

УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА О БЛАГОДАТИ И «ЧИСТОЙ ЛЮБВИ» В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ БЛЖ. АВГУСТИНА

ПРОТОИЕРЕИ ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

Статья посвящена вопросу о том, каким образом соотносятся идеи свт. Феофана о благодати и «чистой любви» с учением блж. Августина о человеке. Автор раскрывает новую грань в богословии свт. Феофана, которую до сих пор никто не исследовал — антропологию, выстраиваемую им с опорой на идеи «Добротолюбия», и проводит сравнительный анализ его идей с богословским наследием блж. Августина. В результате проведенного исследования в работе обнаруживается сходство обоих авторов в представлениях о существенной несамодостаточности человеческого существа, о ничтожности человека и о всеисильности благодати Божией. При этом главное их концептуальное отличие состоит в воззрениях на понятие свободы.

Наследие блаженного Августина, древнего отца неразделенной Церкви, хотя всегда так или иначе присутствовало в западной традиции, однако особую актуальность вновь обрело в XVII в., когда расцвет гуманистического антропоцентризма был опознан на Западе как своего рода новое пелагианство. Характерно, что августинизм в этом отношении оказался тогда равно востребованным как в католической, так и протестантской традиции (на него в равной мере опирались, например, и янсенизм, и пиетизм). Немного позднее, в XVIII в., когда реалии Нового времени проникли и в русскую жизнь, столь же востребованным оказался он и у нас. Следует заметить, что, когда речь идет об усвоении русским богословием того времени западных идей, то внимательное наблюдение показывает, что это были скорее именно августиновы идеи, чем идеи современной западной схоластики — протестантской или католической. Первым значительным августинистом при всей дуалистической непоследовательности его взглядов является архиепископ Феофан Прокопович, а затем, безусловно — свт. Тихон Задонский. Августинианские идеи в том или ином отношении нетрудно обнаружить и у святителя Филарета, и даже у такого «антизападного» автора, как святитель Игнатий Брянчанинов с его последовательным отрицанием «естественного» добра. К августинизму XVII в. восходят и русские споры о «чистой любви», давшие в конечном счете учение о сострадательной любви митр. Антония Храповицкого. Без Августиновой экклесиологии невозможно представить себе соборную экклесиологию славянофилов. Кратко сказать, многие ярчайшие достижения русской богословской мысли так или иначе построены на интерпретации (зачастую вполне вольной и неосознанной) Августиновых идей. В связи с этим не мо-

жет быть не поставлен вопрос об отношении к блж. Августину и святителя Феофана Затворника, дополнительный повод к чему дает и тот известный факт, что именно Киевская академия, в которой учился будущий святитель, более других занималась изучением, переводом и изданием трудов епископа Иппонийского. Однако, прежде чем непосредственно перейти к разбору и сопоставлению, следовало бы сделать несколько предварительных замечаний.

Как известно, наследие святителя чрезвычайно обширно и разнообразно. Оно включает в себя проповеди, экзегетические сочинения, нравственно-аскетические сочинения, переводы, обширный корпус писем. Даже уйдя в затвор, святитель живо интересовался новостями церковной жизни, науки и культуры. В этом многообразии жанров и интересов непросто выделить объединяющую их доминанту. И тем не менее представляется, что она есть. Быть может, мы приблизимся к ней, если сопоставим славянское «Добротолюбие» прп. Паисия Величковского и русское «Добротолюбие» свт. Феофана. Нет нужды доказывать, что их различают не только язык, не только разночтения в списке переводимых авторов и даже не только известная, вплоть до купюр простирающаяся осторожность святителя Феофана в описании высоких мистических состояний — все это лишь следствия принципиально различных подходов¹.

Прп. Паисий, узнав о близящемся издании своего детища, писал, что «радостью и страхом одержим», так как опасается, что, попав в руки мирян, оно может принести им скорее вред, чем пользу, ибо адресовано только монахам, и только специфика монашеской жизни позволяет исполнить то, что предписано древними отцами². Правда, страхи его оказались, кажется, неоправданными, так как славянское «Добротолюбие» тогда по большей части не прижилось в миру, где более известна и употребительна была аскетика Фенелона, и не только в силу засилья Запада, но и в силу того, что подлинно не ясно было, как написанные для древних насельников пустыни наставления могут быть соотнесены с жизнью обитающего в современной культурной среде человека.

