиритуализм, не придерживаясь и эмпиризма как базового принципа, тем не менее *не мог не быть затронут мощным концентратом деятельного, опытного и внутреннего подхода к вере*, с которым он столкнулся в первой половине 1764 г., читая предисловие BWC (1.Пр.). Никого из искренних христиан такой подход не мог оставить равнодушным, особенно же свт. Тихона с а) его *деятельной энергией*, проявившейся уже в трудах епаршеских, затем в многообразном Евангельском подвиге в Задонске (благотворительность, миротворчество, миссионерство, писательство, молитва и труд)⁹³⁸, б) его глубоким мистическим *опытом*,

⁹³⁸ Вспомним как без этой деятельности он не находил себе место в первое время Задонского уединения. См.: Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 39-40.

обретенным еще в период учительства в Новгороде⁹³⁹, в) приведшей к этому опыту его богатой *внутренней жизнью*, побуждавшей его искать уединения для молитвы и богомыслия в годы и школьного ученичества, и учительства⁹⁴⁰. И. Арндта ведет к его подходу (состоящему в принципах: практика-опыт-внутренняя жизнь) а) формальное христианство вокруг, б) теософия и спиритуализм. Свт. Тихону это оказывается близким по причине а) формального христианства вокруг, б) его личного благочестия и опыта, в) знакомства с утроенным пафосом И. Арндта в самом начале самостоятельного духовного пути (1764 г. – начало епаршеских трудов).

Поэтому противопоставление истинного и ложного христианства и изображение их в арндтовских терминах становится лейтмотивом творений свт. Тихона, начиная с 1764 г.:

«Служить Христу как? ... *Ему... сообразоваться*» («От младенчества до смерти», 1764 г., ср.: ВВС 1.Пр.1). «Должно... не смотреть на тех... которые... *от поруганного... Христа удаляются*» (ИХ § 27.46, ср.: ВВС 1.Пр.2). «*Истинное покаяние* требует того, чтобы человек... *внутри бы изменился, и иным бы, как прежде был*» (НХ 39, ср.: ВВС 1.Пр.1). «*Познавай... нынешних христиан христианство! ... оно ложное есть*» (СД 74; ср.: КНС 27, ВВС 1.Пр.2,4-5).

Все творчество свт. Тихона оказывается исполнением программы Предисловия к ВВС 1 (пунктов 1-5), т.е. изображением живого христианства как последования Христу, внутреннего преображения, и плодоношения веры в любви. Пафос ВВС в его борьбе за внутреннее и деятельное христианство свт. Тихон воспринял как основную пастырскую интенцию своей жизни.

Лейтмотив творчества свт. Тихона и И. Арндта: пастырская боль о нравах паствы – выражает этику Евангелия, оба автора возвышаются над своими эпохами в своем призыве к истинному христианству. Свт. Тихону близки яркие выражения ВВС о *внутреннем, опытном и деятельном* христианстве, поэтому он активно пользуется арндтовскими выражениями и мыслями. Но свт. Тихон, как мы

⁹³⁹ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 7, 22-23. См. также наш § 3.3 пункт 5.

⁹⁴⁰ Там же. С. 4-5, 7, 22-23.

видели, гораздо полнее, уравновешеннее и точнее изображает христианство как *внутреннее, опытное, деятельное*, но и *церковно-общинное*, а в деятельности, по преимуществу, *милосердное*. И. Арндт схематичен и рационалистичен в своем этицизме, а свт. Тихон по-пастырски нежен в своем переживании об «овечках Христовых» (СД 44 «О томжде»; СД 47) и значительно более конкретен в ответе на проблемы и пороки паствы, т.к. следует не схеме, а живой действительности. Эту пастырскую боль свт. Тихон выражает и словами свт. Василия Великого (ИХ § 259-260, «нищий взаим просит»), и свт. Иоанна Златоуста (ИХ § 65, «алчет Христос» там, где обитают две сестры – скупость и богатство), и свт. Петра Могилы (ИХ § 124.3, о суде Божиим на «лишающих мзды наемника», Мал 3:5, ср. «Исповедание» 3.42)⁹⁴¹. В духе Евангельской любви свт. Тихон выражает состояние нераскаянных христиан словом «бесчеловечность» (ИХ § 124.4), не имеющим аналогов у И. Арндта. Таким образом, свт. Тихон в своей пастырской боли смыкается не только с И. Арндтом, но – гораздо более с библейским и святоотеческим учением о милосердии, сострадании: «Лежат и ныне многии Лазари пред вратами богатых» (ИХ § 65.2), «суть трясущиися от хладу и мразу уды Христовы» (ИХ § 63.4). Это не только реакция на «объязычившееся» христианство, но «вечный зов» Евангельской любви, обличающей всегдашнее «бесчеловечие» мира, лежащего во зле (1 Ин 5:19). И. Арндт не только узок в своем этицизме, но и «прикрывает» псевдобиблеизмом дуализм и гностическую этику (учение о замене плоти Адама на небесную телесность Христа, об угашении аффектов для обретения Логоса в основании души). Свт. Тихон, напротив, оказывается подлинно евангельским человеком. Не случайно автор самого раннего жизнеописания свт. Тихона (игумен Тимофей Самбикин)⁹⁴² и создатель наиболее полного его жития⁹⁴³ и акафиста ему (П. С. Казанский) отмечали многогранное уподобление свт. Тихона свойствам Христа и исполнение им

⁹⁴¹ Петр (Могила), свт. Исповедание. Часть 3, вопрос 42, С. 146-147.

⁹⁴² Тимофей (Самбикин), игумен. Краткое описание жизни преосвященного Тихона первого епископа Воронежского и Елецкаго. С. 1-21.

⁹⁴³ Казанский П.С. Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, всея России чудотворца. СПб., 1862.

Евангелия, но не в арндтовском смысле самоумерщвления и самообладания, а в смысле полноты исполнения святым Заповедей Блаженства и всей Нагорной проповеди. Свт. Тихон реально живет в нищете, покаянном плаче, кротости, поиске справедливости для униженных, подвигах милосердия, очищения сердца, миротворчества и терпения болезней и унижений, все это совершается в любви, желающей спасения всему человечеству. Потому и Ф. М. Достоевский нашел в нем идеал русского человека и искомый тип русской литературы⁹⁴⁴. Если И. Арндт глубоко погружен в контекст эпохи с ее эмпиризмом, спиритуализмом, теософской эзотерикой, то свт. Тихон в своем следовании вечному и конкретному идеалу Евангелия стоит над ограниченностью любой эпохи. Сам «гуманизм» свт. Тихона, его навеянные выражениями ВВС учение о высоком достоинстве человека и христианина, превосходит узость антропоцентризма ВВС и соответствует не тенденциям Нового времени, а всецело – библейскому и святоотеческому учению о человеке как образе Божиим, любимым Господом и достойным нашей любви (ИХ 2.5.13, §§ 430-433; СД 151 «Я не твой брат»). Свт. Тихон, однако, не уходит в морализм благодаря сотериологизму и мистицизму своего учения, полагающего цель жизни человека в причастности Богу. Поэтому, несомненно, более правы ученые, рассматривающие святителя как теолога, чем те, кто видит в нем в первую очередь моралиста.

4) Другой основной интенцией святителя стало стремление, как мы видели, все наследие Церкви (продолжающееся Домостроительство Троицы, истины Откровения, благодатные силы Таинств, опыт апостольской общины и преображающее общение ее членов) воплотить в жизни и опыте индивида. Ее подсказали святителю тенденции Нового времени и радикального протестантизма: антропоцентризм, индивидуализм и спиритуализм И. Арндта. Последний как антропоцентрист, индивидуалист и спиритуалист гораздо

⁹⁴⁴ Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15 т. СПб.: «НАУКА», 1996. Т. 15: Письма. С. 456-457, 465. См.: Гавриил (Мельников), иеромонах. Православный образ жизни как образ Христа в человеке (по свт. Тихону и И. Арндту) // Размышляя о скрепах (православный подход): монография / под общ. ред. С. Г. Зубановой. М.: Научно-издательский центр «ИНФРА-М», 2018. С. 257-265.

настойчивее Отцов Церкви⁹⁴⁵ говорит о том, что *все* богатство Писания и Церкви должно сосредоточиться в *каждом* индивиду, напряженно твердит, что только на этом пути обретается христианство истинное, т.е. деятельное, опытное и внутреннее. Характерная для Нового времени настойчивость индивида в стремлении к автономии и самодостаточности, к самостоянию в качестве независимой вселенной, требовало святоотеческого ответа. Спокойный ответ святоотеческой метафизики не устраивал человека Нового времени, когда возвещал: «Ты уже являешься в замысле Творца потенциальной вселенной и ее объединяющим средоточием». Практичный, нетерпеливый человек Нового времени, требующий опытного знания «здесь и сейчас», говорил: «Хочу быть средоточием вселенной уже сейчас, а не в метафизических конструкциях». И. Арндт, следуя В. Вайгелю, стремится дать индивиду практический путь, чтобы «стать всем уже сейчас», обрести в своем внутреннем опыте полноту бытия, хотя сам И. Арндт признается, что не обрел искомого, и, под шквалом критики, отходит от перфекционизма к учению о достижимости совершенства лишь в эсхатоне.

