



*Василий Савчук,
кандидат богословия*

Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX–XX веках

Для Православного Востока XVIII в. стал эпохой «Добротолюбия» так же, как XIV в. был преимущественно периодом «исихастского движения». Как в том, так и в другом случае мы сталкиваемся с религиозным возрождением подлинной монашеской традиции, основанной на личном мистическом опыте соединения с Богом через достижение бесстрастия и чистой молитвы. И в XIV в., и в XVIII в. преобразователи монашеской жизни провозгласили «возврат к истокам», т.е. к духовной традиции Восточной Церкви. Безусловно, атмосфера XVIII в. была не та, что в XIV-м. За четыре столетия произошли колоссальные политические и социальные изменения, а православная культура обогатилась творениями таких выдающихся авторов исихастского движения, как Максим Капсокалит, Григорий Синаит, Григорий Палама, Николай Кавасила. Это великое достояние Церкви ожидало своего перехода из «неизданных рукописей афонских библиотек» [1], в такую форму, которой было доступно «питаться» каждому. И вот в XVIII в. выходит в



свет «Филокалия, или собрание святоотеческих писаний, в которых указано, как человек может очиститься, просветиться и совершенствоваться» (Венеция, 1782), что почти совпало с выходом славянской версии «Добротолюбия» (Санкт-Петербург, 1793).

Это движение коснулось и румынских земель. Еще до выхода в свет греческого и славянского Добротолюбия, изданных на древних языках — старославянском и древнегреческом, в 1769 г. впервые в истории филокалических писаний Добротолюбие появляется в Румынии на современном языке[2]. «Добротолюбие из Драгомирны», как называют эту книгу исследователи, представляет собой рукопись, которая содержит большую часть текстов, вошедших в «Венецианское Добротолюбие». Вторая редакция «Румынского Добротолюбия» принадлежит Нямецкому монастырю (1800 г., рукопись в 1004 листа).

Издание Добротолюбия стало, несомненно, главным событием эпохи возрождения исихастского движения XVIII в. и оказало впоследствии огромное влияние на греческий, русский и румынский православный мир.

«Возвращение» лучших святоотеческих писаний об умной молитве связано прежде всего с именем Паисия Величковского, игумена Нямецкого и Секульского монастырей Молдовы. Это не удивительно, если учесть тот факт, что «паисианское движение» берет свое начало на Афоне (где старец пребывал с 1746 по 1763 г.) и сами составители греческого Добротолюбия — Макарий Коринфский (1731–1805) и Никодим Святогорец (1748–1809) — «следуют пункт за пунктом замыслам Паисия, его концепции и ориентации, возрождая духовное созерцательное предание»[3].

Вместе с тем Паисий был не только инициатором филокалического движения и ревностным переводчиком аскети-



ческих творений, исключительную склонность он проявлял к духовничеству. В его лице удивительным образом сочетались святость личной жизни, любовь к просвещению, способность к устройению монашеского общежительного братства, умение привлечь к себе и духовно воспитать многочисленный сонм учеников и, наконец, большое литературное дарование[4].

Отдавая должное трудам прп. Паисия, следует заметить, что деятельность его начиналась не на пустом месте, благодатная почва для нее была подготовлена его предшественником — старцем Василием Поляномерульским. Греческий профессор А. Такнаос называет Василия Поляномерульского первым исихастским учителем Православного Востока новейшего времени[5], чье влияние на формирование личности Паисия, да и на все православное монашество трудно переоценить.

Оба старца были родом с Украины, но большую часть своей жизни провели в Молдо-Влахии. «Бегство»[6] этих выдающихся личностей объясняется состоянием монашеской жизни в XVIII в. на Руси и в Румынии.



Предпосылки возникновения аскетической жизни в Румынии в XVIII веке

Возрождение XVIII в., которое нашло благоприятную почву для дальнейшей эволюции в Румынских провинциях, во многом «обязано» секуляризации русского монашества и забвению им подлинной аскетической традиции.

С самого начала своего возникновения русское монашество (в лице преподобных Печерских и св. Сергия Радонежского) характеризовалось «синергийным» осуществлением созерцательной и деятельной практики. Но со временем исторические обстоятельства сложились так, что ученики Сергия Радонежского, придерживающиеся мистической ориентации, перешли в северную часть России и там привили эти принципы духовной жизни, а в центре преобладала склонность к социальному служению.

Со временем пропасть между этими двумя направлениями углубилась, особенно в XVI в., когда спор между Нилом Сорским (приверженцем созерцательной жизни) и Иосифом Волоколамским (приверженцем деятельной практики) дошел до столкновений их последователей. Конфликт закончился победой «иосифовцев», что и определило окончательный разрыв между созерцательным и деятельным монашеством. Этот разрыв негативно отразился на дальнейшем развитии монашеской жизни, наступил кризис, продолжавшийся с XVI по XVIII в. Не меньше зла принесли русскому монашеству старообрядческий раскол и политические реформы Петра I [7].

Вот как описывает упадок иночества русский историк Игорь Смолч: «В XV ст. умалилось религиозное стремление к аскетической духовной жизни. Многие монастыри были почти пусты. Раскол и церковные реформы Петра Великого 1721 г. были особенно неблагоприятны для монашеской жизни. В 1734 г. был издан приказ царя,



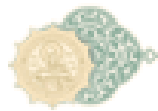
чтобы никто не смел постригаться в монахи, кроме овдовевшего духовенства и отслуживших солдат. Отход церковных и монастырских земель к государству при Екатерине II в 1764 г. был новым тяжелым ударом. Последствием этого было закрытие многих монастырей и дальнейшее оскудение монашества. Только в 70-х и 80-х годах XVIII ст. мы замечаем новый расцвет монастырской жизни»[8].

В Украине ситуация была еще более острой, ввиду униатской экспансии, поддерживаемой польскими властями, что привело к закрытию и даже разрушению многих монастырей. Поэтому не удивительно, что множество «богоискателей и паломников» бродило «от монастыря к монастырю, где искали в своем не вполне осознанном стремлении духовного вождя»[9].

Многие из них, особенно проживавшие в землях, граничащих с Молдовой, останавливались в молдавских монастырях или скитах, в которых находили благоприятные условия для иноческой жизни.

XVII–XVIII вв. становятся для Молдо-Влахийских княжеств периодом появления большого числа монашеских обителей. По данным статистики, в XVII в. в Молдове было построено 29 монастырей и 55 скитов, а в Валахии — 32 монастыря и 140 скитов, в XVIII в. — еще 21 монастырь и 102 скита в Молдове и в Валахии — 18 монастырей и 93 скита[10]. Говорить о том, что в каждом монастыре в то время придерживались исихастской традиции, было бы преувеличением. Ведь тот факт, что число скитов, по сравнению с числом монастырей и пустынь, в этот период возросло в пять-десять раз, говорит о том, что «подвижники духа» вынуждены были удаляться из больших лавр в уединенные места для созерцания и молитвы. В то время Румыния находилась под властью греков-фанариотов, присутствие которых не только изменило прежний политический строй, но по «греческим» принципам утвердилось и духовная жизнь в главных монастырях. Это побудило множество подвижников искать уединения.

Агиограф старца Паисия, о.Сергий Четвериков, анализируя состояние румынского монашества в первой половине XVIII в.,



пишет: «В это время Молдо-Влахия являлась одним из цветущих уголков православного мира. На греческом Востоке Православие, стесняемое турками, не могло пользоваться полной свободой. В России монашеская жизнь испытывала притеснения от правительства. Молдо-Влахия, управляемая благочестивыми господами, была во всех отношениях удобной страной для спокойного существования и процветания православных обитателей. Монастыри существовали здесь с давнего времени. В летописях постоянно упоминаются факты построения монастырей господами, боярами и другими состоятельными людьми. При этом жертвователи требовали от монастырей религиозно-нравственной и просветительской деятельности. Так, один из господарей, закончив постройку монастыря, под страхом анафемы постановил, чтобы монастырь каждый год отдавал часть доходов бедным, больным и рабам (крепостным), а также на приданое бедным девушкам. Монастырям принадлежали библиотеки, располагавшие множеством ценных рукописей, в том числе и славянских. Для пополнения библиотек существовал любопытный обычай: духовники назначали кающимся (если они были к тому способны) в виде епитимии собственноручно переписать для монастырской библиотеки какую-нибудь книгу. Среди монахов было немало людей образованных, и в монастырских документах не раз встречаются имена монахов с титулами «учитель» или «ритор». При монастырях действовали не только начальные, но и высшие школы, где преподавались поэтика, математика, богословие, греческий, славянский и молдавский языки. Молдо-Влахийские монастыри поддерживали живую связь с православным Востоком и Россией» [11].

Так выглядела жизнь румынских монастырей XVIII в., давших приют многим русским инокам. Двое из таких эмигрантов — Василий Поляномерульский и Паисий Величковский — определяют пути развития монашества не только в этих княжествах, но и во всем православном мире.



Старец Василий Поляномерульский

Биографические сведения о старце Василии довольно скудны и не всегда точны, тем не менее они позволяют в общих чертах охарактеризовать его личность и деятельность[12]

Биография и литературная деятельность Поляномерульского игумена

Согласно примечанию к рукописи, переписанной в 1818 г в Поляномерульском скиту, старец Василий родился в 1692 г и умер 25 апреля 1767 г. Тщательный анализ текста[13] подтвердил достоверность этих данных, тем более, что дата смерти совпадает со сведениями других источников[14]

Можно предположить, что Василий, как и Паисий Величковский, был родом с Украины[15]. Перед тем как прийти в румынские земли, он прожил «немалое время в России, в Мошенских горах и в других пустынях»[16]. Вынужденный покинуть родину, когда монахам в России запретили обитать в пустынях, Василий с другими пустынноиками оказался в Молдо-Влахии — «Богохранимой земле»[17]. Здесь он направляется в провинцию Бузава и останавливается в скиту Дэлхэуць, где через некоторое время становится игуменом. После «почти что двадцати лет игуменства»[18] при содействии воеводы Константина Маврокордато Василий строит Поляномерульский скит и поселяется в нем с 12-ю иноками[19]. По-видимому, именно в этом скиту, из которого слава Поляномерульского старца распространилась по всему монашескому миру, он пишет свои творения. Если исходить из приведенных выше дат рождения и смерти Василия, то достоверность высказывания Паисия о том, что старец Василий прожил



«малое время» в пустынях России, довольно сомнительна. В 1733 г. завершилось сооружение Поляномерульской обители, а в Далахэуцах он игуменствовал почти двадцать лет, следовательно, там он поселился к 1710 г., т.е. в восемнадцатилетнем возрасте[20]. Это позволяет предполагать, что подвижник вырос и приобрел свой духовный опыт именно в Молдо-Влахии.

В скором времени Поляномерульский скит получает статус ставропигиального и становится духовным центром южной части Румынии. Под руководством старца Василия находилось 11 скитов[21]. В этих скитах собрались монашествующие из разных краев, даже с Афонской горы. Некий афонский инок писал тогда: «Еще одна святая гора находится в Мерульской Поляне в Румынии»[22].

В 1749 г. старца Василия вызывает в Бухарест воевода Константин Маврокордато для беседы с Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским патриархами, находившимися с визитом в столице. Расспросив об умной молитве и исихастском учении, патриархи Восточных Церквей признали, как пишет Паисий в своих воспоминаниях, что старец сей, пребывает в «знании Божественного писания и учения Богоносных отцов... и в рассуждении духовном и всесовершенном ведении священных правил св. Восточной Церкви»[23].

В 1750 г., во время паломничества на святую гору Афон, старец Василий постригает своего ученика Платона (Величковского) в мантию с именем Паисий.

Высокочитимый старец почил в Бозе в 1767 г., когда ему было 75 лет. Личность Василия Поляномерульского наиболее полно раскрывается в его творениях, в которых «обнаруживается глубокая самобытность. Своими сочинениями он вводит в румынскую культуру новый жанр религиозной литературы, который в дальнейшем будут развивать Паисий Величковский и его последователи»[24].



Прекрасный знаток и толкователь Священного Писания и наследия святых отцов, ревностный подвижник умно-сердечной молитвы, старец Василий передает свой опыт последующим поколениям монашествующих. Небольшие по объему, но чрезвычайно глубокие, творения старца еще при жизни его были причислены к выдающимся сочинениям исихастской традиции. Они были написаны на славянском языке, но почти что сразу были переведены на румынский и размножены переписчиками многочисленных монастырей и скитов Молдо-Влахийского государства. Среди переписчиков, оставивших автографы на рукописях, есть имена и монахинь[25], что свидетельствует о широком интересе к сочинениям Поляномерульского игумена.