Важно, однако, что опасения прп. Паисия совершенно не смущали свт. Феофана, и именно на учении отцов «Добротолюбия» он строил все свои нравственно-духовные сочинения, адресованные как монашествующим, так и мирянам.

В этом факте обнаруживает себя, как кажется, замечательное открытие, сделанное им. В русской традиции свт. Феофан, быть может, первый, или уж

¹ Подробнее см.: *Лисовой Н. Н.* Две эпохи — два «Добротолюбия» (прп. Паисий Величковский и св. Феофан, Затворник Вышенский). Приложение к: *Добротолюбие* (на русском языке): В 5 т. М., 2010. С. 472–538.

² «Извещаю духовно святыни вашей, яко о издании печатию книг отеческих якоже эллиногреческим, тако и словенским языком, и радостию и страхом одержим есмь. Радостию, яко всеконечному забвению не будут уже преданы, и яко ревнителie удобее возмогут стяжавати оныя: страхом же, бояся и трепеща, да не како обще не точию иноком, но и всем православным Христианом, якоже и прочия книги, аки продаваемая вещь, предложены бывше, от них самочинне без наставления искусных деланию умныя молитвы научившымся, возпоследует прелесть, виною же прелести да не возпоследует хула от суетоумов на святое сие и пренепорочное, от премногих и великих святых отец свидетельствованное дело» (*Прп. Паисий Величковский*. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 231).

во всяком случае один из первых, прочел древнюю аскетическую письменность как *универсальный антропологический источник*. И, судя по всему, мы не погрешим против истины, если скажем, что *антропология* и была той самой искомой доминантой всего его богословского наследия. Сам он, кажется, в этом смысле употреблял более термин «психология», и не только наметил краткую программу этой науки: «Изобразить состав естества человеческого: дух, душа и тело — и представить систематический перечень всех способностей и отправлений каждой части: 1) в естественном состоянии, 2) в состоянии под грехом и 3) в состоянии под благодатию»³, — но и исполнил намеченное в «Начертании христианского нравоучения».

Как бы то ни было, если святитель Филарет велик как несравненный библеист и догматист по преимуществу, если наследие святителя Игнатия представляет собой вершину русской монашеской традиции, то святитель Феофан, безусловно, крупнейший христианский антрополог своего времени.

Теперь, чтобы перейти непосредственно к вопросу о соотношении «психологии» свт. Феофана Затворника с антропологическим учением блж. Августина, следует напомнить несколько характерных черт последнего.

Блаженный Августин, как известно, фундаментальной характеристикой тварного бытия считал его несамодостаточность и вытекающее отсюда постоянное стремление к *завершению* себя. Это стремление переживается человеком как желание счастья, желание успокоения в достигнутом обладании предметом желания, — то, что античность называла эросом. Истинный покой (*quies*) присущ одному лишь Богу в Его абсолютном совершенстве. Отсюда понятно, что тварь может вполне удовлетворить свой эрос, найти свой покой только в любви к Богу: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»⁴. Правда, уже та же античность — в частности, Платон — различала эрос пошлый и эрос небесный, однако стремящиеся к Божественному восхождению язычники, подобно Икару, не могли достичь желанной высоты. Как и последнему, им не позволяла сделать это гордость (*superbia*). И только христианство в уничиженности (*humilitas*) Христа открывает человеку подлинный путь к царству Божию, который заключается в страдательном подчинении воли человеческой воле Бога.

При этом любовь любит свой предмет — точнее *наслаждается* (*frui*) им — *ради него самого*⁵. Остальным же лишь *пользуется* (*uti*). Но если человеку подобает любить Бога и пользоваться творением, то грехопадение извращает направленность эроса: отныне человек хочет наслаждаться творением и пользоваться Богом. Таким образом, можно говорить у двух модусах одного и того же эроса: любовь, обращенная к Богу, — благодатная евангельская любовь (*caritas*), — и любовь, направленная на тварь, — похоть (*cupiditas*)⁶.