Свт. Тихон, еще ощущая общество христианским и не расколотым на секулярные одинокие «атомы» (см.: § 5.1 нашей работы) или, по крайней мере, внушая верующим оставаться в любом состоянии и должности истинными христианами, тем не менее, не мог не ощущать нарастающий индивидуализм и секуляризм эпохи. И он находит, во многом благодаря чтению ВВС, два направления преодоления этой нарастающей «атомизации».

i) Святитель находит в ВВС схему пути человека к Богу (познание греха – покаяние – богообщение), встраивает в нее идею Церкви и делает существенной роль Крещения: Крещение – познание греха (уже крещеным человеком) –

⁹⁴⁵ См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. С. 131-133: Преп. Максим Исповедник, синтезируя святоотеческую традицию, не столь пафосно говорит о том, что все уровни бытия должны соединиться в человеке и через человека, и что Сам Логос (Сын Божий) должен воплотиться и реализоваться в жизни каждого человека. Мышление преп. Максима очень «спокойно» в его метафизическом созерцании вечных замыслов Творца, мышление И. Арндта заострено на борьбу с «внешним» пониманием Предания, он страстно отстаивает «внутреннее», «опытное», «деятельное» осуществление всей полноты христианского наследия в индивиду.

покаяние – Церковь. Индивид оказывается актуальным членом общины (конкретно понимаемой как апостольская историческая Церковь), если он крещен, преодолевает грех и живет в добродетели. Минималистская эkkлезиология (Крещение и добродетель) дополняется изображением добродетельной жизни как общения любви с Богом (синергия) и братьями (взаимопомощь, взаимосозидание). Святитель преодолевает индивидуализм эпохи и И. Арндта прививкой учения о причастности к общине, а через общину и к Домостроительству Троицы. Грех осознается как причина «атомизации» общества, нормой считается единение в Церкви и гражданском обществе.

ii) Второе направление преодоления индивидуализма с его поиском самодостаточности – дать человеку полноту бытия, совершенное удовлетворение его внутренних запросов, сердечной тоски. И. Арндт как бы говорит: «Полнота бытия (Бог, Слово Божие, Христос, Святой Дух, истина, новое рождение, Церковь) уже имеется в тебе, только обрети это». Свт. Тихону близок этот ответ И. Арндта, но он его исправляет: «Ты обретишь искомый покой, если приобщись полноте бытия, содержащегося в Крещении и опыте Церкви, сделаешь весь опыт Церкви своим внутренним и практическим опытом». Святитель как бы говорит человеку Нового времени: «Только преодолев свою ограниченность через приобщение к Церкви и Богу, ты обретишь себя: свою внутреннюю сущность, свою индивидуальную завершенность и покой, свой истинный формат - образ Божий в себе»⁹⁴⁶. Показательно, что И. Арндт, вполне в кругу мыслей В. Вайгеля⁹⁴⁷, говорит скорее об *упокоении Бога* только в Своем образе – человеке, свт. Тихон переворачивает арндтовскую образность («подобное воспринимает подобное себе», ВВС 1.1.9; 1.18.11.3; 1.36.1-2; 3.9.1; 4.2.4.3-4): *человек* находит упокоение только в Боге (СД 133). И. Арндт как бы учит: «Ты – центр, Бог нуждается в тебе», свт. Тихон учит: «Бог – центр, ты нуждаешься в Боге», Его благодать – самое драгоценное в твоей жизни (СД 127

⁹⁴⁶ См. § 4.1 нашего исследования.

⁹⁴⁷ По В. Вайгелю, Бог лишь в человеке осознает Себя, обретает личность, Бог для Своего становления нуждается в Своем осуществлении в человеке. См.: Резвых. П. В. Вейгель, Валентин. С. 372.

«Сокровище»), общение с Ним и единение с Церковью – истинное счастье (СД 47 «Счастье»).

И святитель, как и И. Арндт, открывает каждому из «малых сих» путь к этой полноте бытия и обретению самого себя, только И. Арндт предлагает индивидуалистское лекарство от индивидуализма, а свт. Тихон «лечит» индивидуализм его преодолением, приобщением индивида к католической общине, к истории спасения человечества и возведением его к трансцендентному Богу. Нужно не сузить бытие до субъективного «мирка» индивида, а расширить мир индивида, обогатив его многогранным опытом Церкви; сохранить индивидуальное «я» (ИХ § 357, см. наш § 3.2, пункт 3, б), но и открыть его для общины и трансцендентного Бога; сделать личность и Церковь сообщающимися сосудами, обогащающими друг друга в некоем перихоресисе. В таком взаимообмене индивид плодоносит, питаясь опытом Церкви и общением в ней (ИХ 2.8), а Церковь плодоношением индивида «растет», т.е. каждый укрепляет веру в других членах (ИХ 2.6-7, см.: наш § 5.1, пункты 5 и 7).

Почему свт. Тихону оказывается близка мысль о реализации в человеке всего богатства Писания и Предания? И. Арндт очень ярко выражает стремление человека Нового времени к обретению индивидуальной полноты бытия в деле, опыте и своем внутреннем мире. Свт. Тихону это крайне близко в силу целостности его личности, его стремлению воплотить *все* Евангелие и *всю* духовную сокровищницу Церкви в своей внутренней и внешней практике (поэтому он – идеальный образ для Ф.М. Достоевского), именно эту интенцию он находит у И. Арндта, поэтому учение последнего святитель воспринимает в качестве одного из своих базовых источников. И. Арндт есть «человек-глыба» и свт. Тихон – «человек-глыба» по их цельности в стремлении осуществить в своей жизни *все* истинное христианство и донести его до паствы. Но И. Арндт предлагает читателю путь индивидуализма, свт. Тихон – церковности. И. Арндту не хватает богатого опыта, и он выстраивает систему «от ума», свт. Тихон, не пренебрегая в ИХ созданием системы, живет и творит «от великого внутреннего

жара и любви к Богу»⁹⁴⁸ и «приходит к видениям и откровениям Господним» (2 Кор 12:1). И. Арндт подсказал свт. Тихону этот путь деятельного исполнения *всего* содержания христианства (BWC 2.4.4-7; 3.1.6-8), сообразования Христу и Его Евангелию (BWC 1.Пр.1), но в качествах личности святителя это учение обрело благодатную почву. Еще до знакомства с BWC в 1764 г. он не только уже был человеком *дейтельным*, имел *внутреннюю жизнь* и *опыт* (см. выше), но и с детских лет проявлял *целеустремленный* и *целостный* характер, нацеленный доводить начатое до конца (например, обучение в училище и семинарии) и неизменно склонный, несмотря на жизненную активность⁹⁴⁹, к уединению и созерцанию⁹⁵⁰.

Частным случаем арндтовского стремления дать каждому человеку полноту бытия является то, что в BWC он, по словам Й. Вальмана, «пересадил монашеское благочестие келлии в мир городского протестантизма»⁹⁵¹. Следом и свт. Тихон создал некое «Задонское Добротолюбие» (аскетику и мистику) для мирян (см. предыдущий наш §).

5) В облике И. Арндта всегда ощущается некий аристократизм, отделенность от простонародья, его проповеди были столь тяжелы, что жители Кведлинбурга выражали желание снести городские стены, чтобы он скорее их покинул (1599). Но всего несколько месяцев назад, в разгар чумы (1598), проповедник рисковал жизнью для врачевания, утешения этих людей, напутствия и достойного погребения их близких⁹⁵². Почему-то И. Арндт не приобрел любовь паствы, и, вероятно, дело было не только в ее развращенности (ведь и падшие люди преклоняются перед святостью и любовью), но и в нем самом – в непонятности, усложненности, рационализме его проповедей, в их неминуемой

⁹⁴⁸ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 8.

⁹⁴⁹ В практике свт. Тихона как раз сочетается делание и созерцание: он призывает «острить ум и волю во благое» (ПП.31.8) и исполняет этот призыв. Делание и созерцание – стремление к полноте духовной жизни есть важная черта свт. Тихона, сближающая его с идеями BWC.

⁹⁵⁰ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 4-5,7.

⁹⁵¹ Schneider, H. Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum“. Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 210.

⁹⁵² Koepp, W. Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. S.20. Schneider, H. Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. 2007. S. 17.

неискренности, происходящей от его несколько высокомерной методики скрывать «бисер» теософии от «свиней» и «псов» - простых верующих⁹⁵³. В Брауншвайге он твердо поддержал верхушку общества, природных «патрициев», поэтому лидеры «плебса» добились его удаления из города. В дальнейшем он постоянно живет под покровительством аристократии. Текст ВВС, по замечанию Г. Шнайдера, не отвечает критериям «лаицизма»⁹⁵⁴, он сложен для необразованного мирянина, испещрен латинскими фразами и терминами, отсылает к дополнительным знаниям. Создается впечатление, будто И. Арндт пишет для себя (не заботясь о доступности написанного) или для людей хорошо образованных, имеющих широкий кругозор. Подлинно понять И. Арндта мог лишь узкий круг теософов, а его защитой от нападок лютеранских теологов вновь занялась знать⁹⁵⁵.

Свт. Тихон Задонский, напротив, родившись в беднейшей семье псаломщика, войдя благодаря способностям и образованию в российскую элиту (епископат), всегда оставался близким к простому народу, «нищелюбивыя имея свойства»⁹⁵⁶. Этому не помешали ни его природная вспыльчивость, ни навык строгого архиерейского обхождения с подчиненными (что он постепенно преодолел)⁹⁵⁷, ни высокие знакомства в столицах и в провинции⁹⁵⁸, ни таланты, ни фундаментальное образование. Близким к народу он был благодаря своей нежной любви к каждой «овечке Христовой» (СД 44 «О томжде»; СД 47), любви, желающей всем спасения⁹⁵⁹, всех обнимающей (ИХ § 250.10).