Большинство дошедших до нас творений Василия Поляномерульского вошло в книгу «Житие молдавского старца Паисия Величковского», изданную в Оптиной Пустыни в 1847 г. Туда вошли: предисловие к книге Григория Синаита (с. 78–88); предисловие к главам из Филофея Синаита (с. 89–99); предисловие к книге «Исихия» Пресвитера (с. 100–115); предисловие к книге блаженного отца нашего Нила Сорского (с. 115–128), с примечанием (с. 128–133); слово «О воздержании от яств, воспрещенных монахам» (с. 134–157). Кроме этих трудов старца, изданных в Оптиной Пустыни, до нас дошли небольшой требник под названием «Яко подобает исправляться нам страстным и заповеди Божии нарушавшим через покаяние и умное делание»[26], завещание[27] и письмо к иеросхимонаху Алексию[28].

Во всех произведениях старца Василия особое внимание уделяется практике Иисусовой молитвы. Чаще всего он ее называет «умной молитвой», а также «внутренней молитвой» или «внутренней практикой», когда речь идет о первой ее деятельной (практической) ступени; в момент же, когда она становится даром Святого Духа[29], именует ее «духовной молитвой»,



«созерцательной» или «сердечной». О втором, созерцательном этапе, представляющем собой совершенную молитву как дар Святого Духа, для которой человеку остается только открыть прата сердца, старец говорит мало. Это различие между Иисусовой молитвой деятельной и Иисусовой молитвой созерцательной важно отметить, поскольку старец Василий утверждал, что каждый христианин, будь то монах или мирянин, обязан ее совершать. По его мнению, Иисусова молитва как один из аскетических подвигов является лучшим средством для очищения души от страстей и ума — от хульных помыслов.

Рассмотрим этапы борьбы человека за достижение «венца правды», на которых старец акцентирует свое внимание

Значение умного делания в жизни христианина по писаниям Василия Поляномерульского

Соотношения Иисусовой молитвы и псалмопения

Эти две практики аскетической жизни, известные с самого начала развития монашества, имеют одну цель — единение с Богом: псалмопение — через богослужение, включающее в себя библейские чтения, пение псалмов и тропарей; Иисусова молитва — через непрерывное повторение короткой формулы «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного», составленной на основе двух богословских концепций: силы Божественного Имени и данной человеку заповеди непрестанной молитвы. Но что же избрать? Псалмопение или неустанное призывание Имени Иисуса? «Немного того, немного другого, и так проведешь день, угождая Богу»[30]. Так решили пустыnnики VI в. Варсонуфий и Иоанн. Григорий Синаит писал, что псалмопение долженствует монахам, которые еще не вышли из уз страстей, и нужда в псалмопении «возникает в случае разлечения»[31]



Развивая мысль Синаита о различии «деятельной» и «зеркальной» Иисусовой молитвы, Василий Поляномерский учит, что первая доступна всем, независимо от духовного состояния. В этом смысле он приводит свидетельство святых отцов и особенно ярко выражающее эту мысль изречение св. Симеона Фессалоникийского, который советует «епископам, священникам, монахам и всем мирянам творить эту молитву» [32]. Но насколько важно псалмопение для монаха, желающего постигнуть исихастскую жизнь и практиковать Иисусову молитву? Старец Василий обращается именно к такому монаху, когда сравнивает псалмопение с внутренней молитвой, явно предпочитая последнюю. Если он советует оставить псалмопение для возрастания в Иисусовой молитве, не следует думать, что таким образом он поучает киновийного инока пренебрегать церковной молитвой, т.е. богослужением, но надо понимать, что он обращается к монаху, живущему в уединении [33].

Как же разрешает автор проблему соотношения псалмопения и Иисусовой молитвы? Для старца Василия, как и для всех представителей исихастской традиции, псалмопение — это аскетическое упражнение, которое ведет душу человека к созерцательной молитве. Это всего лишь этап духовного возрастания, который сам по себе не имеет цели. Для того чтобы подчеркнуть преходящее значение псалмопения, Василий употребляет некоторые сравнения. Так, в трех своих «Предисловиях» он сравнивает псалмопение с Ветхим Заветом (законом), а умную молитву — с Новым (Христом Спасителем): «Закон не в силах своих сотворить человека безгрешным, он только подготавливает всех ко Христу... Так и внешнее пение, приучая подвижника, отдает его Христу, т.е. Иисусовой умной молитве, потому что не может его только через себя приучить духовному деланию» [34].

В другом месте, сравнивая пение с восходом солнца, а сердечную молитву — с самим солнцем, он пишет: «Восход солн-



но можно наблюдать час или два, тогда как солнце светит целый день»[35]

При изучении трудов старца Василия нужно учитывать и особый полемический характер его творений, обусловленный временем их написания. Его рассуждения о двух родственных и кетических практиках вызваны тем, что в то время в монастырях было мало монахов-исихастов, занимавшихся Иисусовой молитвой, большинство же ограничивалось присутствием на богослужении и чтением псалтири. Другой причиной было распространенное тогда мнение, что умную молитву могут совершать только подвижники, достигшие бесстрастия. Причем обосновывалось оно некоторыми патристическими поучениями, вырванными из контекста. Поэтому старец указывает на недостаточность «внешних молитв» для того, кто хочет сохранить свой ум непорочным и возрасти до созерцательной молитвы, ибо, чтобы привести человека к соединению с Богом, псалмопение оказывается недостаточно, более того, «внешняя молитва» может стать в некотором роде «непреодолимой стеной» между Богом и людьми. Из этого следует довольно категоричный вывод автора «Эта молитва препятствует уму быть внимательным к Богу и концентрироваться в сердце, откуда и берут свои истоки все мысли, хорошие или плохие»[36]. Становится ясно, что одним псалмопением невозможно продвигаться вперед в духовном плане, «так как в этом случае человек пребывает в неизменном состоянии, подобно ослу, который крутит колесо мельницы»[37], в результате остаются только усталость и мысль, что «исполнил правило». Кроме того, возрастает опасность превозношения, думая, что сущность псалмопения — в количестве, монах может безмерно увеличивать молитвословия, и таким образом впасть в гордость.

«Хотел бы нечто добавить, чтобы прояснить различие свойств этих двух упражнений на пути возрастания в духовной жизни



Один (совершающий внешнюю молитву — В С), подчиняя себя закону, исполняет только пение Другой же, понуждая себя на умное делание, имеет всегда с собою имя Иисуса Христа в потребление врага и страстей со злыми помыслами Тот радуется, если только окончит пение, этот же благодарит Бога, если в тишине, свободно от злых помыслов, молитву действует Один усердствует о количестве, другой же — о качестве, у того, спешащего выполнить пение количеством, появляется скоро радостное мнение, полагаясь на которое, он, не ведая призвания Господа Иисуса Христа, питает и растит внутреннего фарисея, если не внимает себе У того же, заботящегося о качестве молитвы, бывает познание своей немощи и помощи Божией»[38]

Все поучения старца Василия о дидактическом характере псалмопения, по отношению к сердечной молитве, нужно оценивать с точки зрения следующего положения только внутренняя молитва очищает от страстей и соединяет с Богом

*Важность внутренней молитвы и ее значение
в аскетическом подвиге*

Без сердечной молитвы невозможно духовное совершенствование человека, старец Василий пишет даже, что без молитвенного «умного делания невозможно освободиться от действия страстей и от плохих мыслей»[39] В другом месте, говоря об исполнении заповедей, он утверждает, что тот, кто не прилагает усилий к восхождению узким путем Евангелия и не занялся очищением своего сердца, если даже постигнет всю мудрость, остается слепым в душе, потому что исполняет только букву, которая уничтожает и не принимает дух, дающий жизнь, и никогда не сможет очиститься[40] И наоборот, тот, кто предается Иисусовой молитве, «с легкостью изгоняет мысли из



глубины сердца» и «только ею исполняет весь монашеский канон»[41].

Исходя из этого, старец Василий замечает, что умная молитва предназначена не только для «совершенных», но она необходима всем, независимо от степени бесстрастности. И это, в первую очередь, потому, что она является наиболее действенным средством в борьбе со страстями.

Хотя Василий Поляномерульский и подтверждает свои высказывания ссылками на святых отцов, все же можно говорить о новаторстве его подхода к исихастской традиции. По мнению старца, новоначальный должен формироваться в общине, через повиновение и участие в богослужении, а когда он приобретет определенный опыт в борьбе со страстями, то может с благословения духовника посвятить себя исихастской жизни и предаться Иисусовой молитве[42].

Иноки не должны быть в неведении об Иисусовой молитве. Зачем ждать, чтобы человек очищался от страстей какими-то другими методами и только после этого приступал к Иисусовой молитве, в то время когда она является лучшим средством от страстей?

«Если неожиданно явится враг под видом какой-то страсти или хульных помыслов, творящий Иисусову молитву призывает на помощь Иисуса Христа, и диавол тут же исчезает. Если же из-за своего бессилия человек принимает мысль или слово гнева или блуда, тогда, исповедуя свое согрешение, молится ко Христу в сокрушении. Если стал жертвой уныния, которое угнетает сердце и дух, тогда обращает мысли свои к вездесущему Богу, вспоминает о смерти и геенне огненной. После того, как некоторое время провел с этими мыслями, призывает Христа, а после, обретя через такую борьбу мир, снова молит Христа, да простит ему прегрешения вольные и невольные. Таким образом, и во время борьбы, и тогда, когда в душе мир, он



прибегает ко Христу, и Христос отзываясь на каждое благое или плохое движение души»[43].

Исходя из этого, старец распространяет на всех монахов совет св. Григория Синаита: «Совершай со всем усердием умное делание, уделяя меньше всего времени псалмопению, и то больше тогда, когда появляется усталость», «потому что, — дополняет старец Василий, — эта внутренняя молитва заменяет все остальные внешние подвиги, хотя бы речь шла о правиле, пении, молитве или учении»[44].

Условия «деятельной» Иисусовой молитвы

Понимая трудность Иисусовой молитвы, старец Василий в своих сочинениях не ограничивается общими рекомендациями, но раскрывает условия ее совершения.

Следует отметить, что согласно восточной традиции, Иисусова молитва не совершается вне церковной среды и не может быть отделена от других аскетических подвигов, если даже со временем становится главным деланием монаха или мирянина. Цель Иисусовой молитвы, как и других аскетических подвигов (упражнений), — привести человека к покаянию, которое смягчает сердце и преображает душу. Кроме того, покаяние настраивает на более внимательную молитву. Таким образом, как пишет старец Василий, сущность этой молитвы — «покаяние и внимание сердца».

Покаяние рождает чистую молитву, которая предполагает «страх и трепет, сокрушение сердца и умиление, как и внимательное чтение Священного Писания, а не бегство или отказ, высокомерие или самодовольство»[45]. Особенно важно следовать Слово Божие и аскетические писания при отсутствии непосредственного духовного руководителя: «Усердно читай Святое Писание, и тогда, если ты еще не мудр, то



станешь таким, потому что оно является врачом сред-
ством»[46]. Но одного только чтения недостаточно для ду-
ховного совершенствования: «Если ты даже прочитаешь все
Писание, но будешь пренебрегать творениями святых отцов,
которые поучают правилам духовной жизни, — не сможешь
совершенствоваться»[47]. И в то же время, согласно святым
отцам, «святая умственная молитва — это ключ к пониманию
Писания»[48].

Старец Василий упоминает также и о других важных усло-
виях совершения Иисусовой молитвы, таких как память смер-
ти, Страшного суда и вечных мук.

Исполнение заповедей

Все названные условия нацелены на стяжание и сохранение
молитвенного духа, без чего невозможно исполнение заповедей.
И вообще, любая духовная брань разворачивается вокруг этого
полюса (т.е. заповедей), поскольку не исполнить заповеди —
значит «отвергнуть» благодать и пойти на поводу у злых сил.
Безусловно, неисполнение воли Божией может проявляться по-
разному, начиная с самых скрытых духовных навыков, которые
тяжело обнаружить тем, кто не обладает глубоким духовным
опытом. Этот этап старец подробно анализирует и на основе
такого анализа утверждает, что совершение Иисусовой молит-
вы возможно и для того, кто «порабощен еще силами стра-
стей»[49], но борется с ними.

Те же, которые борются со страстями через умную молитву,
не должны осуждать того, кто не соблюдает заповедей Божи-
их, потому что поддается своим желаниям, страстям, возмож-
но, даже не осознавая этого, так как довольствуется букваль-
ным подходом к заповедям. О подобных людях святые отцы
говорят: «Лучше падать и восставать, нежели стоять и не ка-



яться». Наш старец, подобно св. Дорофею из Газы, которого он часто цитирует, указывает, что тех, кто действует по страстям, и тех, которые сопротивляются страстям, можно различить и по степени подчиненности страсти. Так, среди движимых гневом есть такие, кто:

- впадая в гнев и досаду, остается всегда злобствующим на оскорбившего;
- будучи обижен, помнит зло в течение многих дней;
- помнит зло только один день;
- враждуя, досаждая, смущая и смущаясь, сразу же изменяется.

Определены были и другие типы тех, кто уже борется со страстями. Это тип.