³ Свт. Феофан Затворник. Собрание писем: В 2 т. М., 2000. Т. 2. Вып. 7. С. 215.

⁴ Блж. Августин Аврелий. Исповедь I. 1.

⁵ «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam» (*Augustinus. De doctrina Christiana* I. 1. 4). В русском переводе: «Радоваться вещи, значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (Блж. Августин Аврелий. Христианская наука. СПб., 2006. С. 46).

⁶ Подробнее см.: Nygren A. Eros und Fgape. Gütersloh, 1937. Т. 2. S. 255–380.

После грехопадения человеческое сердце само по себе способно желать только зла — им владеет та самая похоть, ненасытно ищущая земных благ, и все человечество превращается в «*massa peccata*» (масса греховная). Собственными силами человек не способен выйти из этого состояния, если только его не коснется по благодати подаваемое влечение к благам небесным, влечение, рождающее небесную любовь или, иными словами, меняющее направленность эроса. Таким образом, ясно, что в деле человеческого спасения главное — наличие преодолевающей похоть *gratia victrix* (побеждающая благодать), отсюда далее известное учение о предопределении⁷ и т. д., и т. д.

Рассмотрим теперь с этой точки зрения «психологию» святителя Феофана.

На первый взгляд, предположение о рецепции взглядов блж. Августина свт. Феофаном не подкреплено никакими реальными фактами. Святитель сразу объявляет, что опираться в своей психологии будет на «указания отцов-подвижников»⁸. И действительно, среди не редких ссылок на блж. Диадوخа, Марка Пустынника, прп. Макария Великого мы ни разу не встретим имя епископа Иппонийского. Однако, прочитав такое, например, замечание: «Сердце наше бывает довольно только тогда, когда обладает Богом и бывает обладаемо от Бога. Ничто, кроме Бога, не успокаивает его»⁹, — мы чувствуем, что создатель «христианской психологии» не прошел все же мимо трудов автора «Исповеди», и это понуждает присмотреться внимательней к тезисам свт. Феофана. Последние суть таковы:

Человек — существо незавершенное, что и понуждает его искать восполнения своего существа. «Очевидно, что верховным благом человека может быть только то, что вполне всесторонне его успокаивает»¹⁰, — а таким благом может быть для человека только один Бог, так как человек создан по образу Божию. Органом, в котором обнаруживает себя как стремление к благу, так и насыщение им, является сердце, иначе — «способность вкушать и чувствовать насыщение»¹¹.

До грехопадения человек сердцем стремился к Богу и имел Его своей целью, что и есть собственно любовь к Богу «или жажда пребывания в общении с Богом как верховным благом и успокоение в Нем, или сознание блаженства в Его общении»¹². Однако с грехопадением¹³ в нем происходит превращение,

⁷ «Ибо я не знаю, что следует рассматривать в избрании людей к спасительной благодати, если некий помысел подвигнет меня испытать это избрание: разве что большие природные задатки, или меньшие грехи, или то и другое вместе; добавим также, если угодно чистоту и пользу взглядов. Тогда всякий, кто будет как можно меньше уловлен и запятнан грехами (ибо кто может быть вовсе без грехов?), кто будет способен от природы и образован в свободных искусствах, окажется достойным избрания благодати. Но если я это признаю, то не посмеется ли из-за этого надо мною Тот, Кто избрал немощное мира, чтобы посрамить мудрых» (Блж. Августин Аврелий. Тракаты о различных вопросах. М., 2005. С. 252).

⁸ Свт. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М., 2005. С. 8.

⁹ Там же. С. 50.

¹⁰ Там же. С. 373.

¹¹ Свт. Феофан Затворник. Путь ко спасению. М., 2003. С. 74.

¹² Он же. Начертание... С. 394.