Любовь и пастырская боль влекли его к написанию текстов для народа, к поиску все более простого и лаконичного языка (см. наш § 1.2), что выражалось и

⁹⁵³ Мельников Д. В. (иеромонах Гавриил). Иоганн Арндт в Кведлинбурге (1590-1599): обретение мистики. С. 43-48.

⁹⁵⁴ Schneider, H. Johann Arndts „Vier Bücher von wahrem Christentum“. Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik. S. 204-210.

⁹⁵⁵ Illg, T. Ein anderer Mensch werden. S. 23-24.

⁹⁵⁶ «С простолюдинами обхождение для него приятнее всегда было». Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 27, см. также С. 55, примечание 19, ср.: С. 12.

⁹⁵⁷ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 40.

⁹⁵⁸ Там же. С. 13, 15-16.

⁹⁵⁹ Там же. С. 21-22.

в его не осуществленном желании перевести Новый Завет на народный язык⁹⁶⁰. Эта любовь помогла святителю Тихону Задонскому искать (ПД, ИХ, 1767-71), находить (ПК, ПП, 1772-76) и найти (НХ и, особенно, СД и КНС, 1777-80) поэтический, точный, легкий, лаконичный народный язык, в чем ему нередко, по свидетельству келейника, помогало благодатное вдохновение свыше⁹⁶¹.

б) Теософские интересы и иоакимизм И. Арндта сдвигают его творчество в сторону секулярной культуры. Чаемая И. Арндтом, под влиянием Парацельса, «эпоха Ильи Художника»⁹⁶², в отличие аналогичной третьей эры Иоахима Флорского, была эрой не монахов, а царством элиты ученых: теософов, алхимиков, астрологов⁹⁶³. И хотя, по И. Арндту, указанные «мудрецы» должны обладать глубиной познания природы в Боге и через Бога, но традиционная христианская сотериология отступает у него на задний план. Христианство, в сущности, заменялось И. Арндтом и его единомышленниками (теософами, розенкрейцерами, вайгелианцами) на иное мировоззрение, в котором Бог мыслился не как трансцендентный личностный Творец, заботливый Отец, Спаситель и строгий Судья, а, в русле панентеизма, как *имманентная человеку и миру* Премудрость. Тем самым, И. Арндт «продвигает» тенденции Нового времени, веру в могущество человека с его разумом и наукой (характерную, особенно, для эпохи Просвещения), веру в прогресс имманентными человечеству и его истории силами (что нашло выражение и в протестантской «либеральной теологии» и вызвало противостояние со стороны К. Барта)⁹⁶⁴.

Свт. Тихон возвышается над указанным культурным сдвигом, обращая читателя к авторитету, святости и действенности Слова Божия, к любовному единению с братьями в Церкви, к ее Таинствам и Преданию, к усвоению плодов исторического Домостроительства спасения, к подражанию идеалу жизни Христа, живому личностному общению с Богом, к вхождению в вечность через причастие

⁹⁶⁰ Там же. С. 21.

⁹⁶¹ Записки о святителе Тихоне его келейников В. И. Чеботарева и Ивана Ефимова. С. 21.

⁹⁶² Gilly Carlos. Hermes oder Luther. 2007. S.186.

⁹⁶³ Murase Amadeo. Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600. S. 29.

⁹⁶⁴ Гренц С., Олсон, Р. Богословие и богословы XX века. С. 13-84.

имманентного Церкви действия трансцендентной Троицы. Все указанные реалии, не сводимые ни к индивиду, ни к человеческой природе, ни к человечеству в целом, определяют внутренний духовный рост индивида, путь человечества и его конечные судьбы. Трансцендентное становится имманентным, не теряя своей возвышенности, полноты, святости, вечности. Индивид мыслится свт. Тихоном как член Церкви и, одновременно, гражданин Отечества, как человек сердца и, одновременно, член общины; его духовность определяется Священной историей, но и прямым обращением к Богу и Его Откровению, и внутренним законом совести. Это сочетание в учении свт. Тихона *трансцендентного и имманентного, вечного и исторического, индивидуального и коллективного* по своей гармоничной сбалансированности, полноте осознания духовной жизни, несомненно, превосходит ограниченность Нового времени и предстает как истина, как вечное, католическое учение. При этом, «единое на потребу» (Лк 10:42), т.е. древнецерковная сотериология всегда является сутью учения Задонского святого. Свт. Тихон оказывается человеком божественным, небесным, католическим, евангельским, вселенским, носителем святоотеческой мудрости и целостности.

Учитывая все сказанное, мы можем яснее представить причины, по которым свт. Тихон Задонский обратился к сочинению немецкого автора.

а) В России XVIII в. не было *глубокого и краткого учения о духовной жизни для мирян на общедоступном языке*, кроме текста И. Арндта. Тексты Отцов Церкви были трудны для восприятия простолюдинов, т.к. либо имелись на высоком славянском языке (свт. Иоанн Златоуст, «Лествица», Четьи Миней), либо на древних языках («Макарий»), либо были слишком обширны (св. Златоуст), либо слишком трудны по смыслу (Макарий). На примере И. Арндта святитель учился писать *кратко, глубоко и доступно для всех*, во всем этом он постепенно И. Арндта значительно превзошел.

б) Святитель учился у И. Арндта делать *тремякратный акцент* на библейской и святоотеческой этике (христианство есть *дело, опыт и внутренняя жизнь*). Но и здесь святитель превзошел И. Арндта в живости и полноте этического учения.

в) Главное, святитель нашел именно у И. Арндта глубокую интуицию о полноценной реализации евангельского учения в жизни каждого человека. Но для немецких мистиков *весь опыт Церкви был лишь символом* внутреннего человека, святитель же, опираясь на эту интуицию и переосмысливая ее, отчетливее других Отцов Церкви, даже преп. Максима Исповедника, выражает мысль о реальности воплощения не только христологии, но и *всего Предания Церкви в жизни даже простолюдина*. Целостность личности святителя, его стремление реализовать *всю полноту Евангелия* в своей жизни совпала с указанным учением И. Арндта об осуществлении *полноты христианства* во внутреннем мире *каждого человека*. Но если немецкие мистики об этом лишь мечтали, то святитель реализовал это в своей хриstopодобной жизни.

Таким образом, свт. Тихон Задонский находит у И. Арндта искаженные, но в основе своей вполне святоотеческие⁹⁶⁵ и библейские идеи и развивает их до создания уникального вклада в христианскую традицию.

Обобщая все сказанное, мы получаем следующие *укрупненные выводы*.

1) Свт. Тихон Задонский познакомился с главным сочинением И. Арндта (BWC) в переводе Симеона Тодорского («Чтири книги о истинном христiянстве Юанна Арнда напечатаннii в Галѣ 1735 году») в начале 1764 г. Этот текст длительное время интенсивно использовался свт. Тихоном как материал для его сочинений на всех этапах их создания (например, «Плоть и дух» перерабатывается святителем в черновик «Об истинном христианстве», а

⁹⁶⁵ Выходя за рамки данного исследования, отметим, что преп. Максим Исповедник, развивая идеи свт. Григория Богослова, создает учение о том, что весь подвиг Христа, вся Евангельская история таинственно совершаются в христианине, что соединение с Богочеловеком сообщает индивиду все плоды искупления. См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 96-97, 131-133. Свт. Тихон приходит к сходной идее, изучая тексты И. Арндта, которого сближает с Отцами древней Восточной Церкви идея о том, что замысел Бога ставит человека в качестве центра мироздания как образ Божий, образ Логоса, поэтому в человеке должна быть осуществлена полнота бытия. В сущности, через наследие И. Арндта свт. Тихон воспринимает интуицию очень близкую к указанному библейскому и святоотеческому учению. Свт. Тихон вместе с И. Арндтом расширяет эту мысль: все Предание Церкви следует осуществлять, насколько возможно, в бытии каждого индивида, с другой стороны, святитель преодолевает спиритуализм И. Арндта: немецкий теософ, в сущности, не верит в Церковь, сводя церковное Предание к символу внутренней жизни индивида, а Задонский мыслитель верит и в Апостольскую Церковь, и в реальность оживотворения жизни каждого человека, насколько он может вместить, всеми основными элементами Предания этой Церкви.

последний – в беловую версию, и на каждом новом этапе работы святитель заимствует все больше выражений, образов, мыслей из сочинения И. Арндта). В сочинении свт. Тихона «Об истинном христианстве» присутствует более 1500 реминисценций ВВС, этот материал из ВВС свт. Тихон соединил с учением ряда иных источников, в первую очередь, свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, Макариевского корпуса, русских богословов свт. Петра (Могилы), митр. Платона (Левшина) и архиеп. Феофана (Прокоповича). В более поздних своих произведениях («Письма келейные», «Письма посланные», «Наставление христианское», «Краткие нравоучительные слова», «Сокровище духовное, от мира собираемое») свт. Тихон, приобретший значительный духовный и писательский опыт, достигает творческой самостоятельности, это выражается в малом цитировании им источников и цитировании, в частности И. Арндта, не по книге, а по памяти. Арндтовские выражения не исчезают, но настолько растворяются в опыте святителя и его святоотеческом мышлении, что поздние сочинения Задонского святого по емкости, лаконичности, меткости выражений иногда напоминают древнюю монашескую письменность: «Лествицу», несомненно свт. Тихону знакомую, и изречения Отцов-подвижников, известные святителю, по крайней мере, из жития преп. Арсения Великого. В поздних текстах святитель вырабатывает также достаточно легкий русский язык и удобные для домашнего чтения христиан литературные жанры, соответствующие создаваемому им мистико-аскетическому учению, доступному для христиан всех сословий.