1) оскорбившегося и скорбящего не потому, что потерпел досаждение, а потому, что не претерпел его;

2) поучающегося всегда терпению, но в конце концов побеждающегося увлечениями;

3) не хотящего отвечать злом на зло, но увлекающегося силою привычки;

4) старающегося не приносить зла, но скорбящего о полученной обиде, все же укрепляющего себя и кающегося в этом.

5) не скорбящего о полученной обиде, но и не радующегося ей[50].

Старец Василий заключает, что действующие по страстям не в силах совершать Иисусову молитву. Само их состояние мешает им ее совершать. Что же касается тех, которые борются со страстями и не хотят действовать по ним, то они могут творить внутреннюю молитву, не ожидая совершенного достижения бесстрастия. Дарио Ракканелло считает, что главное для старца Василия — «иметь надлежащее стремление, которое заключается в желании исполнять заповеди с твердым намерением сопротивляться страстям»[51].

*Сердце и энергии души*

Об определенном психосоматическом методе старец Василий не упоминает в своих произведениях, но в примечании затрагивает вопрос о силах души и значении сердца, в котором следует концентрировать внимание во время Иисусовой молитвы. Нужно заметить, что сердце в библейской традиции, как и у исихастов, считается центром духовной жизни человека, символом которого является физическое сердце. Именно поэтому Диадок Фотикийский говорит: «Кто в чувстве сердца любит Бога, тот познает от Него» [52]. В соответствии с исихастской традицией старец Василий советует молиться внутри сердца: «Поэтому каждому должно сверху осенять умом сердце и всегда, смотря в глубину его, творить молитву...» [53]. И даже новоначальным указано «в сердце начинать умную молитву, и в сердце заканчивать» [54]. Внимание же «во время молитвы должно находиться “вверху сердца”. Следует с самого начала «обучать ум во время молитвы находиться вверху сердца и зреть в глубину его, а не быть на одной из сторон сердца или внизу его». И когда «ум стоит вверху сердца и внутри его творит молитву, то тогда, как царь, сидящий на высоте, взирает совершенно свободно на все пресмыкающиеся внизу злые помыслы и разбивает их о камень имени Христова, как вавилонских младенцев» [55].

Существенно, что во всех указанных текстах Василий понимает под «сердцем» не физический орган, но духовное сердце, как центр, из которого исходит и в котором сосредоточивается вся духовная жизнь. Когда же старец наставляет, чтобы внимание находилось во время молитвы «вверху сердца», то имеет в виду физический орган. Говоря, что ум



не должен находиться ни «на половине сбоку», ни «на кончике снизу» (т.е. сердца), указывает на то, что в этих случаях возможно возбудить страсть гордости или блуда. По мнению старца Василия, три силы души в человеческом теле обитают в следующем порядке: словесная — в груди, яростная и ревностная — в сердце, желательная — в чреслах около пупа[56]. И когда во время молитвы внимание устремлено на одну из этих частей тела, то это может привести в движение данную силу души, что и вызывает брожение мысли и образы.

Подводя итоги, скажем, что писание старца Василия и его наставления оказали значительное влияние на русское и румынское монашество. Его опыт концентрации внимания «вверху сердца», характерный для румынской практики умного делания, был перенят такими известными представителями русской исихастской традиции, как Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник.

И Феофан Затворник, и Игнатий Брянчанинов с большою похвалой и одобрением отзывались о писаниях Поляномерульского старца и рекомендовали руководствоваться его наставлениями при обучении молитве Иисусовой. «В особенности, — писал святитель Игнатий, — писания старца Василия можно и должно признать первою книгой, к которой в наше время желающему успешно заняться Иисусовой молитвою, необходимо обратиться»[57].



Преподобный Паисий Величковский

Несмотря на многочисленность исследований православных богословов XX в., в которых осмысливается путь, пройденный старцем Паисием, все-таки его личность, соединившая в себе святость с любовью к просвещению, замечательные способности к руководству монашеским общежитием и незаурядное литературное дарование» [58], остается для широкого круга читателей малоизвестной.

Личности и деятельности архимандрита Паисия в отечественном богословии была посвящена магистерская диссертация «Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность» [59] иеромонаха Леонида (Полякова), будущего митрополита Рижского и Латвийского, написанная им в бытность его еще преподавателем Ленинградской Духовной Академии. Эта работа и по сей день занимает ведущее место среди трудов по этому вопросу. Поскольку иеромонах Леонид свои сочинения основывает только на славянских источниках, предлагаемое нами жизнеописание старца Паисия даст возможность русскому читателю ознакомиться и с другими исследованиями этой темы, в частности богословов Румынской Церкви.

Жизненный путь старца Паисия

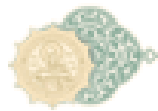
К концу жизни Паисий начал составлять свое жизнеописание, назвав его «Повестью о святом соборе превозлюбленных о Господе отец и братии и чад моих духовных, собравшихся во имя Христово ко мне недостойному, спасения ради душевного промыслом Божиим пребывающих во святых и честных сих обителях: во святой и великой обители Вознесения Господа и



Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, нарицаемой Нямец, и святой обители честного славного пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, именуемой Секул». Эта повесть (согласно названию, она должна была описать историю общины, основанной прп. Паисием), не была завершена, а доведена приблизительно до 1740-х годов. Ее называли «Автобиография или саморучная повесть»[60]. В ней Паисий описывает свою жизнь от рождения до времени пребывания в Валахийском скиту Кирнулу.

Первая же биография прп. Паисия была составлена его учеником, румынским монахом Виталием, жившим с ним в Драгомирской, Секульской и Нямецкой обителях. Эта биография была изложена на последних четырех страницах Миней за февраль 1780 г. Но наверняка эта биография была неизвестна братии, ведь когда в 1812 г. наместником Нямецкого монастыря стал Сильвестр, он сокрушался о том, что «на протяжении 20 лет никто не озаботился зафиксировать воспоминания учеников старца, ныне уже состарившихся, об их наставнике»[61].

По указанию Сильвестра, монастырская община возлагает на «старейшего ученика Паисия», некоего Митрофана, обязанность написать житие старца[62]. Через несколько лет еще один ученик его — монах Исаак Даскэл сделал новую редакцию жития (на румынском языке), во многом основываясь на биографии, написанной Митрофаном[63]. Спустя некоторое время ученый монах Григорий, также последователь старца Паисия и будущий митрополит, пишет четвертую биографию, которую издает в 1817 г. в Нямецком монастыре. Но эта рукопись, изобилующая национальными восхвалениями, не была одобрена ни румынскими братьями, ни русскими. Тогда наместник Нямецкого монастыря Сильвестр поручает малороссиянину монаху Платону, который много лет был секретарем старца Паисия, написать еще одну биографию, которая бы удовлетворяла как



нии, так и русских. Платон построил свое изложение по образцу классических житий, благодаря чему сумел придать житию старца Пансия историко-назидательный характер[64]. В 1836 г. монах Кириак переводит это жизнеописание на русский язык, и в том же году оно выходит в свет; спустя 10 лет его издает Оптина Пустынь[65].

Юные годы

Родился Пансий Величковский 21 декабря 1722 г. в семье благочестивых родителей — настоятеля Успенской церкви в Полтаве протоиерея Иоанна и супруги его Ирины Величковских. Он был одиннадцатым ребенком в семье. Отец скончался, когда Петру (имя, данное старцу при крещении) было четыре года.

Мальчика начали учить грамоте в шесть лет с чтения букваря, Часослова и Псалтири. С того же времени с великим прилежанием он начал читать книги Священного Писания, жития святых, поучения преподобных отцов Ефрема и Дорофея. И таким образом, от «чтения таковых книг... начала появляться в душе отрока Петра ревность к оставлению мира и восприятию святого монашеского ангельского образа»[66].

С 1735 по 1739 г. Петр учится в Киевской Братской Академии. Тут юноша прошел первый этап образования, названный «низшей школой», где главное внимание обращалось на изучение языков: латинского, греческого, польского и славянского. В начальных классах изучали также катехизис, арифметику, нотное пение и музыку[67]. Однако ни учебные занятия, ни товарищество не могли удовлетворить сердце молодого Величковского, желающего совершенного отречения от мира. Еще тогда он установил для себя три правила:

- 1) если ближний мой согрешает, его не осуждать;



- 2) ни к кому не иметь ненависти;
- 3) от всего сердца прощать обиды[68]

Пройдя первую ступень обучения, Петр перешел в класс риторики, но, несмотря на прекрасные способности, решил не продолжать образования. Свое решение он обосновывал тем, что, во-первых, как можно скорее хочет принять постриг, а во-вторых, что такая учеба для души не приносит никакой пользы. «Слышу одни только имена языческих богов и мудрецов Цицерона, Аристотеля, Платона... Учась у них мудрости, со временем люди отступили от правого пути: слова умные приносят, а внутри полны мрака и тьмы, и вся мудрость только на земле. Смотря на плоды этого учения на примерах духовных лиц, которые, подобно мирским сановникам, живут во великой чести и славе, украшаются дорогими одеждами, разъезжают на великолепных лошадях, я боюсь и трепещу, как бы и самому, научившись внешней мудрости и став монахом, не впасть в еще худшие немощи»[69]. Окончив еще один класс риторики, в 1740 г. 18-летний Петр оставляет школу и избирает монашеский путь.

Во время пребывания в Киеве Петр познакомился с двумя беженцами из румынских земель — иеросхимонахом Пахомием и митрополитом Антонием, впоследствии митрополитом Черниговским, поселившимися на Киевских горах в годы русско-турецкой войны 1735-1739 гг. Они стали духовными наставниками юного студента[70]. От них он впервые узнал об отшельнической жизни и пустынножительстве в Валахийских землях, а после того как услышал Божественную литургию на молдавском языке, «в нем возникла, по его словам, любовь к молдавскому языку, к молдавскому народу»[71].

По благословению иеросхимонаха Пахомия, Петр отправляется в Любецкий монастырь[72], жизнь в котором вначале пришлось ему по сердцу. Однако спустя три месяца в мона-



...и назначили другого игумена, из-за властолюбия которого молодой послушник вынужден был перейти в Медведовский монастырь, расположенный на острове реки Тясмина. В этом монастыре в день Преображения Господня 1741 г. Петр был пострижен в рясофор с именем Платон. В скором времени местные власти, понуждая монастырь принять унию, закрывали его, и Платон вместе с другими братьями переселяется в Киево-Печерскую Лавру. Он думал, что дальнейшую жизнь проведет в Лавре, но, вспомнив свое намерение уйти из мира в странничество, принять Христову нищету и найти духовного наставника[73], в 1742 г. покидает Украину, вступает в пределы Молдо-Влахии и поселяется в скиту Трэинстени.

Странничество по Молдове и Афону

В то время в Бузэвских землях, где расположился скит Трэинстени, было около 40 скитов, в большинстве из которых проживали русские, сербские и болгарские монахи, покинувшие свои родные края, находившиеся под турецким игом. Платон сначала остановился в скиту Дэлхэуць, но потом перешел в Трэинстени. Оба скита духовно окормлялись старцем Василием Поляномерульским. В Трэинстенской общине было двадцать монахов[74] и почти столько же пустынников, живших недалеко от скита в отдельных кельях. Здесь Платон впервые «услышал молитвенное правило по чину Афонской горы»[75], здесь он обрел желанные уединение и покой, а главное — необходимое духовное руководство, так как в скиту жили многие замечательные подвижники. Такие, например, как переписчик книг отец Рафаил, монах Досифей, проживавший со схимонахом Тимофеем, схимонах Протерий, уроженец Полтавского края[76]. Особыми дарованиями обладал духовник Трэинстенской общины старец Михаил, ученик старца Василия. По



воскресным и праздничным дням он собирал всех братьев в саду обители и поучал о многообразных душевных обстоятельствах, часто встречающихся в аскетической жизни. Видя все это, Платон радовался неизреченною радостью и «со многими слезами благодарил Бога, что сподобил его слышать такие наставления из уст таких мужей» [77].

Старец Василий часто посещал братию, преподавая душевнополезные наставления. Однажды, пребывая несколько дней в Трэннстенском скиту, старец Василий обратил внимание на инока Платона и пригласил его к себе в Поляномерульский скит. Платон же, боясь преждевременного рукоположения в священнический сан, остался жить в своей обители.

После двух лет пребывания в Трэннстенском скиту, вожделав более уединенной жизни, он оставляет Трэннстени и поселяется в Кириульском скиту, о котором узнал от блаженного старца Онуфрия, насельника этой пустыни. Устав в скиту был принят афонский: по воскресным и праздничным дням братия собиралась вместе на церковную службу, по окончании ее принимали трапезу и до вечера проводили время в духовной беседе. После совершения вечерней службы братья расходились по своим келиям, где каждый совершал свое правило в уединении.

От назиданий блаженного Онуфрия сердце молодого инока разгорелось, он как «огнем пылал Божественною любовью, имея великую ревность к подвигам духовным» [78], «обучаясь истинному монашескому безмолвию» [79].