¹³ Вообще, грехопадение — непостижимая нравственная тайна, тайна свободы: «Представьте себе чистейшую и совершеннейшую разумную тварь, каков ангел, только что вышедший из рук Творца с высокими достоинствами, приближавшими его к Творцу; он получает

т. е. изменение направленности воли: «Вместо Бога человек сам себя возлюбил бесконечную любовью, себя поставил исключительною целию, а все другое — средством»¹⁴. В этой ситуации и Бог становится для человека средством для достижения личного благополучия, между тем как сам человек сам по себе есть ничто и в свою очередь лишь средство для достижения целей Божественных.

С этой переменной цели человек утратил истинную жизнь и живет жизнью мнимой. Эта мнимая жизнь, «начавшись в главе человеческого рода, разлилась потом во все члены его, так что весь род наш представлял одно огромное, ложно, или неистинно, человечески живущее тело»¹⁵.

Между тем сердце не в нашей власти: «Оно живет особою жизнью. Само по себе радуется, само по себе печалится. И тут с ним ничего не поделаешь»¹⁶. И вот это сердце, созданное для насыщения бесконечным благом, столь же бесконечно жаждет теперь насытиться благами земными: «Человек стал бездонной пропастью; всеусленно заботится он наполнить сию бездну, но не видит и не чувствует наполнения...»¹⁷. Эта дурная бесконечность есть отныне удел человеческого рода. «Человеку, находящемуся в таком состоянии, самому почувствоваться нельзя, пока в его греховной тьме не воссияет свет Божественной благодати»¹⁸, ибо сила жить по воле Божией — сила духовной жизни — утрачена человеком¹⁹. Отныне эта жизнь, эта сила есть неизбежно жизнь и сила сверхъестественная, поскольку только благодать может вывести человека из этого состояния и пройти «до разделения сердца и греха»²⁰. Только Господь может войти в сердце и вложить в него иные желания и «чувства, не соображаясь с натуральным течением его изменений»²¹. Эти чувства суть переживание сладости небесных благ, сладости Богообщения: «Господь посещает душу и она бывает с Ним, и играет с Ним, и согревается Им»²².

Цель такового действия благодати — восстановление человеческой свободы в ее равновесии между добром и злом (очевидно, такой, какой она существовала до грехопадения), иначе уже знакомая сладость греха всегда будет перевешивать для грешника незнаемое небесное блаженство: «Ибо то общий закон: *ignoti*

заповедь и скоро потом, ведая совершенно волю своего Творца, ведая запрещение Его, угодное Ему и неугодное, избирает неугодное в противность Ему. Ни одной не видишь мысли, на какой можно было бы основать объяснение такого действия. Это непостижимая тайна нравственная!» (*Свт. Феофан Затворник. Начертание... С. 199–200*).

¹⁴ Там же. С. 374.

¹⁵ Там же. С. 36–37.

¹⁶ *Свт. Феофан Затворник. Собрание писем... Т. 2. Вып. 8. С. 11.*

¹⁷ *Свт. Феофан Затворник. Путь ко спасению... С. 132.* См. в письмах: «Отчего животные потребности у животных все в своей мере, а у человека, когда он предается чувственности, чувственные потребности предела и меры не имеют? Эту безмерность сообщает им дух, попавшийся в плен к ним; а дух сею безмерностью чаёт затушить свою жажду Бесконечного, по образу Коего создан, и в Коем едином благо его» (*Свт. Феофан Затворник. Собрание писем... Т. 1. Вып. 1. С. 163*).

¹⁸ *Он же. Начертание... С. 78.*

¹⁹ См.: Там же. С. 88.

²⁰ *Он же. Путь ко спасению... С. 143.*

²¹ *Он же. Собрание писем... Т. 2. Вып. 8. С. 11.*

²² Там же. Т. 1. Вып. 1. С. 6.

nulla cupido», то есть чего не знаешь, того не желаешь. Но когда, в благодатном возбуждении, дается ему [грешнику] вкусить сладость добра, то и оно начинает привлекать его к себе, как уже изведенное, ведомое и ощущаемое. Весы равны. В руках человека полная свобода действия»²³.