2) В основе учения И. Арндта лежало мировоззрение В. Вайгеля, дополняемое теософским учением об универсальной вечной мудрости. Этот антилютеранский «стержень» И. Арндт в целях «конспирации» искусно переплетает с квазилютеранской терминологией и общехристианскими понятиями, восходящими к учению древней Церкви. Так учение ВВС, внутренне стройное, оказывается поливалентным (противоречивым, размытым) и полиморфным (допускающим различные интерпретации: православную, католическую, лютеранскую, теософскую). Задонский святой не воспринимает

теософскую смысловую «магистраль» учения И. Арндта (внешнее Слово – воплощенное Слово – внутреннее Слово – всеохватное Слово), но кладет в основу своего главного произведения «Об истинном христианстве» альтернативную «линию», имеющуюся в учении самого И. Арндта как дополнительная схема (богопознание – познание греха и покаяние – жизнь во Христе) и допускающую православную интерпретацию: познание из Слова Божия истины бытия Божия, Его свойств и действий, явленных в Домостроительстве нашего спасения, ведет человека к истинному самопознанию, сознанию своей греховности, подвигу покаяния, жизни в дарах Крещения, во взаимодействии с братьями в Церкви, и возводит спасаемого Духом Святым к внутреннему соединению со Христом уже в земной жизни, к явлению в христианине многочисленных плодов веры, особенно, добродетелей любви и милосердия и, в итоге, к вечному соединению с Богом в эсхатоне. Темы и материал четырех книг сочинения И. Арндта святитель Тихон перераспределяет в соответствии с избранной схемой.

3) Свт. Тихон не ведет полемику с И. Арндтом, не подражает немецкому автору, но принимает его заботу о насаждении и укреплении в христианах глубокой, содержательной, деятельной, внутренней духовной жизни и дает самостоятельную, творческую православную интерпретацию его учения. Это интерпретация проясняющая, уравнивающая, дополняющая, ликвидирующая внутренние разрывы, очищающая, избирательная, обогащающая, глубоко народная, *радикально трансформирующая* концепцию И. Арндта на основе святоотеческого Предания (в основном, учения свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого и Макариевского корпуса). Элементов западной мысли и опыта свт. Тихон, в сущности, не воспринимает. Трансформация свт. Тихоном учения ВВС осуществляется следующим образом: а) радикально трансформируется стержень учения И. Арндта (интраверсионная западная мистика заменяется на экстраверсионную крещальную в русле учения макариевского корпуса и древнецерковной традиции); б) в связи с этим вводится обширное учение о взаимодействии христиан в Церкви и путь покаяния рассматривается как переход от индивидуализма греха к единству с ближними в Церкви и через Церковь с

трансцендентным Богом; в) важнейшие понятия И. Арндта «внутреннее Слово», «мудрость», «образ Божий в человеке», «покаяние», «новое рождение», «пример жизни Христа», «вера» интерпретируются строго в православном русле; г) вместо арндтовского сведения исторического Домостроительства спасения к символу духовной жизни индивида оно рассматривается как его реальная основа; д) этика, аскетика и мистика, при сохранении августинианского акцента на греховности человека и приоритете благодати, развиваются в русле учения восточных Отцов о синергии Бога и человека и не содержат специфических элементов западного опыта. е) «Книга мироздания» в практике молитвенного размышления становится развернутым комментарием к Писанию по методологии притчей Псевдо-Макария с включением элементов естественной теологии и образов И. Арндта.

4) Духовный опыт свт. Тихона представляется соответствующим традиции восточного монашества (Макариевского корпуса, «Лествицы», древних патериков). Таулеровская логология И. Арндта, его мистика явления «внутреннего Слова» в «основании души», мистика «темной ночи души» и «божественного мрака», лежащие в русле панентеизма и авиценнизированного августинизма, заменяются в текстах и опыте свт. Тихона на макариевскую пневматологию и мистику Божественного Света как органичную часть теистического древнецерковного учения о Домостроительстве Пресвятой Троицы и о Таинстве Крещения, основанном на этом Домостроительстве.

5) Вайгелианское учение И. Арндта о «внутреннем Слове» в учении свт. Тихона преобразуется до неузнаваемости, согласно свт. Тихону, слово Священного Писания столь глубоко может быть усвоено умом и сердцем человека в активной молитве и размышлении, что становится в тишине уединения при содействии Святого Духа реальной самодвижной беседой Бога с человеком, с сохранением библейской семантики и образности в этой мистической встрече; на уровне же intersubjectном Слово Божие созидает Церковь, становясь содержанием словесного общения христиан между собой, а также являя идеал жизни Христа для всеобщего подражания и взаимного научения христианами друг друга.

б) Свт. Тихон, вне всяких сомнений, воспринимает и расширяет метод И. Арндта: жизнь верующего человека должна быть практическим осуществлением содержания Священного Писания и Катехизиса (Декалога, Символа веры). Святитель расширяет эту идею: все богатство Предания Церкви (смыслы Писания, история спасения человечества, догматы, Таинства церковные, учение о молитве и литургическое предание, этика, аскетика, мистика, учение о проповеди и пастырстве, взаимодействие христиан в церковном единстве) в той или иной форме должно быть воплощено в жизни каждого христианина, даже простолюдина. Этот вектор, намеченный в его творчестве, стал вкладом в церковное Предание. Но если И. Арндт в русле спиритуализма рассматривает Писание и Катехизис лишь как символы внутренней жизни человека, то свт. Тихон преодолевает этот спиритуализм и стремится реально воплотить опыт Церкви в жизни христианина.

7) Свт. Тихон заинтересовался сочинением И. Арндта и использовал его по следующим причинам: а) в России XVIII в. не было *глубокого и краткого учения о духовной жизни для мирян на общедоступном языке*, кроме текста И. Арндта; б) И. Арндт делал *тремякратный акцент* на, в сущности, библейской и святоотеческой этике: христианство есть *дело, опыт и внутренняя жизнь*, что было врачевством для формализма эпохи; в) И. Арндт настаивал на воплощении полноты христианства в каждом человеке, что *совпало с целостностью личности свт. Тихона*, стремившегося на практике многогранно осуществлять Евангельское учение.

8) И. Арндт глубоко интегрирован в тенденции Нового времени и «продвигает» их, это индивидуализм, эмпиризм, практицизм, секуляризм, стремление индивида к самодостаточности и опоре на свой разум. Свт. Тихон, живя в Новое время, будучи интегрированным в его «боль», оказывается выше его ограниченности, не только являя пример святого (обоженного) человека, при жизни вошедшего в вечность, но и предлагая сбалансированное богословское учение, преодолевающее, в частности, индивидуализм Нового времени на основе следующей идеи: путь к индивидуальной полноте бытия лежит через приобщение

к Церкви, к ее опыту и ее единству. Он стоит выше эпохи в силу своей обращенности к вечному бытию и абсолютной истине (трансцендентному Богу, авторитету Писания, эсхатологии) и в силу сбалансированности в его учении трансцендентного и имманентного, вечности и истории, индивидуального и общинного.

Таким образом, гипотеза исследования подтверждена и уточнена (спиритуализм И. Арндта подсказал свт. Тихону создать не просто аскетику «для всех», а интенцию осуществить все христианство в каждом индивиде, раскрыть для каждого возможность полноценной жизни во Христе). В перспективе следует детально изучить рецепцию свт. Тихоном каждого из его источников, особенно Писания, творений Отцов Церкви и латинских лекций, слушанных им в Новгородской семинарии; создать целостную историю творчества свт. Тихона (для этого требуется датировать КНС и детально проследить эволюцию каждой линии богословия святителя); глубже изучить контекст его творчества (в частности, аудиторию, к которой он обращался в проповедях и сочинениях); детально изучить влияние свт. Тихона на позднейших церковных авторов в русле создания церковной аскетики (практической сотериологии) для каждого верующего. Для всех указанных направлений исследования предлагаемая работа, мы надеемся, дает опорные точки.

Встреча же свт. Тихона с западной мыслью и опытом, как показало исследование, не привело к восприятию русским святым западного мышления или практики, он воспринял из западной традиции только элементы, восходящие к святоотеческой традиции, и сплавил их в целостное церковное мировоззрение в опыте подлинного богообщения, в личном примере хриstopодобного человека, дав таким образом подлинно святоотеческий ответ на запросы времени.

Список сокращений

Сочинения И. Арндта:

BWC – Vier **B**ücher vom **w**ahren **C**hristentum

BWC 1 (1605) – 1-е издание BWC (1605).

BWC 1 (1606/1), BWC 1 (1606/2) – 2-е и 3-е издания BWC 1 (1606).

BWC 1 (1607) – 4-е издание BWC (1607).

BWC (T) или T – перевод BWC С. Тодорского (1735).

Сочинения свт. Тихона:

ПСС – Творения свт. Тихона Задонского в 5 т., 1889 (Полное собрание сочинений).