В Валахии Платон пребывал почти четыре года. В это время он изучает румынский язык, но главную цель своего пребывания видит в собирании «от оных святых отцов духовного меда, от уст их истекавшего». От влахйских старцев он узнал, что есть «видение, и умное истинное безмолвие, и внимание молитвы, умом в сердце совершаемой», и отчасти «наслаждался и действием Божественной силы ея, в сердце приснодвижущейся» [80].



Однако к 1746 г. инок Платон утвердился в решении переселиться на Афон. Что же побудило его к этому? Он сам объясняет свое решение тем, что «опасался, как бы молдавские старцы не посвятили его против его воли в сан священника» [81], с другой же стороны, побывать на Афоне он мечтал с самого раннего возраста. Ему было 24 года, когда вместе с иеромонахом Трифоном, он отправился в путь.

Достигнув Святой Афонской Горы, паломники на несколько дней остановились в Лавре преподобного Афанасия (4 июля 1746 г.). Узнав же, что поблизости от монастыря Пантократора проживают братья-славяне, Платон направился туда и поселился в каливе, именуемой Капарис [82]. Здесь он обходил отшельников и пустынножителей в поисках духовного руководителя, которому он мог бы предать себя в послушание. Но такого наставника найти не мог, ибо Афонская Гора переживала в тот период духовный и политический кризис. «Порабощенные турками, ее насельники изнемогали под бременем тяжелых налогов. Невежество, национальная вражда, грубые пороки проникли в афонские монастыри» [83]. Тогда и наступило самое трудное время в жизни Платона. Это было время крайней нищеты и беспомощности, время тяжелой внутренней борьбы и многих слез. Четыре года прожил он в такой обстановке, но эти годы «превратили робкого и застенчивого юношу в опытного и сильного мужа» [84].

В начале 1750 г. на Афон прибыл из Молдавии Полянмерульский старец и постриг инока Платона в монашество с именем Пансий. Он же объяснил ему опасность его уединенного безмолвия и необходимость общежительного пути для новоначального подвижника. Пансий, «повинуясь советам старца», принимает юного монаха Виссариона, который со «слезами умолял» принять его к себе в ученики. По прошествии четырех лет к ним стали присоединяться новые подвижники, желавшие жить



под руководством Паисия. По просьбе того же Виссариона, община увеличивается за счет восьми братьев из Валахии. Когда же к ней примкнули славянские иноки, богослужения, совершаемые до этого на румынском языке, начинают совершаться параллельно: на румынском и славянском языках[85].

Община растет, и в 1758 г. Паисия рукополагают во священники. Поскольку число насельников все более увеличивается, Паисий испрашивает у монастыря Пантократора пустую келию пророка Илии. Слух о доброй жизни подвижников Ильинского скита распространился по всей Святой Горе, и многие, придя в эту обитель и видя здесь особенное благолепие церковных служб, всегдашний искренний мир между братьями, как и послушание старцу, а со стороны Паисия — отеческое попечение, возжелали присоединиться к братству[86]. Авторитет старца был настолько велик, что бывший патриарх Константинопольский, который тогда проживал в монастыре Пантократор, избрал его духовником[87].

Между тем, число братии в Ильинском скиту продолжало возрастать. Из-за тесноты помещений, скудости средств, непомерных налогов старец Паисий был вынужден отказывать в приеме новым братьям, и это побуждало его искать другую обитель.

Расцвет Паисиева братства в Молдове

После предварительных переговоров с влиятельными лицами Молдовы «старец и братия решили покинуть Святую Гору и переселиться в благословенную Молдо-Влахийскую землю», где «процветала православная вера и монашеская жизнь»[88]. И в 1763 г., после семнадцатилетнего пребывания на Афоне, Паисий со своей общиной (64 брата) отправились в Свято-Духовский монастырь в Драгомирне (так благословил митрополит Молдовы Гавриил).



В довольно короткое время старец утвердил монастырскую жизнь по строгому чину Святой Горы, а Молдавскому митрополиту и его Синоду представил устав своего братства, составленный на основе иноческих правил Василия Великого, Феодора Студита и Нила Сорского. В уставе внимание прежде всего уделялось духовной жизни монастыря. На общих послушаниях положено было соблюдать молчание, «в уме же да действует тайно и хранится молитва». В келиях наедине братья должны были пребывать в «чтении писаний Богоносных Отцов и молитве, умом в сердце художественно совершаемой». Как и в других иноческих уставах Восточной Церкви, в обители главными добродетелями считались: послушание старцу и нестяжание. Ни один монах не имел права присваивать себе какую-либо вещь, а притязательные местоимения — «мое», «твое» — никем из братий не употреблялись[89].

В Драгомирне Паисий устанавливает ежедневное чтение святоотеческих книг, дополняемое беседами старца об аскетике, сыгравшими огромную роль в воспитании братии. Книги один день читались на румынском языке, другой — на славянском.

Количество насельников увеличивалось (к концу пребывания старца в Драгомирне их было триста пятьдесят), поэтому Паисий просит местного архиерея рукоположить нескольких братьев во священники. Впоследствии они станут духовниками и наставниками для всей братии. Как отмечает Киприан Захария, это послужило «началом просветительской пастырской деятельности, которая выходит за пределы общения учителя со своими учениками, приобретая теперь общественный характер». Таким образом, история «паисиянизма» как «религиозного движения XVIII в., с разносторонними глубокими укоренениями в самых различных социальных слоях, берет свои истоки в Драгомирне»[90].

После завоевания Буковины Австро-Венгерской Империей община Паисия 14 октября 1775 г. по приглашению игумена

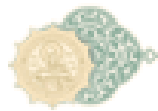


переселяется в Секульский монастырь, где вводится устав Драгомирской обители. Недостаток келий, крайняя нищета братии вынудили старца написать князю Константину Мурузу прошение о помощи в строительстве новых келий в Секуле. В ответ воевода предлагает общине Паисия переселиться в самый большой монастырь Молдовы — Нямец, поблизости от Секула[91]. Обеспокоенный таким предложением, старец просит воеводу «не лишать их тихого и безмолвного пребывания в Секуле». «Мы эту святую обитель предоставляем вам, — пишет в письме к старцу Константин Муруз, — не только для утверждения вашего братства, но и для того, чтобы порядок вашего братства послужил примером для прочих обителей»[92].

Оказывая послушание, старец распорядился, кому из братьев переходить в Нямец и кому оставаться в Секуле (14 августа 1779 г.). Старшим в Секуле он назначает духовника Илариона, управление же монастырем оставляет за собой, и в обоих монастырях устанавливается одинаковый порядок жизни. В Нямеце число насельников быстро увеличивается, достигая довольно скоро семисот монахов. Строятся новые келии, больница и общая трапезная для паломников и бедных.

С переселением общины Паисия деятельность Нямецкого монастыря получила особую, просветительскую направленность. Две группы переводчиков и переписчиков во главе с Паисием непрерывно трудились над исправлением и переводами на славянский и румынский языки филокалических писаний. Таким образом, Нямецкая Лавра стала «центром и светочем православного монашества и школою подвижнической жизни и духовного просвещения для православного Востока»[93].

Весть о старце Паисии и его монастыре разошлась по всему миру. Посетить славную Нямецкую Лавру, увидеть ее знаменитого наставника, посмотреть строгий чин ее общежития и благолепие монастырского богослужения считал своим долгом



каждый паломник или странствующий инок. Вот что рассказывает знатный грек Константин Кораджа, посетивший старца Паисия: «В первый раз в жизни я увидел своими глазами воплощенную и нелицемерную святость. Меня поразило его лицо, светлое и бледное, без капельки крови, большая белая борода, блестящая, как серебро, и необыкновенная чистота его одежды и всей обстановки (келии). Его разговор был кроткий и совершенно искренний. Он производил впечатление человека, совершенно отрешившегося от тела»[94]. К концу жизни старец обрел дар слез, а биографы Паисия говорят и о его пророческом даре.

На семьдесят втором году жизни, 15 ноября 1794 г. великий подвижник XVIII в. почил в Бозе и был погребен в центральном храме монастыря[95]. После себя он оставляет два братства (в Нямецком и Секульском монастырях) из более чем 1000 братий разных национальностей: румын, русских, болгар, сербов, венгров, украинцев, греков, армян, евреев, турок.

Литературно-переводческая деятельность старца Паисия

Аскет-подвижник, мудрый наставник и руководитель, Паисий Величковский оставил свой след в истории Православия прежде всего как духовный писатель и просветитель монашества.

По свидетельству самого старца, мысль о необходимости переводов святоотеческих писаний посетила его в самом начале его иноческого пути, ввиду отсутствия в монастырях духовных руководителей и необходимой литературы. «Не сподобился я в юности своей и в начале монашествования, — писал он одному из своих учеников, — видеть ни от кого даже следа здорового и правильного рассуждения, совета и научения по учению святых отцов»[96]. Что же касается аскетической литературы, то хотя



до XIX в. существовали переводы некоторых аскетических творений древних учителей и отцов-пустынников, но переводы эти были далеко не полные, не всегда удовлетворительны (к тому же искаженные переписчиками) и крайне редки. Потребности восполнить этот недостаток Паисий особенно ощущает в момент, когда возле него образовалась община, в которой он сам должен был стать руководителем в стяжении Духа.

А чтобы «сам не упал, как слепец в яму, и других туда не ввергнул» [97], в качестве руководства для себя и для братии старец принимает наставления Божественного Писания и его истинное толкование богоносными отцами. Однако, знакомясь со славянскими переводами, Паисий заметил, что в весьма многих из них есть неясные и грамматически неверные места. Задавшись целью исправить книги Исихия Иерусалимского, Филофея Синаита, Феодора Эдесского, Паисий, сопоставив четыре списка, сверил их с греческими подлинниками и пришел к неутешительному выводу, что переводчики не только «не знают этих книг, но даже и имен их составителей не слышали» [98]. К счастью, при посещении скита св. Василия Великого, основанного иноками — выходцами из Кесарии Каппадокийской, ему удалось приобрести книги прп. Антония Великого, свв. Григория Синаита, Филофея, Исихия, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина и др. [99].

С этого момента началась активная работа по исправлению и переводу святоотеческих писаний. О результатах деятельности, проводимой старцем на Афоне, трудно судить. Позже Паисий напишет архимандриту Феодосию, настоятелю Софрониевой пустыни, что, исправляя книги в Драгомирне, за образец для себя взял «перевод отеческих книг с древнегреческого языка на молдавский, сделанный иеромонахом Макарием и Даскалом Иларионом, еще на святой горе Афонской, а часть в Драгомирне» [100].



Драгомирна стала новым этапом в литературной деятельности Паисия и его братства. Только здесь старец смог организовать настоящую монашескую школу, которая исправляла, переподбила и размножала святоотеческие и аскетические тексты не только для своих потребностей, но, как пишет биограф старца Григорий Даскэл, для всего румынского народа[101]. В этот период появляется составленное монахом Рафаилом в 1767 г. Драгомирнское Добротолюбие, в которое вошли основные филокалические тексты[102].

В Секульском монастыре просветительская деятельность по переводу и размножению святоотеческих писаний была начата еще в XVI в [103]. Но позже интенсивность литературной деятельности из-за житейских неудобств несколько снизилась. Когда же братство Паисия перешло в главный монастырь Молдовы — Нямец, обитель с достаточно давними традициями просветительской деятельности, начало которой также в XVI в. было положено монахом Гавриилом Уриком и его школой переписчиков, работа братства оживилась. Этому оживлению весьма способствовало то, что в Нямеце еще до прихода туда Паисия существовала неплохая библиотека, значительно пополнявшаяся трудами старца.

Здесь старец Паисий собирает вокруг себя многочисленную группу помощников и специально готовит их к книжному делу. Для совершенствования в греческом языке он посылал их в Бухарестскую академию св. Саввы, сам же занимался почти исключительно славянскими переводами. На румынский язык он перевел только книгу Нила Сорского и несколько отдельных текстов святых отцов, потому что, как пишет биограф, в общине Паисия славянских переводчиков было меньше, чем румынских[104]. Дошедшие до нас рукописи сохранили имена некоторых сотрудников старца по книжному делу. Ближайшими его помощниками были Иларион, Макарий, Онорий, упоминаются



также Афанасий, Нафанаил, Павел, Михаил, Иоанникий... [10].
свидетельству профессора А.И. Яцимирского, из тысячи рукописей, хранящихся в библиотеке Немецкого монастыря, написанных в разное время и на разных языках (румынском, греческом, латинском, итальянском, немецком, еврейском, арабском, турецком, сирийском, болгарском, польском, французском и славянском), двести семьдесят шесть рукописей относятся ко времени старца Паисия, из них сорок четыре, написанные собственноручно старцем [105].