Такова благодать, «всеобщая предваряющая или зовущая». Однажды она подается всякому, но воспринявшему ее однажды и вновь утратившему через грех новое посещение ее не дается даром²⁴. Впрочем, было бы ошибкой думать, что наши труды являются «заслужкой», вследствие которой неизбежно должно следовать наитие благодати. Вовсе нет — наитие благодати всецело зависит от Дающего. Мы можем лишь готовиться к ее принятию, и лучшая в этом смысле подготовка — признание собственной немощи и ничтожества: «Душа знает, сколько она бессильна одна; потому, ничего не ожидая от себя, пусть падает в унижении пред Богом, пусть в сердце своем обратит себя в ничто. Тогда вседейственная благодать из сего ничто сотворит в ней все. Кто, в конечном самоуничижении, полагает себя в руку Божию, тот привлекает к себе Его, сердобольного, и сильным становится Его силою»²⁵.

При этом, с одной стороны, самоуничижение не есть бездействие. Благодать со-действует нашим действиям, «восполняя их бессилие своею силою»²⁶, но не подменяет их. С другой стороны, всесилие благодати не уничтожает свободы²⁷, так как предание себя всецело в волю Божию есть не «окончательный, утверж-

²³ *Свт. Феофан Затворник. Путь ко спасению... С. 226–227.*

²⁴ «Тому, кто ни однажды не имел возбуждения, оно дается как бы туне, как всеобщая предваряющая или зовущая благодать. От него самого предварительно нечего и требовать, потому что он весь направлен не туда. Но тому, кто уже был возбуждаем, знал и ощущал, что такое жизнь во Христе, и опять предался греху, возбуждение не дается даром» (Там же. С. 144–145).

²⁵ Там же. С. 248. Сравни: «Всеми ими приводится человек к мысли и вере, что он — ничто, а все — Бог и Его всеильная благодать. Это — последняя точка приготовительного к богопреданности курса. Она не иначе возможна, как когда человек восчувствует, что он — ничто» (Путь ко спасению. С. 540). Или: «Минута, в которую человек сам чаёт что-нибудь произвести над собою и в себе самом, есть минута погашения жизни истинной, духовной, благодатной» (Там же. С. 338).

²⁶ Там же. С. 249. Или: «Должно при этом твердо содержать в мысли, что упражнения, подвиги, поведение, при всей своей существенной необходимости и полной годности, для хранения и образования духовной жизни и восстановления естества, силу к тому имеют не сами от себя — не они созидают дух и очищают природу, а благодать Божия, проходящая чрез них и получающая как бы доступ, проток к нашим силам. Потому ходи в них со всем тщанием, ревностью, постоянством; но самое свое преспеяние предавай Господу, чтобы под прикрытием их Он Сам созидал нас, как хочет и ведаёт. Вступая в подвиг, не на нем останавливай внимание и сердце, но минуя его, как нечто стороннее, — разверзай себя для благодати, как готовый сосуд, полным себя Богу преданием» (Там же. С. 406–407).

²⁷ «Не подумал бы кто, однако ж, что живой союз с Богом есть исчезновение души в Боге с насилием ее самостоятельности и свободы. Нет, хотя душа действительно стоит при сем под Божественным влиянием, прикасается некоторым образом Богу и проникается Его силою, однако ж, не перестает быть душою — существом разумно-свободным, подобно тому, как раскаленное железо или уголь, проникаясь огнем, не перестают быть железом и углем. Она приобретает только через сие общение полнейшую и скорейшую силу действовать по воле Божией — свободно, но и беспрекословно» (*Свт. Феофан Затворник. Начертание... С. 53–54*).

денный акт, а непрестанно повторяемый. Человек повергает себя Богу, и Бог вземлет его и действует в нем, или его силами»²⁸.