ИХ – О истинном христианстве.

ИХ 1785 – 1-е издание ИХ 1785 г.

ПД – Плоть и дух.

КУ – Краткое увещание, что всякому христианину от младенчества до смерти всегда в памяти содержать должно.

ПК – Письма келейные.

ПП – Письма посланные.

В – О вере.

НХ – Наставление христианское.

КНС – Краткие нравоучительные слова.

СД – Сокровище духовное от мира собираемое.

ЕУ – Об истине евангельского учения.

Иные сокращения

ДР – Духовный регламент.

Исповедание – Петр (Могила), свт. Православное исповедание веры католическия и апостольския Церкви Восточныя (1769).

PG – Migne J.-P. Patrologias cursus completes. Series graeca.

PL – Migne J.-P. Patrologias cursus completes. Series latina.

WA – Luther M. Weimarer Ausgabe.

Список источников и литературы

Сочинения И. Арндта:

1. Arndt, Johann. Von wahrem Christenthumb: die Urausgabe des ersten Buches (1605). Kritisch herausgegeben und mit Bemerkungen versehen von Johann Anselm Steiger. Hildesheim: Zürich: New York, Georg Olms Verlag, 2005. 414 s.
2. Arndt, Johann. Vier Bücher von wahrem Christenthumb / heilsamer Busse / hertzlicher Rewe vnd Leid vber die Sünde vnd wahrem Glauben: auch heiligem Leben vnd Wandel der rechten wahren Christen. Gedruckt zu Magdeburg durch Joachim Böel / In verlegung Johan Francken. Im Jahr 1610. URL: http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/arndt_christentum01_1610 (17.08.20).
3. Arndt, Johann. Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein. Bielefeld: Johannis, 1996. 624 s.
4. Johann Arnds gesammlete Kleine Schrifften, in: Johann Arnds Geistreiche Schrifften und Wercke, hg. v. Johann Jacob Rambach, Bd. III, Leipzig / Görlitz 1736. 601 s.
5. Чтири книги о истинном християнстве Иоанна Арнда напечатаннии в Галѣ 1735 году [пер. Симеона Тодорского]. 1424 с.
6. Арндт Иоганн. Об истинном христианстве. Сочинение Иоанна Арндта в четырех частях. СПб., Издат-во Сойкина, 1906. 556 с.
7. Арндт Иоганн. Об истинном христианстве / Пер. с нем. под редакцией игумена Петра (Мещеринова). М.: Эксмо, 2016. 1008 с.

Сочинения свт. Тихона Задонского

8. Тихон Задонский, святитель. Рукописи сочинений. НИОР РГБ Ф. 609.
9. Тихон Задонский, святитель. Рукопись сочинений «Плоть и дух» и двух малых. ОР РНБ Ф.359 /Колобов/ № 285.
10. Тихон Задонский, святитель. О истинном христианстве (черновик отрывка 8-й статьи 2-й книги). НИОР РГБ Ф.317 /44/№ 50.

11. Тихон Задонский, святитель. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т. М., В синодальной типографии, 1889.
12. Тихон Задонский, святитель. О истинном христианстве. СПб., Печатано у Шнора, 1785. В 5 т.
13. Тихон Задонский, святитель. Остальные сочинения преосвященного Тихона бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского, а потом Воронежского и Елецкого. СПб., Печатано в императорской типографии иждивением И. Глазунова, 1799. 336 с.
14. Тихон Задонский, святитель. Глава о украшении суетном. Странник. Духовный учено-литературный журнал, издаваемый священником, М.Б. Василием Гречулевым. СПб., 1861., Август. Отдел 2. С. 43-50.
15. Тихон Задонский, святитель. Инструкция Новгородской духовной семинарии // Николай (Павлык), иеромонах. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. Издание второе, исправленное и дополненное. М.: «Русский Хронографъ», 2011. С. 274-281.
16. Прилежаев Е. И. Одна из неизданных проповедей свт. Тихона Задонского. Христианское чтение. 1878. № 9-10. С. 413-422.

Источники святоотеческой традиции

17. Василий Великий, свт. Творения. В 2-х т. М.: Сибирская благовонница, 2008.
18. Григорий Палама, святитель. Речения. Рукопись. ОР РНБ Ф. 522. Ед. 3.
19. Диадок Фотикийский. Слово аскетическое // Попов К. Блаженный Диадок (V века), епископ Фотики Древняго Эпира и его Творения. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1903. С. 19-526.
20. Диадок блаженный, епископ Фотики. Подвижническое слово // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. III, С. 8-74.
21. Древний патерик, изложенный по главам. Пер. с греческого. Изд 3-е Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М., 1899. 232 с.
22. Зосима Верховский, преп. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 552 с.

23. Игнатий Брянчанинов, святитель. Приношение современному монашеству. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова в 7 т. М.: Паломник, 2003. Т. V. 720 с.
24. Иларион (Троицкий В. А.), священномученик. Вопрос о Церкви в полемике блаж. Августина против донатистов // Богословский вестник, 1912. Т. 3. № 10. С. 297-327.
25. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Приложение к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение». СПб., Издание СПб. Духовной Академии, 1895-1906.
26. Иоанн Лествичник, преподобный. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Пятое издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1898. 276 с.
27. Иосиф Исихаст, старец. Полное собрание творений / Перевод с греческого и примечания архимандрита Симеона (Гагатика). М.: Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2016. 496 с.
28. Иустин (Попович), преподобный. Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. 544 с.
29. Иустин Философ и Мученик, св. Творения. Репринт. Сочинения св. Иустина Философа и Мученика. Перевод прот. П. Преображенского. М, 1892. М.: Паломник: Благовест, 1995. 488 с. (Библиотека отцов и учителей Церкви, Т. 1).
30. Макарий Великий, преп [Псевдо-Макарий]. Духовные беседы, послания и слова. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. 400 с.
31. Петр (Могила), святитель. Православное исповедание веры католическия и апостольския Церкви Восточныя для младых детей краткими примечаниями изъясненное большаго Успенскаго собора ключарем иереем Петром

Алексиевым. Печатано при Императорском Московском Университете 1769 г. 162 с.

32. Роман Медведь, преподобноисповедник. Письма // Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним: В 7 кн. Тверь: Булат, 1992-2005. Т. 4. С. 333-361.
33. Тертуллиан. О молитве // Избранные сочинения: Пер. с лат. /Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. С. 294-306.
34. Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. М.: Отчий дом, 2009. 408 с.
35. Филарет (Гумилевский), свт. Православное догматическое богословие. Часть 2-я. Чернигов: В типографии Ильинского скита, 1865. 528 с.
36. Augustinus Aurelius S. Enarrationes in Psalmos. In Psalmum XXX // PL. T. 36. Col. 226-256.
37. Augustinus Aurelius S. De baptismo contra donatistas libri septem // PL. T. 43. Col. 107-244.
38. Augustinus Aurelius S. Contra litteras Petiliani libri tres // PL. T. 43. Col. 245-390.
39. Augustinus Aurelius S. Epistola ad Catholicos contra Donatistas, vulgo de Unitate Ecclesiae liber unus // PL. T. 43. Col. 391-446.
40. Βασίλειος ὁ Μέγας. Ὁμίλια ῥηθεῖσα ἐν Λακίζοις // PG. 31. Col. 1437-1458.
41. Macarii Aegyptii S. P. N. Homiliae spiritualis // PG. T. 34. Col. 449-822.

Дополнительные источники

42. Автограф преподобного Серафима Саровского / подготовка публикации: Гуличкина Г. // Журнал Московской Патриархии. М.: 1991. №12. С. 49.
43. Анджела из Фолиньо. Откровения блаженной Анджелы // История субъективности: Средневековая Европа / Сост. Ю. П. Зарецкий. (Приложение к журналу «Средние века»). М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 387-486.

44. Вайгель Валентин. Избранные произведения. Предисловие и перевод игумена Петра (Мещеринова). М.: Центр книги Рудомино, 2016. 320 с.
45. Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15 т. СПб.: «НАУКА», 1996. Т. 15. Письма. 862 с.
46. Духовный Регламент. М, 1818. 256 с.
47. Евгений (Болховитинов), архиеп. Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, Епископа Воронежского и Елецкого, собранное для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного. Издание второе, вновь пересмотренное, исправленное и умноженное. М., 1820. 120 с.
48. Евфимий Болховитинов, прот. Полное описание жизни Преосвященного Тихона, бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского и Викария Новгородского, а потом Епископа Воронежского и Елецкого, собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей с некоторыми историческими сведениями касающимися до Новгородской и Воронежской иерархий, изданное особенно для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного В.С.П.П. Е. Болховитиновым. СПб., 1796. 78 с.
49. Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. Сост. иеромонах Диомид (Кузьмин); Лит. ред. А. П. Власюк. М.: Наследие Православного Востока, 2010. 192 с.
50. Иоасаф (Миткевич), иеромонах. Новгород. Лекции по богословию. Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Ф. 36. Д. 4; Ф 640. Д. 2; 13; 21.
51. Иосиф (Ямницкий), иеромонах. Новгород. Лекции по риторике, философии, богословию. ОР РНБ, Ф. 522. Д. 36-38.
52. Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Издание электронное, исправленное. Фонд «Лютеранское Наследие». 1998-2000. URL: http://www.lhf.ru/pdf/BOFC6_1.pdf (дата обращения 09.06.20).