Огромный труд, проделанный старцем Паисием, был увенчан в 1793 г. изданием в Санкт-Петербурге Добротолюбия. О значении этого важного события отец Георгий Флоровский писал «Издание славянского Добротолюбия было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще. Это был сдвиг и толчок... возврат к истокам, был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров» [106].

Другие переводы аскетических писаний, сходные по своему содержанию с вошедшими в Добротолюбие, были собраны позже (1849) и изданы сборником под названием «Восторгнутые класы в пищу души» (впоследствии большинство из них вошло в более поздние русские издания Добротолюбия) [107]. Остальные переводы распространялись среди русского монашества и списках.

Что касается румынских текстов, переводимых братством Паисия, то они начнут выходить в свет с 1807 г., когда Немецкий монастырь приобретет свою типографию. Так, в 1818 г. в трех томах печатаются творения святого Ефрема Сирина; в 1814 г. — «Лествица» Иоанна Лествичника; в 1819 г. — «Аскетические слова» Исаака Сирина. Но все-таки большинство из них осталось в рукописях.

Старец Паисий занимался не только исправлением и переводом святоотеческих творений, но и сам был автором нескольких



писаний. В большинстве своем это были письма о духовной жизни для мирян и монашествующих. В немногочисленных писаниях старца Паисия раскрывается личность этого необыкновенного человека, всю свою жизнь посвятившего духовному просвещению, передаче святоотеческого опыта современному монашеству.

Такая деятельность ставит Паисия Величковского в один ряд с представителями величайшей монашеской традиции Православного Востока. Прежде всего, они видели свою задачу в «возврате к живым источникам отеческого богословия и богосмыслия», однако «не будем забывать, что, находясь полностью в прошлом, в преданиях и в Предании», Паисий Величковский становится «пророком и предтечей» [281] грядущего возрождения не только монашества, но и Православия вообще и что с его именем связан расцвет старчества на Руси. Далее мы попробуем кратко изложить две главные темы писаний Паисия: о чинах монашеского жительства и об Иисусовой молитве.

Основные принципы аскетизма старца Паисия

Виды монашеского жительства

О видах монашеского подвига старец Паисий рассуждает в письме к священнику Димитрию [108]. В нем Паисий рассматривает согласно православной традиции три вида монашеской жизни: отшельничество, совместное жительство двух-трех братьев и общежитие.

Монах, живущий уединенно полностью занят спасением своей души; заботы же о питании, одежде и других земных нуждах должны быть предоставлены Божию Провидению. Этот путь пригоден для уже достигших бесстрастия, совершенных и святых мужей. Старец Паисий говорит, что уединенное пустынное



жительство «требует ангельской крепости, и новоначальный... да не дерзает видеть даже и следа пустынного пребывания, чтобы не впасть в иступление ума» [109]. Ибо он, как неопытный воин, борется один со своими врагами и вместо венца от Бога приобретает своим самочинием диавольскую прелесть.

Жительство с одним или двумя братьями под руководством старца именуется Паисием «царским путем» для монашества. Оно больше всего подходит новоначальному, так как в нем «не требуется столько терпения, как в общежитии» [110].

Что касается общежития, то оно олицетворяет «земной рай, где все братья имеют одну душу, одно сердце, одну мысль и одно желание: работать вместе Христу через исполнение Его божественных заповедей. Основные принципы этого института зиждутся на: лишении собственности, отсечении собственной воли и строгом соблюдении во всем благоразумного послушания. Вступая на путь послушания, рождающий впоследствии смирение, инок вступает на самый короткий путь достижения бесстрастия, возвращающего человеку его первобытное чистое состояние» [111].

«В общежитии же нужно повиноваться не только отцу своему, но и всей братии до последнего человека и терпеть от них досады, укоризны, поругания и разного рода искушения, быть прахом и пеплом под ногами всех и, подобно рабу купленному, всем служить со смиреномудрием и страхом Божиим, без ропота терпеть крайнюю нужду, свойственную общежитию и скудость в пище и в одежде» [112].

Иисусова молитва

Поучения старца Паисия об Иисусовой молитве были изложены в двух его апологиях, написанных именно с этой целью. В своей жизни он несколько раз вынужден был писать в защиту умной молитвы. Еще во время своего пребывания



в Ильинском скиту на Афоне, защищая эту древнюю практику, в полемике с молдавским игуменом Афанасием из скита Капсокаливии он отстаивает строго православную позицию. Спор был вызван тем, что аскетические «реформы» Паисия вызвали ропот со стороны монахов, которые из-за недостатка места в храмах ограничивались внешним исполнением правила. Паисий предпринял попытку силами братии увеличить число келий и, учитывая невозможность выполнения установленного молитвенного правила, заменил некоторую его часть Иисусовой молитвой, что вызвало недовольство братии. Недовольные направляют Паисию послание, в котором обвиняют его в неправильном толковании писаний Григория Синаита, пристрастном отношении к греческим рукописям и замене богослужения Иисусовой молитвой. В конце своего послания они убеждают Паисия покаяться и «не отходить от общего обычая Св. Горы!» Паисий в ответном письме, состоящем из четырнадцати глав, подтверждает свое учение текстами св. отцов[113].

В Драгомирне он снова вынужден был вступить в полемику, на этот раз — с неким «монахом-философом», хулителем Иисусовой молитвы, который в своей обители посеял такую ненависть к этой молитве, что братия даже дерзнули выбросить в реку творения святых отцов, рекомендующих практику умного делания. В связи с этим появляется письмо об умной молитве[114].

К концу своей жизни (1793) старец Паисий пишет еще одну апологию Иисусовой молитвы в ответ на жалобу практикующих умное делание насельников Поляноворонской пустыни на иеромонаха Феопемпта, который называл их «еретиками», «фармазонами», а книги, ими читаемые, — «химерами». Для того, чтобы поддержать братию, старец выступает в защиту умной молитвы с письмом, в котором цитирует творения 35 отцов Церкви[115].

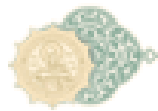
В своих «Главах об умной молитве» Паисий систематизирует библейские и патристические тексты, лежащие в основе



Иисусовой молитвы, рассматривает подготовительные этапы к этому божественному деланию и раскрывает особенности проявления его действия. Он пишет, что возражения некоторых монашествующих против Иисусовой молитвы объясняются крайним незнанием Святого Писания и аскетических трудов, ведь только благодаря «умной молитве монашеский чин сидит с неотторжимою любовью у ног Иисусовых, преуспевая в совершеннии Его Божественных заповедей, и через это делается светом и просвещением миру» [116].

Старец именует умную молитву, согласно учению св. отцов, «духовным художеством», указывая тем самым на необходимость опытного наставника, ибо «как человек сам собою научиться художеству не может, так и этому деланию, без искусного наставника навывкнуть невозможно». При отсутствии наставника путеводителем «да станет тщательное и смиренное изучение Писаний и Отцов» [117].

Тот, кто предался этому подвигу, должен знать, что, по писанию святых отцов, различаются две стадии умной молитвы: первая — для начинающих, употребляемая в практическом делании (πρᾶξις) и вторая — для совершенных, соответствующая созерцанию (θεωρία). Первая предполагает соблюдение Божиих заповедей, пост, бдение, сокрушение, коленопреклонение, память смерти... Такую молитву можно назвать «дейательной», так как она требует от молящегося больших усилий. А когда человек очистит душу и сердце через все эти подвиги от страстей, тогда «благодать Божия, наша общая мать, берет его просвещенное сознание, как дитя, за руку, ведет его вверх ступень за ступенью и открывает ему, в соответствии со степенью его чистоты, неизреченные и непостижимые Божии тайны — и это называют верно и действительно духовным созерцанием» [118]. Исаак Сирин этот этап называет достижением «созерцательной молитвы», или «чистой молитвы».



В этих пунктах, как и в общем плане, в учении об Иисусовой молитве Паисий явно следует за своим духовником — старцем Василием. Для него, так же как и для его учителя, Иисусова молитва, в первую очередь, — это меч для отсеечения помыслов и страстей, созерцательная молитва — «дар Божий», а деятельную молитву призваны совершать все, даже на первых порах духовной жизни. Если учение старца Василия сводится к тому, чтобы ввести и в обиход скитской жизни практику умной молитвы, считающуюся тогда прерогативой пустынников, которыми прежде всего она и практиковалась, то Паисий идет дальше — он вводит (в чем заключается его главная заслуга) ее в общежитиях, в больших монастырях и лаврах[119].

Вместе с тем, в отличие от старца Василия, Паисий резко отрицательно относился к совершению Иисусовой молитвы в миру. По его мнению, умная молитва, как «умное художество», не всем приличествует, ибо «это сугубо монашеское делание». Во втором письме к старцу Феодосию прп. Паисий писал: «Святоотеческие писания, особенно те, которые поучают нас истинному послушанию, бдительности ума и исихазму, вниманию и умной молитве, приспособлены сугубо монашескому чину, но не всем православным христианам»[120]. Данное заключение он основывает на том, что «незаменимым принципом» умного делания является «истинное послушание», которое рождает смирение. Живя в миру, люди находятся вне послушания и руководствуются своей волей, что и делает умную молитву недостижимой, а порой и опасной для духовной жизни мирян[121].

Такой категорической позиции старец придерживается сознательно, опасаясь, что филокалические сочинения могут воспламенить сердца новоначальных, которые, не обладая опытом и не имея духовного наставника, тут же предпримут восхождение «на Фавор», т.е. захотят достигнуть созерцания, минуя практическую деятельность.



Исихастская практика в XIX веке

После смерти Паисия ученики увековечили его память не только поминовением в молитвах (была даже составлена особая служба — «Блаженному отцу нашему старцу иеросхимонаху и архимандриту Паисию»)[122], но более того, они сами себя стали называли «паисианами», а общину свою — «паисианскою». Через некоторое время в сочинениях, посвященных старцу Паисию и его эпохе, будут писать о «паисианском движении», или о «паисианизме»[123].

Но что стоит в действительности за этим термином и какие характерные черты «паисианизма», отличающие его от других религиозных движений, не так уж легко определить. В целом деятельность Паисия можно свести к следующему:

- общежительный принцип устройства монашеской жизни;
- возрождение исихастской традиции;
- изучение Священного Писания и творений отцов Церкви, соединенное с переводческой деятельностью.

Сам Паисий не был реформатором в полном смысле этого слова. Он лишь пытался возродить в общежительном монашестве своего времени опыт Византийского монашества, или, выражаясь словами о. Георгия Флоровского, совершить «возвратное движение русского духа к Византийским Отцам»[124]. Обращаясь к истокам Византийского монашества, Паисий создает крупные общежительные монастыри, убежденный в том, что вне общежития никто не сможет реализовать себя, а, скорее, напротив — станет добычей врага. Живя же в общежитии, через «святое и блаженное послушание» «приобретаешь истинное смирение», приводящее к освобождению от страстей, становишься причастником Божественного естества[125]. Всемерно способствуя возрождению



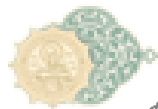
исихазма в общежительных монастырях, Паисий «примиряет» две традиции: общежительную и исихастскую, несовместимые только в том случае, если сущность монашеского подвига забыта. Ведь св. Симеон Новый Богослов и св. Григорий Синаит свидетельствуют о возможности гармоничного сочетания обеих традиций.

Что же касается изучения Священного Писания и аскетических творений, то оно было постоянно в центре внимания монашествующих и служило основой всей монашеской традиции. Паисий был уверен, что воплотить подлинную аскезу без аскетических знаний невозможно. Закономерно, что и все последователи «паисианского» движения придерживались того же взгляда. Многочисленные ученики великого старца после его кончины разошлись по разным монастырям, прежде всего Греции и России, куда принесли опыт и традиции «паисианизма».

*«Паисианизм» в Румынских княжествах.
Нямецкая Лавра после смерти старца*

На четвертый день после погребения старца Паисия, когда вся братия еще пребывала в скорби, Немец посетил «Боголюбивый епископ Хустский Вениамин, который возводит первого в братстве духовника, отца Софрония, в настоятели и архимандриты монастыря». Это событие дало некое утешение общине, «ибо все братия молдавского и славянского рода любили его (о. Софрония — В.С.) за любовь ко всем и смирение, а в особенности, за крайнее его милосердие»[126]. О деятельности о. Софрония известно очень немного, сохранилась лишь переписка его с учениками старца Паисия в России — о. Афанасием из Брянска и Марией Петровной Протасьевой.

После о. Софрония настоятелями Нямецкого монастыря последовательно становятся: Дорофей, которого Паисий посылал в Бухарест учиться греческому языку; Досифей, бывший при



старце Паисии духовником и надзирателем больницы в Секуле, «просиживавший ночи над больными и всячески их успокаивавший и утешавший», и Иоанн[127], при котором Нямецкая типография издает «Жития Святых» в 12-ти томах[128].

После Иоанна был избран Сильвестр — первый настоятель из румын, который еще при жизни Паисия был духовником молдавской братии.