Вообще, влечение в ту или иную сторону не уничтожает свободы, которая есть неотъемлемое свойство личности, «действующего лица», ибо «всякий сознает момент, когда он внутри произносит: так и так надо сделать. — В этом и есть существо свободы»²⁹. Однако смысл свободы не в ней самой, а в том, что она есть единственная жертва, которую человек может принести Богу³⁰: «Добровольное подчинение свободы воле Божией есть единое истинное и единственно блаженное употребление свободы»³¹.

Эта жертва свободы и есть жертва любви. Следовательно, любовь к Богу, с одной стороны, есть жажда блаженного Богообщения и стремление найти подлинное упокоение, счастье и блаженство в высшем Благе, а с другой — одновременное самоотвержение от всего земного и жертва воли, свободно отрекающейся от своей самости ради исполнения воли Божией³², испытав однажды влечение благодати.

Итак, согласно святителю Феодану, человек есть существо незавершенное, ищущее своего завершения и упокоения в Боге, после грехопадения однако утратившее способность к самостоятельному творению добра. С тех пор человечество стало единым «греховным телом». Однако благодать дает каждому почувствовать сладость небесной любви, уравнивающую тем самым сладость, порождаемую наслаждениями похоти, и возвращая человеку его свободу. Отныне человек может любить Бога чистой любовью, жертвуя ему теперь уже добровольно свою свободу и добровольно обращая себя в ничто перед лицом благодати ради подчинения своей воли воле Божией, иными словами, ради Божией славы.

Теперь можно сопоставить учение блж. Августина и учение свт. Феодана.

1. Очевидно, что некоторые существенные черты «христианской психологии» восприняты свт. Феоданом у епископа Иппонийского: таковы мысли о существенной несамодостаточности человеческого существа, о ничтожности человека и о всеисильности благодати, о том, что только сладость небесных благ может стать противовесом сладости греха, о цели любви, как упокоении в Боге.

²⁸ Свт. Феодан Затворник. Путь ко спасению... С. 541.

²⁹ Он же. Собрание писем... Т. I. Вып. 1. С. 52. Или: «Требования поступают к человеку с разных сторон, и совне и изнутри, но, при всей силе их, самого действия, внушаемого ими, никогда не бывает до тех пор, пока не последует сознательного решения на него от самого человека. В сем-то решении или согласии на дело состоит существо свободы. Насильно не может исторгнуть его никакая сила. Одно слово: не соизволяю — обезоруживает всякую власть и всякое насилие» (Свт. Феодан Затворник. Начертание... С. 57).

³⁰ «Единственное, какое может человек сделать от себя, приношение Богу, достойное Бога» (Там же. С. 67).

³¹ Там же. С. 59.

³² «Сия любовь есть действительное вкушение богоблаженства, а не мысленное или воображаемое. Потому кто недоумевает, как можно отрешиться от всего, тому надобно сказать: отрешиться от всего тварного, чтобы соединиться с Творцом, значит переменить благо мнимое на истинное. Любовь есть необходимое дополнение самоотвержения или отрешения от всего. Вкусивший сладкого не хочет горького, и вкусивший Бога не захочет ничего, кроме Его. Следовательно, истинное самоотвержение современно богообщению» (Там же. С. 394).

2. В то же время свт. Феофана от крайностей августинизма отделяет учение о свободе, обязательно содействующей благодати непрестанно возобновляющимся актом предания себя Богу. Эта жертва свободы есть обязательное условие любви. Последний тезис становится особенно значительным, если вспомнить о тех бурных спорах о «чистой любви», которые велись в XVII в. в Европе, а в начале XIX в. и у нас, и в основе которых лежало различное прочтение знаменитого Августинова определения любви как «наслаждения вещью ради нее самой». Главным пунктом полемики был тогда вопрос, возможно ли любить Бога ради Него самого, то есть чистой и бескорыстной любовью, и в то же время видеть в Нем источник собственного блаженства. Что святитель Феофан не прошел мимо этих споров, свидетельствуют по меньшей мере два фрагмента: один — из «Писем о духовной жизни», где он повторяет принадлежащую Франциску Сальскому или Фенелону классификацию родов любви, подкрепляя ее, впрочем, ссылкой на Иоанна Лествичника³³; другой — из «Начертания христианского нравоучения», где он оговаривает, что когда в основу нравственного действия полагается слава Божия, то мыслью об обретении вместе с тем вечной жизни «при сем не представляется ничего корыстного, наемнического, а только полагается на вид существенная черта христианства и христиан, кои еще здесь становятся гражданами небесными и живут, чая и воздыхая о своем отечестве»³⁴. В то же время святитель предложил и собственное разрешение вопроса о «чистой любви», показав, что реальное богообщение немислимо без абсолютной жертвы свободы, становящейся таким образом свидетельством чистоты и бескорыстия любви.

