

**Учение архимандрита Софрония о
старчестве: Старчество и послушание в
богословии архимандрита Софрония
(Сахарова)
иеродиакон Николай (Сахаров)**

ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ СТАРЧЕСТВО И ПОСЛУШАНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Святоотеческое предание

В христианской традиции исследователи различают разные виды духовного руководства. Наиболее часто исследователи сводят классификацию к двум основным видам духовного наставничества – “административный” и “харизматический” (F. Neyt)⁴, или, как их называет еп. Каллистос Уэр, “учредительный” и “пророческий”⁵. Какими бы терминами они ни выражались, в своей сущности такое деление отражает две формы духовной власти в жизни Церкви. Первая – то, что мы понимаем под словом “духовенство”: через непрерывное апостольское преемство осуществляется рукоположение клириков на протяжении веков. Вторая форма власти, то, что в русской аскетике называется “старчеством”, есть неписаное духовное предание передаваемое из поколения в поколение чрез духовных учителей (святых), которые сообщают своим ученикам духовные навыки жизни в Боге, веками накопленные и отточенные⁶. В отличие от учрежденной духовной власти, “старческое” руководство основывается на *личных* взаимоотношениях между старцем и послушником⁷. В византийской традиции “старца” называли по разному. Наиболее частым обращением было слово *abbav* (отец)⁸. **С. Смирнов в своем исследовании приводит другие наиболее употребительные термины: *pneumatikov*” *pathvr* (духовный отец) и *gevwn* (старец). Русская традиция отдает предпочтение слову *старец*, а сам принцип монашеского наставничества и ученичества называется *старчеством*⁹.**

Надо сказать, что в Восточной Церкви вышеупомянутые 2 вида духовного руководства – учредительный и пророческий – отнюдь не являются взаимоисключающими: “административное духовное лицо” может одновременно быть и старцем. Сосуществование этих двух взаимопроникающих уровней находит свое отражение в общежительном (киновийном) монашестве, где общемонастырское (административное) послушание (т.е. подчинение монастырскому начальству и

соблюдение правил и устава монастыря¹⁰⁾ тесно переплетается с послушанием старцу¹¹⁾.

В дальнейшем мы сосредоточим свое внимание главным образом на старчестве, поскольку именно оно представляло основной богословский интерес для о. Софрония.

Краткая история традиции старчества

В христианстве образ духовного отца предвосхищает уже Новый Завет в апостольском служении св. Павла: он сам называет себя “наставником” (paidagwov¹²) досл. “ведущий детей”) (1Кор. 4, 15), а своих подопечных “детьми” (Гал. 4, 19)¹². Дальнейшее развитие духовное учительство получает у Климента Александрийского и Оригена, которые в духовном наставничестве видели важнейшую роль учителя¹³. С ростом монашества в IV веке старчество глубоко укореняется в восточную аскетическую традицию и становится “лейтмотивом религиозной революции Поздней Античности”, который, как показывает Р. Brown, имел даже немалый политический резонанс для византийского государства¹⁴. Основатель египетского монашества св. Антоний Великий рассматривал послушание старцу как важное делание для духовного роста подвижника¹⁵.

Однако послушание уже как основа подвижнической жизни выкристаллизовывается в общежительном монашестве прп. Пахомия¹⁶, для которого старчество является частью монашеского устава¹⁷. Прп. Пахомий видел проявление христианского совершенства не в чудотворении и не в даре созерцания, а в подчинении воле Божией¹⁸. Настаивая на неукоснительной необходимости послушания, он был не столь требователен, как его современники-аскеты, когда дело касалось иных сторон подвижничества: его требования к телесным подвигам, как указывает W. Maskean, отличались “умеренностью”¹⁹. Другим центром, где развивалось и укреплялось старчество, была Нитрийская пустыня, как это ясно видно из *Apophthegmata Patrum* (“Древний Патерик”)²⁰. С тех пор большинство писавших о подвижничестве касалось темы послушания²¹. Из аскетических писателей первого тысячелетия, оказавших особое влияние на о. Софрония, были прп. Иоанн Кассиан Римлянин, прпп. Варсануфий и Иоанн, прп. Авва Дорофей, прп. Иоанн Лествичник и Симеон Новый Богослов²². Все они единодушно считали послушание высшей

добродетелью²³. Они видят в послушании одно из скорейших и плодотворнейших средств к духовному росту подвижника²⁴.