53. Олейников Т. Святитель Тихон в Воронеже // Воронежская старина. Выпуск 14. Воронеж, Издание Воронежского Церковного Историко-Археологического комитета, 1915-196. С. 3-88.
54. Платон (Левшин), иеромонах. Православное учение, или сокращенная христианская богословия, для употребления Его Императорского Высочества, Пресветлейшаго Всероссийскаго Наследника, Благовернаго Государя, Цесаревича и Великаго Князя Павла Петровича, сочиненная Его Императорскаго Высочества учителем иеромонахом Платоном, 1765 г. В Санктпетербурге при Императорской Академии Наук. 173 с.
55. Пуфендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному: Русский перевод 1726 г. / Лингвистическое издание, словоуказатель, комментарии подг. В. М. Круглов: в 2-х т. Т. I. [Текст перевода]. СПб.: Нестор-История, 2011. 214 с.
56. Таулер И. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера / Пер., вступит. статья И. М. Прохоровой. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 288 с.
57. Тимофей (Самбикин), игумен. Краткое описание жизни преосвященнаго Тихона перваго епископа Воронежскаго и Елецкаго // Три книги сочинения преосвященнаго Тихона I, епископа Воронежскаго и Елецкаго. СПб., Синод. тип, 1794. С. 1-21 (первая книга конволюта).
58. Казанский П.С. Жизнь почившего в Задонске Тихона, епископа Воронежскаго и Елецкаго. СПб.: Типография Главнаго Штата Военно-Учебных Заведений, 1861. 214 с.
59. Казанский П.С. Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежскаго, всея России чудотворца. СПб.: Типография департамента уделов, 1862. 222 с.
60. Казанский П.С. Труды свт. Тихона 1-го по управлению Воронежскою паствою // Прибавление к твор. св. Отцев. 1862 г. Ч.21, Кн. 2, С. 181-223.
61. Лебедев А. А., свящ. Святитель Тихон Задонский и всея России чудотворец (его жизнь, писания и прославление). СПб.: Типография дух. журнала «Странник», 1865. 332 с.

62. Русский биографический словарь А. А. Половцова. Тихон (Малинин). Т. 20 (1912), С. 580-581.
63. Сергиевский Н. Ф., свящ. Святитель Тихон, епископ Воронежский и Задонский и всея России чудотворец (его жизнь и подвиги, чудеса, прославление по смерти и творения). М.: Типография И.Д. Сытина, 1898. 216 с.
64. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. С иллюстрациями. Под ред. А. П. Лопухина. Т. I. Пятокнижие Моисеево. Петербург. Бесплатное приложение к журналу «Странник» за 1904 год. 1904. 672 с.
65. Хуан де ла Крус. Тёмная Ночь / Перевод с испанского Ларисы Винаровой. М.: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2006. 160 с.
66. Феофан (Соколов), архим. Записки о. Феофана, архимандрита Кирилло-Новоезерского монастыря, бывшего келейника преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и С.-Петербургского. «Странник», 1862 г., февраль. URL: <http://kanonizacia.cerkov.ru/zapiski-o-feofana-archimandrita-kirillo-novoezerskogo-monastyrua/> (дата обращения 25.03.20).
67. Феофан Прокопович, архиепископ. Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с Иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом законном иге пространно предлагается // Феофан Прокопович, архиеп. Богословские сочинения из полного собрания трудов. Часть IV. СПб., 1774. С. 83-242.
68. Феофан Прокопович, архиепископ. Краткое православное христианское учение о благодатном человека грешнаго чрез Иисуса Христа оправдании, сочиненное в 1716 году // Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук четыре сочинения. Москва, 1773. С. 165-230.
69. Феофан Прокопович, архиеп. Первое учение отроком. Римник, 1734. URL: <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/128> (22.12.17).

70. Феофан Прокопович, архиепископ. *Christiana orthodoxa theologia*. Главы 1-5. Перевод иером. Феодора (Юлаева). СПб.: Аксион эстин, 2011. 32 с.
71. Холл Джозеф. Иосифа Галла, епископа оксфордского, внезапныя размышления, произведенныя вдруг при воззрении на какую нибудь вещь. Перевод с латинскаго. М.: В Типографии Компании Типографической, 1786. 206 с.
72. Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: «Наука», 1995. 480 с.
73. Luther M. Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen und lerer tzu beruffen, eyn und abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrift // *Predigten und Schriften 1523*. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 11. S. 401-416.
74. Luther M. Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken. 27 August 1525 // *Predigten über das 2. Buch Mose*. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 16. S. 363-393.
75. Luther M. Predigt am Tage der Beschneidung, nachmittags. 1. Januar 1532 // *Predigten des Jahres 1532*. Weimarer Ausgabe (WA). Bd. 36. S. 8-23.
76. Procopovic F. *Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae*. Vol. I. T. 1–4. Leipzig, 1792-1793.

Диссертации

77. Агапит (Юрков), иеромонах. Преподобный Феодор Санаксарский как самобытный возродитель русского Монастырского старчества второй половины XVIII века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Sanaksarskij/prepodobnyj-feodor-sanaksarskij-kak-samobytnyj-vozdritel-russkogo-monastyrskogo-starchestva-vtoroj-poloviny-18-veka/ (21.08.2020). PDF-версия. 262 с.
78. Видов, С. В. Философско-педагогические идеи святителя Тихона Задонского в контексте современных проблем духовно-нравственного воспитания: диссертация на соискание ученой степени кандидата

педагогических наук. Рязань: Рязанский гос. университет имени С. А. Есенина, 2007. 180 с.

79. Дунаев А. Г. Наследие Мелитона Сардского в контексте раннехристианской и византийской культуры: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, РАН Институт всеобщей истории, 2000. 558 с.
80. Дырдин А. А. Русская философская проза после 1917 года: А. П. Платонов, М. М. Пришвин, Л. М. Леонов (символика мысли): диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Ульяновск, 2001. 408 с.
81. Иванов Александр Викторович, священник. Педагогическая система святителя Тихона Задонского: диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. Елец, 2000. 134 с.
82. Иоанн (Маслов), архимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: «Самшит», 1995. 512 с.
83. Исаков А. А. Философские идеи нестяжательства и «ученого монашества» второй половины XVIII века: единство и своеобразие: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Нижний Новгород: Нижегородский гос. пед. университет, 2009. 200 с.
84. Коледич Е. Н. Православная традиция в поэтике дидактического сочинения Тихона Задонского «Сокровище духовное»: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Екатеринбург: Уральский федеральный университет имени Б. Н. Ельцина, 2013. 184 с.
85. Корякин С. С. Традиционная протестантская теория искупления и ее внутриконфессиональная критика: диссертация на соискание ученой степени кандидата Философских наук. М.: ФГБУН Институт философии Российской академии наук, 2017. 236 с.
86. Маслов, Н. В. Православное воспитание как явление русской педагогической культуры. На материале трудов схииерархмандрита Иоанна

- (Маслова). Диссертация на соискание ученой степени доктора педагогических наук. М., 2006. 502 с.
87. Рыкова К. А. Проблема творчества в этико-эстетических воззрениях Ф. М. Достоевского: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2002. 246 с.
88. Рябов А. А. Проблема преобразования жизни в истории культуры России XVII века: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Великий Новгород: Новгородский гос. университет имени Ярослава Мудрого, 2006. 158 с.
89. Салоников, Н. В. Библиотека Новгородской духовной семинарии: состав и история формирования: диссертация на соискание ученой степени кандидата ист. наук: Великий Новгород, 2004. 190 с.
90. Суториус К. В. Источники по истории преподавания православного латиноязычного богословия в России в первой половине XVIII века. Диссертация. СПб.: Гос. музей истории религии, 2008. 218 с.
91. Хондзинский П., прот. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. М., 2017. 296 с.
92. Челбаева. Т. «Русские книги» из Галле в дискурсе формирования русского литературного языка нового типа. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.) vorgelegt der Philosophischen Fakultät II Institut für Slavistik und Sprechwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 2015.
93. Murase Amadeo. Paracelsismus und Chiliasmus im deutschsprachigen Raum um 1600. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, 2013. 302 s.
94. Schwager, H-J. Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen Lebens der Gläubigen. Dissertation. Münster, 1961. 178 s.

Литература

95. Аверинцев С. С. Образ Иисуса Христа в православной традиции // Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Связь времен. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 150-168.
96. [Амвросий (Ключарев А.И.), архиеп]. Преосвященный Тихон I, епископ Воронежский и Елецкий. М.: Типография А. Семена, 1844. 141 с.
97. Бер, И., иерей. Становление христианского богословия: путь к Никее. Тверь: Герменевтика, 2006. 240 с.
98. Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст / Отв. редактор М. Л. Кисилиер. СПб.: Наука, 2014. 674 с.
99. Вдовина Г. В. Естественная теология в классической схоластике // Православная энциклопедия. Т. XVIII. С. 696-716.
100. Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Р.-н/Д., 1916. Т. 1. 688 с.
101. Виноградова Т. В. Вебстер Ч. Парацельс, парацельсизм и секуляризация мировоззрения // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 8: Науковедение. Реферативный Журнал. Издательство: Институт научной информации по общественным наукам РАН (Москва). 2003, №2. С.93-99.
102. Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Воспитательный аспект сочинений Тихона Задонского и современное образование // Общество: социология, психология, педагогика. 2017, №5. С. 100-105.
103. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. «Духовный регламент» в творчестве свт. Тихона Задонского и становление русского языка // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. 2019. №1. С. 42-46.
104. Гавриил (Мельников Д. В.), иеромонах. Забытые рукописи Св. Тихона Задонского (к истории вновь обретенного рукописного фонда) // Христианское чтение. 2017, №3. С. 39-55.

105. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Иоганн Арндт в Анхальте (1581-1590 гг.) – мировоззренческий поиск // Общество: философия, история, культура. 2018. № 11 (55). С. 68-73.
106. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Иоганн Арндт в Брауншвайге (1599–1608): пансофия как истинное христианство // Общество: философия, история, культура. 2019. № 5, С. 41-46.
107. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Иоганн Арндт в Кведлинбурге (1590-1599): обретение мистики // Общество: философия, история, культура. 2019. № 3. С. 43-48.
108. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Иоганн Арндт и черновики святителя Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. 2018. №2. С. 35-38.
109. Гавриил (Мельников), иеромонах. Некоторые источники идей Св. Тихона Задонского // Материалы XIII Международного форума "Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения" Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского. 2018. С.8-9.
110. Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Образ Бога и образ сатаны в человеке согласно текстам Св. Тихона Задонского и Иоганна Арндта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2017. Т. 18, выпуск 2. С. 69-82.
111. Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Педагогика святителя Тихона Задонского – сотериологический и онтологический подход // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2018. Т. 19, вып. 4. С. 20-25.
112. Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. «Плоть и дух» и ранние произведения Св. Тихона Задонского как основа для его сочинения «Об истинном христианстве» // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 38-50.
113. Гавриил (Мельников), иеромонах. Православный образ жизни как образ Христа в человеке (по свт. Тихону и И. Арндту) // Размышляя о

- скрепах (православный подход): монография / под общ. ред. С. Г. Зубановой. М.: Научно-издательский центр «ИНФРА-М», 2018. 328 с.
114. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Ранние произведения Св. Тихона Задонского и эволюция его взглядов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2018. Т. 19, выпуск 1. С. 63-72.
115. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Рукописные архивные тексты религиозного просветителя XVIII в. епископа Тихона Задонского. // Общество: философия, история, культура, 2017. № 6. С. 98-103.
116. Гавриил (Мельников), иеромонах. Сочинение Иоганна Арндта как настольная книга святителя Тихона Задонского // Материалы XXVIII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, 2018. С. 121-125.
117. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Становление христианского мировоззрения религиозного писателя И. Арндта (студенческий период) // Общество: философия, история, культура. 2018. № 9 (53). С. 39-46.
118. Гавриил (Мельников Д.В.), иеромонах. Тайны черновики Св. Тихона Задонского // Вестник Воронежского государственного университета: Филология, журналистика. 2017, №2. С. 47-52.
119. Гавриил (Мельников Д.В.) иеромонах. Тверские уроки святителя Тихона Задонского // Общество: философия, история, культура. 2018. №4. С. 60-65.
120. Ганина Н. А. «Струящийся свет Божества» Мехтильды Магдебургской в духовном и региональном контексте эпохи // Мехтильда Магдебургская. Струящийся свет Божества. Перевод и исследования. / Автор-составитель Н. А. Ганина, пер. со ср.-верх. -нем., комм. Н. А. Ганиной. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2014. 424 с.
121. Гобри. И. Лютер / Пред. А. П. Левандовского. Пер с фр. Е. В. Головиной. М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2000. 513 с. (Жизнь замечат. людей. Вып. 786).
122. Гренц С., Олсон, Р. Богословие и богословы XX века. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 520 с.

123. Гурвич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1915. 112 с.
124. Дзоффоли. С. Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 5 (61). С. 27–37.
125. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. 220 с.
126. Жгун М. А. Жгун П. Б. Паисий (Величковский) // Православная энциклопедия. Т. LIV. С. 204-213.
127. Жильсон, Э. Дух средневековой философии. / Пер. с французского Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
128. Жильсон. Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века: Пер. с фр. / Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.
129. Желтов Михаил, диакон. Евхаристия в ранней Церкви // Православная энциклопедия. Т. XVII. С. 545-567.
130. Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная энциклопедия. Т. XII. С. 265-283.
131. Зелепугин Ф. Н. Нравственность, раскрываемая по руководству творений святителя Тихона Задонского. Астрахань: тип. В.Л. Егорова, 1900. 100 с.
132. Знаменский, П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881. 806 с.
133. Иларион (Алфеев), епископ. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. Изд. 3-е, испр. и дополн. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. 592 с.

134. Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Изд. 4-е, испр. и доп. СПб.: Издат-во Олега Абышко, 2008. 448 с.
135. Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 3-е, испр. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. 448 с.
136. Исаев С. А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. СПб.: «Светоч», 2000. 48 с.
137. Исаев С. А., Д. В. С. Лютеранство // Православная энциклопедия. Т. XLII. С. 157-185.
138. Исаев С. А. Лютеранство в XVII-XIX вв. // Православная энциклопедия. Т. XLII. С. 185-188.
139. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сост. Алексей Бодров. 2-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 10-35.
140. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Православный путь / Пер. с англ. А. Красильщикова. СПб.: Алетейя, 2005. 192 с.
141. Каллист (Уэр), митр. Православная Церковь / Пер. с англ. М.: Издательство ББИ, 2012. 376 с.
142. Касаткин А. С. Св. Тихон как проповедник. Издание 2-е. СПб.: Типо-Литография П.И. Шмидта, 1889. 80 с.
143. Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. Издание 2-е. Париж: YMCA-PRESS, 1992. 370 с.
144. Катанский А. Учение о благодати Божией древних св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. СПб., 1902. 330 с.
145. Керккеинен В-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сост. Алексей Бодров. 2-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 85-115.

146. Кислова Е. И. Проповедь Симона Тодорского «Божие особое благословение» и бракосочетание Петра Федоровича и Екатерины Алексеевны // Литературная культура России XVIII века. Вып. 3. СПб., 2009. С.115-138.
147. Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. РАН, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2011. 155 с.
148. Кочетов Д. Б. Ефрем (Коротков) // Православная энциклопедия. Т. XIX. С. 62-64.
149. Кратиров П. Святитель Задонский Тихон как пастырь и пастыреучитель. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1897. 82 с.
150. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев: Общ-во любителей православной литературы. Издат-во имени свт. Льва, папы Римского. 2004. 504 с.
151. Маграт, А. Богословская мысль Реформации. Одесса: Одесская Библейская Школа «Богомыслие», 1994. 316 с.
152. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2006. 676 с.
153. Мальцева С. А. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта (3) / Пер. и ред. С. А. Мальцевой. СПб.: Пневма, 2004. 880 с.
154. Маркелл Каракалльский, монах. Духовный опыт старца Иосифа Исихаста / Пер. с греч. А. Крюкова. СТСЛ, 2010. 208 с.
155. Мельников Е., свящ. Историография работ, посвященных исследованию богословия святителя Тихона Задонского // Христианское чтение. 2018. №3. С. 73-85.
156. Михайлов П. Б. Учение свт. Иоанна Златоуста о Таинстве Евхаристии // Православное учение о церковных Таинствах. V Международная

- Богословская Конференция Русской Православной Церкви. Москва, 13-16 ноября 2007 г. М., 2009. Т. II. С. 40-49.
157. Михайлов П. Б. Учение свт. Иоанна Златоуста о Евхаристии // Православная энциклопедия. Т. XVII. С. 570-573.
158. Николай (Павлык), иеромонах. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. М.: Русский хронограф, 2013 г. 368 с.
159. Пагель В. Парацельс. Введение в философскую медицину Эпохи Возрождения (Pagel W. Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance. 2-nd, revised, edition. Basel: New York: Karger, 1982) / Пер. с англ. G. Z. Киев, 2016-2017. 260 с.
160. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. I: Возникновение католической традиции (100-600). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. 376 с.
161. Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер. с нем. (Серия «Современная библеистика»). М.: Издательство ББИ, 2012. xvi + 798 с.
162. Пономарев П. П. Священное предание как источник христианского ведения. Учение о Св. Предании в древней, преимущественно Восточной, Церкви. Казань, 1908. 592 с.
163. Попов М. С. Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912. 592 с.
164. Попов Тихон, священник. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916. 416 с.
165. Правдолюбов Сергей, прот., Никифорова А. Ю., Лосева О. В., Романенко Е. В. Андрей, архиеп. Критский // Православная энциклопедия. Т. II. С. 352-354.
166. Пяткунас Д. Богослужение в лютеранстве // Лютеранство. Православная энциклопедия. М., 2016. Т. XLII. С. 192-199.
167. Резвых. П. В. Вейгель, Валентин // Православная энциклопедия. Т. VII. С. 371-373.