3. Не ссылаясь, как уже сказано, нигде на блж. Августина, святитель Феофан в то же время нередко подкрепляет свои выводы выдержками из отцов Доброто-

³³ «Иной любит Бога, потому что имеет от Него много добра; иной любит Бога ради того, что чает от Него какого-либо добра; иной любит Бога ради того, что чает от Него всякого добра; иной любит Бога, потому что Он Бог. Делом обнаруживается любовь так, что иной делает только частью для Бога, оставляя часть и для себя; другой все делает для Бога; а иной и себя и все свое приносит в жертву Богу безусловно. Любить Бога, как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всей душою» (*Свт. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. М., 1998. С. 46–47*). См. у Фенелона: «1) Любовь плотских иудеев, для которых дары Бога существуют отдельно от Него и которые вовсе не любят Бога ради Него Самого. 2) Любовь, при которой любят Бога только как средство или единственное орудие блаженства, при чем последнее соотносят только с собой как конечной целью — такая любовь может именоваться любовью вождления. 3) Любовь, в которой мотив нашего собственного интереса преобладает еще над мотивом славы Божией, она называется любовью надежды. 4) Любовь духовная, к которой примешивается еще искание личной выгоды, соподчиненное изначальному мотиву и конечной цели, какова есть слава Божия, она должна быть названа смешанной духовной любовью. Но поскольку мы имеем нужду в любой момент противопоставить эту любовь той, которая называется чистой и совершенно бескорыстной, я вынужден дать этой смешанной любви имя небескорыстной постольку, поскольку в своих проявлениях она еще смешана с заботой о личном блаженстве, хотя она и есть любовь, предпочитающая Бога себе. 5) Любовь, действующая только ради Бога, рассматриваемого в Себе Самом, и не имеющая никакого смешения ни с озабоченностью личным блаженством, ни страхом, ни надеждой, есть любовь чистая или совершенная духовная любовь» (*Fenelon de Salignac de la Mothe. Oeuvres. P., 1857. T. 2. P. 6*).

³⁴ *Свт. Феофан Затворник. Начертание... С. 148.*

любия, что позволяет говорить о совершенном им «антропологическом синтезе» западной и восточной традиции и подтвердить высказанный вначале тезис о месте святителя в истории русского богословия.

Ключевые слова: Свт. Феофан Исповедник, прп. Паисий Величковский, блж. Августин, Добротолюбие, антропология, свобода, благодать, душа, человек, грехопадение, христианская психология.

THE TEACHING OF BISHOP FEOFAN ON GRACE AND PURE LOVE IN THE CONTEXT OF THE IDEAS OF SAINT AUGUSTINE

ARCHPRIEST PAVEL KHONDZINSKIY

(St Tikhon's University)

This article examines how the concept of Bishop Feofan on grace and pure love and the anthropology of Saint Augustine relate to one other. The author explores an aspect of the theology of Feofan which has until now never been studied – his anthropology based on the *Philokalia* – and goes on to examine how this relates to the theology expounded by Saint Augustine. The author concludes that both Feofan and Augustine are similar in that both base themselves on the essential imperfection in human nature, on the utter depravity of man, and on the irresistible power of God's grace. On the other hand, they differ on their views regarding human freedom.

Keywords: Saint Theophane the Recluse, Saint Paisy Velichkovsky, Saint Augustine, *Philokalia*, anthropology, freedom, grace, soul, man, fall of man, Christian psychology.