При всем обилии исследований по данному вопросу, богословы часто упускают из вида важный факт, а именно, что в византийскую эпоху аскетическая традиция изобиловала рассказами о “героях послушания”, достойных подражания. Для примера можно привести рассказы об Иоанне Коротком и авве Мукии (Втором Аврааме) у Иоанна Кассиана²⁵, о Досифее у аввы Дорофея²⁶ и об Акакии у Иоанна Лествичника²⁷. Назидательной моралью таковых историй является то, что для спасения может быть достаточно даже только одной этой добродетели – послушания. Благодаря ему подвижники могли совершать различные чудеса, переправляться через кишачие крокодилами реки²⁸, целыми неделями стоять на молитве²⁹ и многое, многое другое. Формирование в аскетической традиции образа “героя послушания” – свидетельство тому, что оно стало неотъемлемой частью византийской духовности.

Главные особенности подвига послушания по учению греческих отцов

Старчество есть руководство новоначальным монахом, осуществляемое старцем, при котором послушник отвергает свою собственную волю и следует старческим наставлениям. При этом участие старца может принимать самые различные формы и меры интенсивности. Так, старец может ограничиться лишь молчаливым примером³⁰. В некоторых случаях послушник может обратиться к старцу *однажды* и, получив совет достаточно общего характера, следовать ему на протяжении всей своей подвижнической жизни. Но чаще встречается так наз. *εξαγορευσι*”, когда старец контролирует всякое действие и все помыслы (*logismoiv*) новоначального³¹. Откровение помыслов старцу может происходить в рамках таинства исповеди, но также и вне его³². Старец играет роль посредника между послушником и Богом. Участие старца в воспитании новоначального духовно выглядит как некий взаимосвязанный и гармоничный троический организм: Бог-старец-послушник³³, в котором старец играет роль посредника. Мы можем свести все разнообразие особенностей служения старца в качестве посредника между Богом и послушником к двоякой роли: старец “низводит” небеса долу, когда он выступает как пророк (Богстарецпослушник) и “возводит” “нижняя” к “вышним”, когда выступает как *предстатель* (послушникстарецБог).

В своем пророческом служении, которое всецело *вдохновляется* Богом, старец сообщает ученику божественную волю. В соответствии с волей Божией старец дает советы (как *suvmboulo*)”³⁴ и указания или, подобно врачу (*iatrov*)”³⁵, исцеляет духовные недуги послушника. Для этого старец непременно должен обладать, наряду со множеством иных необходимых добродетелей³⁶, и даром духовного рассуждения (*diavkrisi*)”³⁷, то есть способностью распознавать в молитве волю Божию, что позволяет его ответам носить исключительно духовный, “пророческий”

характер³⁸. Как посредник в сообщении божественной воли, старец считается продолжателем дела Самого Христа и причисляется к лику пророков наравне с Моисеем (ср. Исх. 4:13)³⁹.

В качестве предстателя старец берет на себя полную ответственность перед Богом за послушника (как *anavdoco*)⁴⁰. Эта ответственность понимается не как юридическое обязательство внеличностного порядка, но как выражение личной любви старца к его духовным чадам: старец-предстатель “представляет” их Богу в своих постоянных молитвах и ходатайствах (как *mesivth*” или *presbeuthv*)⁴¹ и таким образом “несет бремя” (ср. Гал. 6, 2) своих учеников⁴². У новонаначального к старцу, подобно как к Самому Богу, должна быть абсолютная вера. Старец несет полную ответственность за послушника только тогда, когда тот исполняет все советы и указания старца⁴³. Это доверие (*pivsti*”), которое выражается в полном и беспрекословном повиновении старцу, как во внешнем, так и внутренне⁴⁴. I. Hausherr пишет по данному поводу, что для православных подвижников послушание носит абсолютный характер⁴⁵. Абсолютность послушания проистекает из убеждения, что слова старца суть слова самого Бога⁴⁶. Заповеди старца иногда приравнивались даже к заповедям Божиим⁴⁷, и относиться к старцу следует как к Самому Христу⁴⁸. Таким образом, для послушника недопустима какая-либо критика или логический анализ приказаний старца⁴⁹. Как показывает Смирнов, Отцы считают критику духовного отца тяжким грехом⁵⁰.