168. Родионов О. А. Славянское «Добролюбие» // Православная энциклопедия. Т. XV, С. 502-505.
169. Сагарада Н. И. Лекции по патрологии. I-IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 796 с.
170. Секретарь Л. А. Новгородская духовная семинария. История в лицах. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2014. С. 20-21.
171. Селезнёв Н. Н., Брок С. Ефрем Сирийский. Богословие // Православная энциклопедия. М.: 2008. Т. XIX. С. 100-105.
172. Сидоров А.И. Стремление к святости – необходимое условие решения проблем. Интервью. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/professor-a-i-sidorov-stremlenie-k-svjatosti-neobhodimoe-uslovie-reshenija-problem/ (12.03.20).
173. Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле духовно-нравственного совершенствования // Богословские труды, 33. М.: РПЦ, Издательство Московской Патриархии, 1997. С. 5-62.
174. Смирнов Д. В. Богословие Крещения в период высокой схоластики: Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот // Крещение. Православная энциклопедия. Т. XXXVIII. С. 689-694.
175. Смирнов Д. В. Лютер Мартин // Православная энциклопедия. Т. XLII. С. 124-156.
176. Соболевский А. И. Иоанн Златоуст в русской письменности. // Православная богословская энциклопедия. Приложение к духовному журналу "Странник" за 1905 г. Петроград. Т. 6, С. 941.
177. Соколов, П. В. Physica sacra Исаака Ньютона в контексте трактатов о «теории Земли»: препринт WP6/2011/02 [Текст] / П. В. Соколов; Высшая школа экономики. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. 28 с.
178. Соколов П. С. Иоанн Арндт и его сочинение «Об истинном христианстве»: очерк из истории западных исповеданий // Христианское чтение. 1905. № 9. С. 267-278; № 10, С. 439-455; № 12, С. 748-772.

179. Столяров А. А. Патрология и патристика. М.: Канон: ОИ «Реабилитация», 2001. 120 с.
180. Сухова. Н. Ю. Церковная история как богословская дисциплина в контексте исторического образования в Синодальный период. Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 4 (47). С. 23-39.
181. Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М.: Центр библейско-патрологических исследований: Издательство «Имперіум-Пресс», 2006. 336 с.
182. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.
183. Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. Т. IV. С. 32-41.
184. Фокин А. Р. Парадигма Августина: *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* в христианской мистике Запада и Востока // Философия религии. Альманах. М.: ИФРАН, 2015. С. 72-104.
185. Фуко, М. История безумия в Классическую эпоху. URL: <https://fil.wikireading.ru/48086> (22.09.19).
186. Хлынова И. Л. К вопросу о сложении корпуса творений святителя Иоанна Златоуста // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2007. Вып. 2 (18). С. 31-54.
187. Хондзинский Павел, прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2011. Вып. 1 (33). С. 22-36.
188. Хондзинский Павел, прот. Истинное христианство в жизни и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2004. С. 10-48.
189. Хондзинский Павел, свящ. На пути к синтезу: свт. Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. СПб. 2010. С. 3-25.

190. Хондзинский Павел, прот. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 482 с.
191. Хондзинский Павел, прот. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 98–113.
192. Хондзинский Павел, прот. Свт. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М.: ПСТГУ, 2012. 304 с.
193. Хондзинский Павел, прот. "Церковь не есть академия": Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.
194. Хондзинский Павел, свящ. Святитель Тихон Задонский и его значение для русской духовной традиции // Святитель Тихон Задонский и его значение для русской духовной традиции и современного христианина. Материалы епархиальной конференции, посвященной 225-летию преставления свт. Тихона Задонского. Липецк: Липецкая и Елецкая епархия, 2008. С. 6-17.
195. Цыпин Владислав, священник. К вопросу о границах Церкви // МДА 300 лет (1685-1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986. С. 193-225.
196. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 277 с.
197. Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018. 224 с.
198. Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. Учебно-методическое пособие. М., 2002. 122 с.
199. Шпидлик, Фома. Духовная традиция восточного христианства. М.: Паолине, 2000. 496 с.

200. Янг, Френсис М. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст; Перевод с англ. П. Б. Михайлова, А. В. Серегина, М. В. Егорочкина и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 620 с.
201. Anetsberger Werner. Tröstende Lehre: die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken. München, 2001.
202. Axmacher, E. Die Passionsgebete in Johann Arndts Paradiesgärtlein // Praxis pietatis. Beiträge zur Theologie und Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag. Niden H-J, Niden M; Stuttgart, Kohlhammer, 1999. S. 151-174.
203. Axmacher, E. Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts, Tübingen, Basel, 2001 (Mainzer Hymnologische Studien 3).
204. Axmacher, E. Johann Arndts Himmelfahrtspredigt nach Johann Tauler // Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus., 40. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 123-133.
205. Axmacher, E. Praxis Evangeliorum: Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547 - 1606). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 43).
206. Braw, Christian. Bücher im staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik, Leiden. E. J. Brill, 1986. 236 s.
207. Breul Wolfgang. Johann Arndt und die konfessionelle Entwicklung Anhalts // Otte, Hans / Schneider, Hans. Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S. 45-67.
208. Döpmann H-D. Johann Arndt und Tichon von Sadonsk «Über das wahre Christentum» // Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung. Helsinki: Suomenkieliset tiivistelmät, 1992. S. 22-29.
209. Gantenbein, U. L. Paracelsus als Theologe. In: Classen, A. Paracelsus im Kontext der Wissenschaften seiner Zeit. Kultur – und mentalitätsgeschichtliche

- Annäherungen. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. S. 65-89. URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-48391> (дата обращения 27.07.18).
210. Geyer, H. *Verborgene Weisheit. Johann Arndt «Vier Bücher vom wahren Christentum» als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, Band 1-3, Berlin / New York 2001 [Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 80/ I-II].
211. Gilly C. *Hermes oder Luther. Der philosophische Hintergrund von Johann Arndts Frühschrift «De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda»* // Otte, H. / Schneider, H. *Frommigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum»*. V&R, 2007. S.163-199.
212. Gilly C. *Johann Arndt und die «dritte Reformation» im Zeichen des Paracelsus* // *Nova Acta Paracelsica. Beiträge zur Paracelsusforschung*. Neue Folge 11 (1987), S. 60-77.
213. Gilly Carlos. *Zwischen Erfahrung und Spekulation: Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*. In: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*. Band 79 (1979). 436 s.
214. Gorodetzky Nadejda. *Saint Tikhon of Zadonsk: Inspirer of Dostoevsky*. Crestwood: St. Vladimir`s Seminary Press, 1976. 318 p.
215. Hamm B. *Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus* // *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte der neueren Protestantismus* 8 (1982). S. 43-73.
216. Illg, Thomas. *Ein anderer Mensch werden: Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum*. Göttingen: V & R Unipress, 2011. 330 s.
217. Knechten, Heinrich Michael. *Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk. Studien zur russischen Spiritualität II*. Waltrop, 2006.
218. Koepf, W. *Johann Arndt eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*. Neudruck der Ausgabe Berlin 1912, Scientia verlag Aalen, 1973. 314 s.

219. Lexutt A. Johann Arndt und das luterische Bekenntnis // Otte, H. / Schneider, H. Frommigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S. 113-128.
220. Mager I. Gottes Wort schmecken und ins Leben verwandeln. Johann Arndts Schriftverständnis // Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen 24 (1992), S. 149-158.
221. Mager I. Spiritualität und Rationalität. Johann Arndt und Georg Calixt in Norddeutschland im 17. Jahrhundert // Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (JGNSKG) 90 (1992). S. 31-41.
222. Mager I. Johann Arndts mystisch vertiefte Seelsorge, insbesondere Johann Gerhard gegenüber // Mystik – Metapher – Bild. Hrsg. von Martin Tamcke. Göttingen, 2008. S. 83-99.
223. Matthias M. Gab es eine Frömmigkeitskrise um 1600? // Otte, H. / Schneider, H. Frommigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S.27-43.
224. Pagel Walter. Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition. Ambix. Vol. 8, 1960, Issue 3, P. 125-167.
225. Park J. K. Johann Arndts Paradiesgärtlein. Eine Untersuchung zu Entstehung, Quellen, Rezeption und Wirkung. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Bd. 248. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2018. 270 s.
226. Peters A. Imago Dei in personal-relationaler Sicht // Bild Gottes IV Theologische Realenzyklopädie. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1980. Band VI. S. 510-514.
227. Reichelt St. Der hl. Tichon von Zadonsk // Johann Arndts «Vier Bücher vom wahren Christentum» in Russland. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs. Leipzig, 2011. S. 454-464.
228. Schneider, Hans. Der Braunschweiger Pfarrer Johann Arndt. Sein Leben auf dem Hintergrund der deutschen Kirchengeschichte 1555-1621// Otte, H. /

- Schneider, H. Frommigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die «Vier Bücher vom wahren Christentum». V&R, 2007. S.14-15.
229. Schneider, Hans. Johann Arndt als Lutheraner? // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 61-82.
230. Schneider, H. Johann Arndt als Paracelsist // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S.135-155.
231. Schneider, H. Johann Arndt und die Mystik // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S.216-246.
232. Schneider, H. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 9-42.
233. Schneider, H. Johann Arndts Studienzeit // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 83-129.
234. Schneider, H. Johann Arndts «verschollene» Frühschriften // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S.156-189.
235. Schneider, H. Johann Arndts «Vier Bücher von wahren Christentum». Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 197-215.
236. Schneider, H. Noch einmal: Johann Arndts Studienzeit // Schneider, H. Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621), Göttingen 2006. S. 130-134.
237. Schneider, H. Zeittafel zur Biographie Johann Arndts // Schneider, Hans: Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555-1621). Göttingen 2006. S. 257-264.

238. Sommer W. Johann Arndts Nachwirkung im Amt der Celler Generalsuperintendenten. Frömmigkeit und Weltoffenheit im deutschen Luthertum. Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie. Leipzig, 2013. Bd.19. S.33-48.
239. Weber E. Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung, 3. verbesserte Auflage. Gerstenberg Verlag. Hildesheim, 1978. 256 s.