Несмотря на то, что все последующие настоятели Нямецкого монастыря были учениками и восприемниками духовного опыта самого старца Паисия, с точки зрения идеального монашества духовная жизнь обители ослабела. Впрочем, для постороннего наблюдателя жизнь братства казалась вполне благополучной, как это видно, например, из воспоминаний одного французского путешественника, посетившего Нямец в 1850 г. Восхищаясь величием храмов, торжественностью колокольного звона и многочисленностью монахов (1300 насельников), он писал: «Нямецкий монастырь — столица для остальных (монастырей Молдовы), мечта каждого паломника, Иерусалим страны»[129].

Ученики старца Паисия в Молдове

Великий румынский историк Н. Ерга в своей «Истории Румынской Церкви», перечисляет несколько монастырей и скитов Молдовы, в которых паисиянизм оказал довольно большое влияние: монастыри Агапия, Варапег, Хангул, Бисерикань, Ришка, а также скиты Вовидения, Покров, Таркул. Ко второй половине XIX в. строгому общежительному уставу Паисия следовали почти все монастыри Молдо-Влахийского государства[130]. Среди видных представителей этой традиции особое место занимает *Иосиф Пустынник*.

Современник старца Паисия, о. Иосиф не был его учеником. Он принял монашество в Нямецком монастыре, но в ско-



ром времени покинул его, уединившись на Сихловской горе. Когда в 1779 г. Паисий пришел в Нямецкий монастырь, Иосиф уже жил в пустыни. Молва о великом подвижнике доходит до Паисия, который по просьбе Иосифа объединяет пустынножителей Сихловской горы в несколько общин. Старец Иосиф становится духовником этих общин и на протяжении 30 лет достойно несет возложенные на него обязанности, духовно окормляя более чем 300 монахинь, а также многочисленных пустынножителей Агапиевских и Варапегских лесов. В 1828 г. старец скончался и был погребен в храме Варапегского монастыря[131].

Особое место в духовной жизни Иосиф Пустынник придавал Иисусовой молитве. До нас дошел составленный им устав умной молитвы, который он рекомендовал своим ученикам, проживающим в общежительных монастырях. Для новоначальных он указывает даже время ее совершения (5 раз в день, 2 раза — во время богослужения). Он говорил, что умное делание требует концентрации чувств, а для этого молящемуся нужно наклонить голову, прикрыть уста и два пальца руки возложить на грудь выше сердца (последнее исходит из личного опыта старца и отличает его от других делателей умной молитвы).

Одним из учеников Иосифа был о. *Иринарх Росети*, известный анахорет Нямецких гор, впоследствии пустынножитель Фаворской горы. Будучи выходцем из знатной семьи, Иринарх оставляет суету сего мира и приходит в Нямецкий монастырь (после смерти старца Паисия). Проведя некоторое время в общежитии, о. Иринарх, по благословению духовника — старца Иосифа, удаляется в пустыню. В 1831 г. при помощи митрополита Вениамина Костаке основывает монастырь Хораица, в котором за двенадцать лет его настоятельства численность братии увеличилась до 70 человек. В 1843 г. он оставляет румын-



ские земли и с одним из своих учеников направляется на Фиворскую гору, где пребывает в уединении до конца своей жизни (†1853). Здесь, на горе, старец начинает строительство православного храма (единственного на Фаворе), который в 1862 г. заканчивает его ученик Нектарий.

Вскоре после прибытия о.Иринарха на Фавор слава об этом прозорливом и боголюбивом старце распространилась по всей провинции, так что даже среди мусульман он был глубоко уважаем. Одна дошедшая до нас беседа старца Иринарха с его учеником свидетельствует о нем, как об истинном исихасте. Ученик сказал: «Отче, мне рассказал старец Герасим, пустынник Герасим из Дэлхэуца, что Вы обладаете умной молитвой?». Иринарх ответил: «Сын мой, воистину дар этой молитвы был у меня, но упражняться к ее стяжанию я оставил. Когда я жил в этой пустыни 12 лет, я молил Бога и Пресвятую Деву, да ниспошлет и мне этот дар. Однажды поздним вечером я стоял на молитве, и тут внезапно осветилась моя келия, и я был объят пламенем, но огонь не опалял меня; тогда мое сердце начало громко произносить: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного». Я же испугался и побоялся, как бы не было это бесовской ловушкой. На другой день я отправился к моему духовнику отцу Иосифу, который и умную молитву и чудеса творил. Он же благословил мне правило, согласно которому я должен был спать не на кровати, а на стуле, и всего час в сутки. Вернувшись в свою келию, я старался выполнить данное мне правило, но не смог. И тогда, видя свою немощь, я предал забвению умную молитву». «Отче, — спрашивает далее ученик, — а если кто-то, обрета ее, затем оставляет и потом снова взывает к Богу, Господь вторично может дать ее сердцу?». «Конечно, — ответил старец, — с одним только условием: дабы только просить ее у Бога»[132].



Описывая молитвенный подвиг старца Иринарха, его ученик говорил: «Часто видел я, что глаза его наполнены слезами, но он сдерживал себя, чтобы не текли слезы из глаз, чтобы люди не восхваляли его. Как-то увидел я, что губы у него шевелятся, заметив, что я вижу это, старец сразу же перестал. Однако его речи и сияющее лицо явно свидетельствовали, что он умную молитву стяжал и совершал ее непрерывно. Мне же он не открылся, чтобы не распространилась слава о нем» [133].

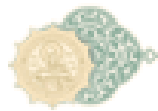
На окраинах Нямецкого монастыря был расположен Покровский скит, в котором исихастские принципы жительства были заложены еще старцем Пахомием (1664–1724), учеником св. Димитрия Ростовского [134]. Здесь в XIX в. на протяжении двенадцати лет подвизался схимонах *Иоанн*, названный *Русским*. Бывший ученик Паисия, Иоанн после смерти своего наставника предпринял длительное путешествие по монастырям Молдовы и Афона. После долгого пребывания на Афоне он оставляет Святую Гору и возвращается в Нямецкую Лавру. На сей раз он поселяется в Покровском скиту, где избирает себе в наставники ученика старца Паисия схимонаха Платона, который собственноручно составил сборник всех сочинений Паисия Величковского (хранится в библиотеке Ново-Нямецкого монастыря) и жизнеописание старца.

Русский путешественник инок Парфений, также ученик Платона, приводит ценные свидетельства о молитвенном подвиге Иоанна Русского. Старец Иоанн так говорил ему: «Послушай меня грешного; открою тайну, но покуда жив я — сохрани ее. Открою тебе часть моего богатства, да не скроешь его, но когда будет время, то и иным подашь. По приходе в Нямецкий монастырь, услышавши от старца Паисия про умную молитву, начал испытывать его: как ее начать и как действовать? И начал делом испытывать. И она столь мне сладка показалась, что более всего мира возлюбил ее. Оттого



бегал братин, любил молчание, часто удалялся в пустыню бегал всех соблазнов, а особенно празднословия Ради того путешествовал дважды на Святую Гору, изнурял себя послушанием, трудами, постом, поклонами и всенощным стоянием чтобы стяжать умную беспрестанную молитву Ея ради часто затворялся в келию, и все силы свои изнурял ради ея И когда препроводил там многие лета, — мало-помалу начал она во мне углубляться Потом, когда жили мы в скиту Покровском, тогда посетил меня Господь за молитвы о Платоне осенила сердце мое неизреченная радость и стала действовать молитва, и столь уладила меня, что спать мне не дает, усну и сутки час, и то сидя, и опять встаю, как бы никогда не спал И хотя и сплю, а сердце мое бдит И начали от молитвы и плоды прозябать Воистину, чадо, Царствие Небесное внутри нас есть Родилась во мне любовь ко всем неизреченная и слезы, если хочу — плачу беспрестанно И столь сладостно мне сделалось Божественное Писание, а особенно Евангелие и Псалтирь, что не могу насладиться, и каждое слово приводит в умиление и заставляет много плакать О Боже, безвестная и тайная премудрости Твоя явил ми еси! — Часто встаю с вечера читать Псалтирь или молитву Иисусову, и бываю в восхищении, вне себя, не знаю где я, — или в теле, или вне тела — не знаю, Бог знает Только когда прихожу в себя — уже рассветает! Но и дадеса мне пакостник плоти, да мне пакости деет, да не превозношуся, никак не могу и говорить уже более сорока лет как не бывала жена в моей келии, хотя многие желали со мною побеседовать, но я отказываю тем, что немоществую» [135]

Скончался Иоанн Русский в 1863 г., в глубокой старости Иеромонах Кассиан Фрунзе из Сихастрийского монастыря вспоминает рассказ одного священника (разговор состоялся в 1925 г., когда этому священнику было 90 лет) про дру-



его ученика Паисия — *Иоанна Пустынника*. В первые годы монашества рассказчика, как-то ночью некий необычайный свет открыл окно его спальни, и услышал он такие слова: «Возьми Святые Дары, иди к Пещере Сихастрии и там причасти пустынника Иоанна, который тебя ждет». Принимая это за диавольское наваждение, он не решался идти, но услышав тот же голос вторично, взял Святые Дары и направился к пещере, ведомый тем светом (пещера находилась в дремучем лесу, приблизительно в 3 км от дома священника). Когда он вошел в пещеру, услышал слабый голос: «Отче, не бойся, я здесь, причасти меня перед тем, как ко Господу отойду». Причастив отшельника, священник спросил у него, кто он, откуда родом и давно ли здесь обитает. Он же сказал, что зовут его Иоанн и что он уроженец Полтавы, происходит из знатной семьи и молодость свою посвятил изучению светских наук. Но, услышав о великом старце Паисии, оставил родину и в 1785 г. поселился в Нямецком монастыре. После 1810 г. старец в поисках уединения уходит в лес, где тогда подвизались и другие пустынники. Там он прожил 50 лет. Закончив свое повествование и поблагодарив священника, пустынник обещал помолиться о нем у престола Святой Троицы [136].

Среди учеников и последователей старца Паисия, живших на территории Молдовы, известны также *Иринарх*, духовник, ездивший по поручению Паисия к князю Константину с письмом, в котором старец писал о своем отказе перейти в Нямецкий монастырь; *Иоакимф*, один из духовников в Нямеце, уверовавший хулителя умной молитвы Феопемпта; схимонах *Митрофан*, который более 30 лет был келейником Паисия и составил описание его жизни; хранителями Паисиевых преданий были также *Неонил*, ученик старца Софрония, и *Феофан*, ученик Неонила, перенесшие традиции старца Паисия в Ново-Нямецкий монастырь [137].

*Продолжатели «паисиянских» заветов в Валахии**Старец Георгий*

Один из бывших учеников старца Георгия, иеромонах Протев, составил краткую биографию своего учителя, названную им «Житие всечестного отца нашего, старца Георгия»[138]. Согласно данному источнику, Георгий был родом из Трансильвании. В раннем возрасте решил отправиться на Афонскую Гору, чтобы принять там монашество. Но по дороге на Афон, в Бухаресте, он встретился с одним греческим митрополитом (Рошка), и став его учеником, вместе с ним отправился в Константинополь, в котором прожил три года. Затем он поселяется в Ватопецком монастыре на Афоне, где принимает монашество, а спустя некоторое время посвящается в диаконы. После смерти своего наставника Георгий приходит в Ильинский скит к старцу Паисию Величковскому. Под руководством старца он находился 24 года, следуя за ним повсюду, и на Афон, где принял священство, и в Драгомирну, и в Секул, и в Нямец. В 1781 г., спустя два года после перехода братства Паисия в Нямецкий монастырь, Георгий оставляет его «с разрешения и благословения своего старца, всечестного Паисия»[139], чтобы навсегда поселиться на Афонской Горе. Что побудило Георгия решиться на этот шаг — неясно. Его биограф говорит об этом весьма неопределенно: «Непрерывное усердие побудило его вернуться на Святую Гору».

Перед тем, как насовсем распрощаться с родиной, Георгий остановился в Бухаресте у своего друга, архимандрита Макария Даскэла[140], который жил с ним еще на Афоне в братстве Паисия и впоследствии перешел в Россию, где был настоятелем Молчанской пустыни[141]. Макарий был вызван в Бухарест для перевода святоотеческих писаний и других документов митропо-



литом Григорием II, желающим таким образом в своей епархии проводить просветительскую работу в духе паисианизма. Мечтой всей жизни митрополита было создание общежительного монастыря по уставу старца Паисия. Познакомившись с Георгием и провидя в нем дух истинного старца, владыка Григорий просит его отказаться от своих планов и обосноваться в Валахии, чтобы создать «здесь общину боголюбивых иноков, как создал Паисий в Молдове»[142]. С трудом согласившись на уговоры митрополита, Георгий вместо большого монастыря, предложенного владыкой, выбирает маленький разрушенный Черниковский скит, монашеская жизнь в котором прекратилась 30 лет назад. Черниковский скит, основанный в 1608 г. боярином Черникой, за короткое время был превращен в большой общежительный монастырь, в котором братии было 103 человека. В 1794 г. старцу Георгию было поручено также настоятельство в большом Калдорушанском монастыре, вблизи Бухареста. Тем самым, эти две общины, соединившись подобно Секульскому и Нямецкому монастырям в Молдове, под руководством старца Георгия и его преемников стали монашескими центрами Валахийской земли. 3 декабря 1806 г. старец Георгий почил и был погребен в центральном храме Черниковского монастыря[143].

Поддерживались ли отношения между старцами Георгием и Паисием после 1781 г. — неизвестно. Некоторые исторические документы указывают, что старец Георгий и его ученики любили называть себя «паисианами», а в своем завещании он требует, чтобы строго следовали принципам Паисиева братства, «потому что устав этого святого мужа основан на семи твердых столпах и утвержден на семи Таинствах Матери нашей Церкви»[144]. Кроме того, в своих высказываниях старец Георгий всегда называл Паисия: «мой старец», «праведный учитель».

Старец Георгий в истории валахийского монашества сыграл такую же роль, как Паисий в истории монашества Молдовы.

*Завет старца Георгия*

Старец Георгий в 1785 г. составляет завещание, которое считается единственным памятником его литературного наследия. К составлению завещания старца побудила внезапно случившаяся с ним тяжелая болезнь, едва не стоившая ему жизни. Тогда он задумал оставить для монахов своей общины, состоявшей тогда (в четвертый год его игуменства) из 55 человек, «путеводитель», который смог бы заменить им старца в случае его смерти.

Старец Георгий начинает свои поучения с длинной молитвы святителю Николаю, покровителю скита, дабы он стал «явным путеводителем его питомцев в исполнении монашеских обетов».

В первой части завещания, названной «Установленный порядок для смиренной общины после моей смерти», старец определяет порядок игуменского преемства монастыря и указывает на важность своего завещания. Во второй части, названной «Духовная Лестница» и состоящей из семи ступеней, описывается устав внутренней монашеской жизни. Первая забота старца — создать единую, сплоченную общину, в которой братья любят друг друга. По его словам, «главное добродетель, от которого зависит спасение монахов», — это послушание всем. «Следите за повиновением друг другу, как за своим собственным дыханием, — пишет он в первой ступени своей Лестницы. — И это не для какой-то цели... а чтобы приобрести ближнего». Ведь только так исполните «любовь, заповеданную законом» [145].

Главное в иноческом подвиге — беспрекословное послушание своему игумену: «Не вздумай что-либо сделать без благословения наставника общины» [146].

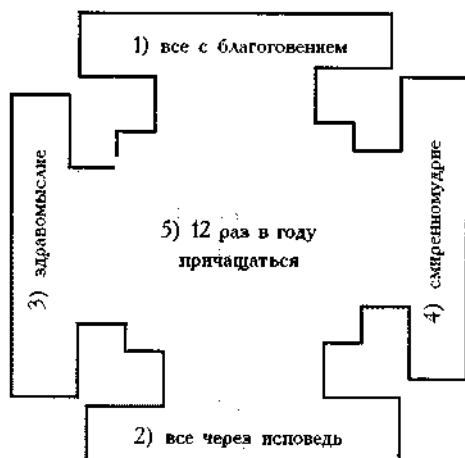
Другим важным моментом является частое исповедание грехов. Ученики должны исповедывать регулярно (три раза в неделю) «самые глубокие свои помыслы и все прегрешения». Если же не станут этого делать, то будут служить и далее греху, который

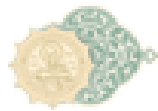


не даст никогда места духовному прогрессу. «От тех, которые не разрешили во время исповеди первопричину своих падений, спасение далеко» [147]. В этом высказывании старец указывает не только на исповедь как священное действие, посредством которого прощаются грехи, но и на важность отношений между духовником и его духовным чадом. Советы старца, данные на исповеди, приобретают тем самым, мистическое значение; научиться правильно исповедоваться — значит научиться настоящему искусству, от которого зависит само спасение человека.

Что же касается причастия, то старец Георгий советует монахам причащаться 12 раз в году. По его словам, это — «царский путь»; перед причастием же, обязателен «трехдневный пост» и подготовка «по мере возможности».

Важную роль в духовной жизни играют здравомыслие и смиренномыслие. Старец Георгий указывает, что послушанием, исповедью, здравомыслием, смиренномыслием и причастием «можем отсечь все страсти, созданные языком, сердцем, чувствами...» [148]. А чтобы братия лучше уразумела сказанное им, представляет свои наставления в виде креста:





Как и в Паисиевом монастыре, центром духовной жизни в Чернике является богослужение. На 7-й ступени схода Лествицы старец Георгий особое внимание уделяет литургической молитве. Рассматривая аскезу как метод очищения человека, старец считал, что длинные службы, как и ночные бдения, которые были обязательны для всех, являются эффективными аскетическими упражнениями, необходимыми ученикам, особенно новоначальным, для утверждения в духовной жизни. В своем завещании он даже указывает на количество и продолжительность ночных бдений в течение всего церковного года: 40 бдений по 5 часов полнелейными святым; 7 бдений по 7 часов на праздниках Божией Матери; 12 бдений по 9 часов Св. Троице и на двенадцатые праздники и 3 бдения по 12 часов: 1 сентября — в день помазания воеводы; 1 мая — в день тезоименитства митрополита; 6 декабря — в день памяти свт. Николая, покровителя Черниковского скита.

Старец указывает на обязательность присутствия на богослужении, а если надзиратель заметит, что кто-то не был, виновному назначается епитимия; возможно, даже лишением на целый день трапезы[149].

В келейное правило входили, для тех, кто умел читать, вечером (на выбор) вечерние молитвы или канон Ангелу Хранителю, а на утро — утренние молитвы или канон Божией Матери, и 300 поясных поклонов или 100 земных; для безграмотных — 700 поясных или 300 земных поклонов. Но и непрерывно перед сном и просыпаясь должны читать тот «стих специфичный монахам: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного»[150]. Тем не менее, старец не советует посвящать себя исключительно практике Иисусовой молитвы. Учитывая «младенчество» своих питомцев, он еще в начале своих слов о молитве (в 7-й ступе-



ни) предупреждает, что умная молитва трудно достигаема. «Виде и это должен от вас не утаить, дети мои, что три достояния моего старца не так уж быстро в этой обители вы унаследуете» [151].

Первым из них является умная молитва, «неугасаемое свегило», которое напутствует человека в рай и вводит его в жизнь во Христе. Но, осознавая опасность такого пути для тех, кто занялся этим деланием, не очистившись от страстей, старец Георгий пишет: «Это делание недоступно для подобных нам страстных людей... не старайся раскрыть для себя тайны этого делания, пока ты раб своего тела» [152]. Он утверждал, что бесстрастие достигается только посредством послушания и аскезы, тот же, кто находится во власти страстей, не может очиститься умной молитвой, так как не в силах постоянно хранить Имя Иисуса. Для такого человека Иисусова молитва может стать обыкновенной привычкой, которая несколько не избавит его от страстей, прекрасно уживаясь с ними.

Вторым достоянием Паисия, по словам старца Георгия, было искусство управлять многочисленными братствами. Если в Паисиево братство когда-то входило более 1000 насельников (Нямец и Секул — вместе), то старец Георгий строго запрещает своим преемникам увеличивать число братий, которое, по его мнению, не должно превышать 103-х. Такое ограничение, как он считал, во-первых, способствует сохранению единства общины, а, во-вторых, дает возможность духовникам следить за совершенствованием каждого насельника. Кроме того, дисциплина, на которую старец обращал особое внимание, безусловно, легче достигается в немногочисленных монастырях.

Третьим же достоянием старца Паисия было «хранение мира» между монахами, в том числе между монахами разных национальностей, совместно проживавшими в его общинах. Старец



же Георгий считал, что румыны, греки и русские должны жить отдельно, как бы в трех группах, «да не оскудеет любовь между вами, но все, как братья, исполнятся ее, живя, как в одной семье» [153]. Однако разделение братии на группы он не осуществил. 22 года спустя после написания завещания, старец Георгий отошел в вечность, оставив общину из 103-х насельников.

Проанализировав завещание старца Георгия, можно сделать вывод, что для него главное в духовной жизни — деятельная сторона (προξίς); по-видимому, предлагаемый им путь — это очищение традиционными аскетическими методами. Старец Георгий пишет своим ученикам, что «совершенство жизни в Боге трудно достигаемо, и для мужей, идущих к этой цели, не очистившись от страстей, умное делание может стать причиной серьезных заблуждений» [154]. Здесь нужно учитывать то, что умное делание старец понимает как полное единение с Богом в созерцательной молитве, а не как аскетическое упражнение, которое помогает избавиться от страстей.

Если старец так горячо отстаивает важность деятельной стороны в духовной жизни, то это не означает, что он пренебрегал созерцательной молитвой, которая является целью совершенствования. Ведь в Черниковском монастыре жили насельники, которые практиковали Иисусову молитву и во время игуменства старца Георгия, и после него. Один из так делателей оставил даже «Правило пустынножизни», указывающее анахоретам, как «подобает монаху, проживающему в уединении, пребывать в трезвении по примеру древних отцов» [155].

О духовной ориентации старца, по словам о. Димитрия Станилоае, можно сказать так: «Аскетизм Георгия, скорее, близок к афонской исихастской традиции, в то время как Паисиево братство следовало Синайской традиции» [156].

*Святой Каллиник Черниковский (1787–1868)*

Святой Каллиник — наиболее видный представитель религиозной традиции, именуемой в румынском богословии «Черниковской духовностью». Каллиник не был подвижником «нового благочестия» — нет, он как бы является самым ярким представителем так называемого «румынского исихазма». В предыдущей главе мы указали, что цель всей деятельности старца Паисия Величковского сводилась к тому, чтобы приблизить общежительное монашество к исихастским истокам. Но, как свидетельствует история, чаяния Паисия наиболее полно были реализованы в русском монашестве, давшем православному миру то, что обычно именуют «институтом старцев» (особенно, в Оптиной Пустыни). Румынское монашество как бы осталось верным духу своей традиции — «Черниковской духовности». Будучи продолжателем аскетических преданий старца Георгия, Каллиник Черниковский в своем духовном опыте соединил деятельную и мистико-созерцательную стороны.

Константин (имя, данное старцу при крещении) родился в Бухаресте, после окончания румынской гимназии, в 20 лет, поступил в Черниковский монастырь. Через год его постригают в мантию с именем Каллиник, в 1808 г. рукополагают в диаконы, а в 1831 г. — в священники. Благодаря своим исключительным качествам в 1818 г., в возрасте 30 лет, о. Каллиник был избран игуменом. Во время его настоятельства количество монашествующих в монастыре возрастает до 350, строятся новая церковь и новые келии[157].

В 1850 г., после 43-летнего пребывания в Чернике, из которых 32 года старец был игуменом, по требованию воеводы он соглашается принять епископский сан. Прибыв на кафедру в город Рымник, он находит здесь довольно мрачную картину:



епархия и кафедральный собор, как и многие приходские храмы — в руинах, некоторые храмы и семинария закрыты. Вскоре трудами еп. Каллиника запущенная епархия превращается в замечательный просветительский центр. В 1851 г. святитель открывает семинарию, возводит новый собор, основывает типографию и монастырь Фрэсиной, где вводит строгий устав Афонской горы.

Биограф и ученик св. Каллиника, рассказывая о своем наставнике, указывает на отличительную черту его характера — милосердие: «Он был настолько сердобольным, что когда не имел чем сотворить милостыню, снимал свою одежду и со слезами на глазах умолял меня добыть деньги, чтобы подать что-нибудь своим братьям во Христе, потому что именно так называл его Преосвященство бедных и немощных» [158]. Последние слова святителя свидетельствуют о пройденной им жизни как о жертве, принесенной на алтарь служения ближнему: «Не накопил я золота и серебра, не возжелал даже излишнюю одежду иметь, и никакую другую вещь, и ни на погребение, ни на поминовения не оставил я ничего... но уверен я, чтоб Богу угодить, — сам раздавай, а не жди, чтобы кто-то это сделал после твоей смерти» [159].

После 17 лет архиерейского служения св. Каллиник вернулся в Черниковский монастырь. Тут он прожил еще один год как простой монах и 11 апреля 1867 г. скончался.

«В жизни святого Каллиника удивительным образом соединены все черты той духовной традиции, которая именуется Черниковской: аскеза, благотворительность, практическая деятельность, — свойства, которые имеют своим источником и завершением мистическую жизнь во Христе» [160]. О. Дмитрий Стэнилоае называет ее «целостной духовностью» [161].

Строгий аскет, св. Каллиник иногда воздерживался от пищи на протяжении 40 дней, не ел никогда мяса, а с 1820 г. ограни-



чивался только овощами. А чтобы «гордость свою усмирять, по субботам вкушал молочные продукты». Спал он только три часа в сутки, но и те на стуле. И это все он совершал потому, что видел в аскезе необходимое средство очищения от страстей.

Очистив себя аскезой от страстей, св. Каллиник стяжал противоположные им добродетели: кротость, благость, смирение и любовь. Тем самым он соединил аскезу, которая является средством личного совершенствования, с общественным служением.

Большая общественная деятельность святителя не препятствовала его ревности по Боге. Сердце его было проникнуто любовью к Богу и людям, и не раз из его глаз, как свидетельствует его биограф, текли слезы. Как-то раз, незадолго до смерти святителя, его ученики увидели Божественный свет, в котором он пребывал. Один из них потом рассказывал: «Однажды утром, по завершении ночных молитв (а читал я все правило в его келии, так как Каллиник не поднимался с постели), увидел вместе со всеми братьями, которые находились в келии, что от его Преосвященства изошел неопиcуемый светоносный шар, и от страха все упали ниц: этот удивительный свет прошел через окно и потом исчез. На второй день я рассказал владыке о происшедшем, он же сказал: “Будьте внимательны, потому что в этом доме постоянно бывают ангелы Божии и другие небесные люди”».

Свою кончину св. Каллиник предсказал за 13 дней. «Когда исполнились те дни, то он встал, оделся в погребальную одежду, потому что все остальное раздал нищим, омылся и всех нас благословил, и, наклонившись к о.Герману, сказал: «Увидимся в блаженстве будущего века», и так скончался, припав к груди о. Германа»[162]*.

* Продолжение работы В. Савчука — о развитии психастской традиции в Румынии в XX в. — будет опубликовано в следующем номере журнала.



Библиографические ссылки и примечания

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Афон в духовной жизни Православной Церкви // Богословские труды. Нижний Новгород, 1996. С. 59.
2. Ciprian (Zaharia), arhim. Biserica Ortodoxa Romana si traducerele patristice si filocalice in limbile moderne // Paisianismul. Bucuresti, 1996. С. 49.
3. Там же. С. 70.
4. Четвериков С., прот. Молдавский старец Паисий Величковский. Париж, 1988. С. 5.
5. Raccanello D. Rugaciunea lui Iisus in Scrierile Staretului Vasile de la Poiana Marului. Sibiu, 1996. С. 27.
6. Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1994. С. 277.
7. Хибарин И. Литературно-переводческая деятельность старца Паисия (Величковского) // ЖМП. 1956. № 12. С. 58–59.
8. Смолич И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. №31. М., 1982. С. 123.
9. Там же. С. 122.
10. Balan J. Vetre de sinastrie romănescă. Husi, 1990.
11. Четвериков С. Указ. соч. С. 64–65.
12. До сего времени в русской богословской литературе имя Василия Поляномерульского упоминалось только среди наставников Паисия Величковского. Осмыслить же значение его писаний, изданных в 1847 г., одновременно с «Житием» Паисия Величковского (Оптина Пустынь), никто до сих пор не пытался. В 1986 г. на Западе публикуется докторская диссертация католического священника Дарио Ракканелло «Иисусова мо-



литва в творениях Василия Поляномерульского» (Raccanello D. *La preghiera di Gesu negli scritti di Basilio di Poiana Marului*. Alessandria, 1986).

13. См.: Mihail P. Schitul de la Poiana Marului centru de cultura ortodoxa // *Spirituelitate si istorie la intorsatura Carpatilor*. 1983. Buzau. Т. 1. С. 362.

14. См.: Constantinescu H., Cocora G. *Poiana Marului* // G.B. 1964, 5–6. С. 475.

15. Raccanello D. Указ. соч. С. 35 (цитируя вышеуказанный текст, Ракканелло говорит, «что не может утверждать, что Василий был украинцем. Но традиция Поляномерульского скита говорит о том, что даже после его смерти многие верующие с Украины, паломничая по этим местам, вспоминали старца Василия как своего соотечественника»); Constantinescu H. Указ. соч. С. 495.

16. Житие Молдавского старца Паисия Величковского. М., репринт. изд., 1906. С. 16.

17. Там же.

18. См.: Constantinescu H. Указ. соч. С. 473.

19. Там же. С. 471.

20. Jonto S. *Isihasmul: tradice si cultura romaneasca*. Anastasia, 1993. С. 115.

21. Raccanello D. Указ. соч. С. 55.

22. Constantinescu H. Указ. соч. С. 479.

23. Житие Молдавского старца. С. 16.

24. Raccanello D. Указ. соч. С. 58.

25. Jonto S. Указ. соч. С. 119.

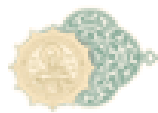
26. Raccanello D. Указ. соч. С. 313–327

27. Там же. С. 331–333.

28. Там же. С. 327–330.

29. Там же. С. 147.

30. Добротолюбие. М., 1992. Т. 2. С. 571



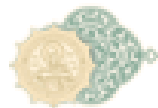
31. Там же. Т. 5. С. 219
32. Беседы о молитве Иисусовой. Сердобль, 1938. С. 225
33. Raccapello D. Указ. соч. С. 108.
34. Там же. С. 241.
35. Там же. С. 240
36. Там же. С. 267.
37. Там же. С. 26–45.
38. Там же. С. 252.
39. Там же. С. 242.
40. Там же. С. 317–318.
41. Там же. С. 252.
42. Там же. С. 198–203.
43. Там же. С. 253–254.
44. Там же. С. 249.
45. Беседы о молитве Иисусовой. С. 228.
46. Raccapello D. Указ. соч. С. 323
47. Там же. С. 324.
48. Там же. С. 140.
49. Беседы о молитве Иисусовой. С. 227.
50. См., там же. С. 234–235.
51. Raccapello D. Указ. соч. С. 144–145.
52. Добротолюбие. Т. 3. С. 14.
53. Беседы о молитве Иисусовой. С. 261.
54. Там же. С. 260.
55. Там же. С. 240
56. Там же. С. 229.
57. Там же. С. 345.
58. Владимирова Е. Преподобный Паисий Величковский / ЖМП. 1989. № 11. С. 40
59. Фрагментарно она публиковалась в «Вестнике Русского экзархата». 1973. № 81–82, 83–84 и в ЖМП. 1954. № 10. С. 53–59; 1956. № 10. С. 44–55.



60. Схиархимандрит Паисий Величковский // ЖМП. 1977 № 12. С. 62–64.
61. Сирпан (Zaharia), arhim. Указ. соч. С. 39.
62. Данная биография никем не была издана, одна копия рукописи находится в Ленинградской публичной библиотеке (№ 279). Там же. С. 40.
63. Не сохранилась, хотя все последующие биографы старца Паисия ссылаются на нее.
64. Сирпан (Zaharia), arhim. Указ. соч. С. 40–41.
65. Биографию Платона, изданную впервые в 1847 г. и переведенную со славянского на русский язык в 1906 г., ошибочно называют «биографией схимонаха Митрофана». Последнее издание на русском языке вышло под названием «Житие молдавского старца Паисия Величковского». В авторстве же Платона никто не сомневается. См.: Четвериков С. Указ. соч. С. 6.
66. Житие молдавского старца. С. 5–6.
67. Четвериков С. Указ. соч. С. 19.
68. Там же. С. 26.
69. Там же. С. 30.
70. Там же. С. 26.
71. Там же. С. 30.
72. Там же. С. 36–38.
73. Леонид (Поляков), иером. Схиархимандрит Паисий Величковский // ЖМП. 1954. № 10. С. 54.
74. Jonto S. Указ. соч. С. 133–134.
75. Четвериков С. Указ. соч. С. 65.
76. Там же. С. 5.
77. Житие молдавского старца. С. 20.
78. Там же. С. 25.
79. Там же. С. 22.
80. Там же. С. 25–26.
81. Четвериков С. Указ. соч. С. 73.



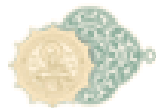
82. Келней у афонских монахов называется дом с церковью. Если при доме нет церкви, то он называется каливой.
83. Леонид (Поляков), иером. Указ. соч. С. 54.
84. Четвериков С. Указ. соч. С. 81.
85. Dascalul G. Povestire din parte a vietii preacuviosului parintelui nostru Paisia (биография Григория Даскала) // Paisianismul. С. 123.
86. Четвериков С. Указ. соч. С. 87.
87. Dascalul G. Указ. соч. С. 124.
88. Четвериков С. Указ. соч. С. 103.
89. Житие молдавского старца. С. 46–49; см.: Четвериков С. Указ. соч. С. 110–117.
90. Sirgian (Zaharia), arhim. Указ. соч. С. 75–85.
91. Житие молдавского старца С. 75–85.
92. Четвериков С. Указ. соч. С. 178–179.
93. Там же С. 184.
94. Там же С. 193–194.
95. Хотя большинство исторических памятников свидетельствует, что Паисий был погребен в самом Вознесенском храме, однако вскрытие могилы (XX в.) показало, что гроб пуст. Материалы исследования, к сожалению, во время второй мировой войны сгорели. Вопрос о том, где находятся мощи Паисия, остается пока открытым.
96. Цит. по Хибарин И. Указ. соч. С. 59.
97. Четвериков С. Указ. соч. С. 99.
98. Там же. С. 100.
99. Там же С. 101.
100. Четвериков С. Указ. соч. С. 121.
101. Dascalul G. Указ. соч. С. 132.
102. См. Sirgian (Zaharia), arhim. Указ. соч. С. 49.
103. См. Jonta S. Указ. соч. С. 247.
104. Dascalul G. Указ. соч. С. 131.



105. Четвериков С. Указ. соч. С. 202–204
106. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1998. С. 126.
107. Хибарин И. Литературно-переводческая деятельность старца Паисия. С. 61.
108. Флоровский Г. Указ. соч. С. 126.
109. Четвериков С. Указ. соч. С. 92.
110. Там же. С. 91.
111. Там же. С. 93.
112. Там же. С. 91.
113. См., Там же. С. 88–89.
114. Беседы о молитве Иисусовой. С. 269–304.
115. Четвериков С. Указ. соч. С. 212–213.
116. Беседы о молитве Иисусовой. С. 271.
117. Там же. С. 294.
118. Смолич И. Указ. соч. С. 129.
119. Raccanello D. Указ. соч. С. 202.
120. Jonta S. Указ. соч. С. 150.
121. Там же.
122. Стихиры и канон Паисию, который частично вошел в книгу С. Четверикова (Указ. соч. С. 244–245).
123. Jonta S. Указ. соч. С. 153.
124. Флоровский Г. Указ. соч. С. 126.
125. Четвериков С. Указ. соч. С. 93.
126. Житие молдавского старца. С. 90.
127. Ivan D. J., Porcescu S., pr. Manastirea Neamt. Iasi, 1981. С. 287.
128. Сборники, составленные иеромонахом Стефаном, интересны тем, что после каждого жизнеописания приводятся святоотеческие тексты: свв. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского и др. (Там же. С. 202–203).



129. Jonta S. Указ. соч. С. 155.
130. Furtuna D. Ucenicii storetului Paisie din manastirile Cernica si Caldarusani. Bucuresti, 1928. С. 55.
131. Balan J., pr. Pateric romanese. Golati, 1990. С. 353–355.
132. Furtuna D. Указ. соч. С. 55.
133. Balan J. Pateric. С. 353–355.
134. Там же. С. 416–417.
135. Антоний (Святогорец), иером. Жизнеописание Афонских подвижников благочестия XIX века Джорданвиль, 1988. С. 235–236.
136. Ioanichie (Balan), arhim. Convorbiri duhovnicesti Husi, 1993. Т. 1. С. 320–321.
137. Четвериков С. Указ. соч. С. 252–253.
138. Цит. по Furtuna D. Указ. соч. С. 114–125.
139. Там же. С. 116.
140. Jonta S. Указ. соч. С. 166.
141. Четвериков С. Указ. соч. С. 251.
142. Furtuna D. Указ. соч. С. 116.
143. I.B.R. II. С. 566–567.
144. Pateric. С. 343.
145. Jonta S. Указ. соч. С. 167–168.
146. Pateric. С. 344.
147. Jonta S. Указ. соч. С. 168.
148. Там же. С. 169.
149. Pateric. С. 344.
150. Там же. С. 345.
151. Там же. С. 343.
152. Там же. С. 342.
153. Там же. С. 343.
154. Staniloaie D., pr. Isihastii sau sihastii si rugaciunea lui Iisus in traditia ortodoxiei romanesti // Filocalia. Bucuresti, 1979. С. 584.
155. Там же.



- 156. Jonta S. Указ. соч. С. 171.
- 157. Pacurariu M., pr. Istoria Bisericii Romane. Bucuresti, 1989.
С. 89–90.
- 158. Там же. С. 90.
- 159. Pateric. С. 344.
- 160. Jonta S. Указ. соч. С. 173.
- 161. Staniloaie D. Isihastii. С. 583.
- 162. Pacurariu M., pr. Указ. соч. С. 90