Старчество носит характер таинства в Церкви. Когда каждая и старец и послушник действуют каждый согласно своей установленной роли, вышеупомянутый духовный троический “организм” действует как таинство: Бог посредством старца пребывает с послушником⁵¹. Через старца говорит Сам Бог – все его слова и действия, обращенные к послушнику, внушаются ему Богом. Они соответствуют духовному возрасту и внутреннему расположению послушника⁵². Некоторые из святых – прп. Лествичник, прп. Варсануфий и прп. Симеон Новый Богослов – до такой степени возносят “таинство” старчества,

что по их мнению, духовная власть старца может сравниться с духовной властью учрежденного духовенства⁵³.

Старчество позволяет преодолеть состояние падения в человеке и восстановить истинную свободу ученика⁵⁴. Это утверждение имеет под собой основу в христианской святоотеческой антропологии. Согласно Писанию и Св. Отцам, природа человека повреждена грехопадением⁵⁵ и, будучи таковой, не может быть восстановлена его собственными усилиями. В.Лосский резюмирует:

Наш свободный выбор говорит о несовершенстве падшей человеческой природы... Личность практически слепа и бессильна; она больше не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха⁵⁶.

Так как грех искажает трезвое восприятие духовных реальностей, неопытный новоначальный инок нуждается в наставнике, умудренном опытом рассуждения. Новоначальный никогда не должен действовать согласно своему искаженному разумению и восприятию. Названный принцип – недоверие к своим собственным суждениям – лежит в основании монашеского самосознания⁵⁷. Поведение ученика определяется старцем, а не собственными его страстными побуждениями: он свободен от них. Такая свобода позволяет ему прийти в бесстрастное состояние (*apatheia*), поскольку подвижник является **“свободным для Бога” от различных страстей⁵⁸. Чтобы достичь этого, он должен отсечь свою волю, растленную грехом⁵⁹. В чем состоит негативный аспект свободы – свобода от.**

В своем положительном аспекте (*свобода для*), послушание помогает подвижнику пребывать в смирении и сосредоточиться на едином Боге, что ведет к неискаженному созерцанию божественной реальности, правильному ее восприятию и духовному рассуждению⁶⁰. По этой причине некоторые Отцы рекомендуют подвижникам оставаться в послушании не только на начальном этапе подвига, но и в течение всей последующей жизни, что мы, к примеру, находим у преп. Варсануфия, который учит держаться послушания “до самой смерти” и “до пролития крови”⁶¹.

Старчество в России⁶²

Изучение аскетических творений средневековой Руси приводит к заключению, что в те времена послушание играло далеко не главную роль в монашеской жизни. В древне – русской аскетической традиции понятие *духовный отец* (русский перевод греческого *pneumatikov* – *pathvr*) применялось не по отношению к старцу, а к священнику, принимавшему исповедь⁶³. В ранних памятниках аскетической литературы, таких как *Киево-Печерский патерик*, далеко не часто можно встретить примеры интенсивного “старческого” духовного наставничества вне контекста исповеди⁶⁴. Как указывает С. Смирнов, хотя жития русских святых позволяют говорить о существовании старчества в монастырях, но поскольку авторы на нем подробно почти не останавливаются⁶⁵, можно заключить, что оно не играло той верховной роли, которую мы отметили в византийском подвижничестве⁶⁶. Скудость письменных свидетельств и единичность отдельных примеров подтверждают, что старчество на Руси не сформировалось в последовательное аскетическое предание в том масштабе, в котором оно процветало в греческой святоотеческой традиции. Несомненно русское старчество имело своих корифеев, например, преп. Сергей Радонежский – отец русского старчества в после-монгольскую эпоху⁶⁷. Но даже по отношению к преп. Сергию П. Ковалевский не всегда употребляет термин *старец*. Только позднее духовное наставничество достигло меры старчества в житиях прп. Серафима Саровского и монахов Оптиной Пустыни⁶⁸. Несмотря на укоренение старчества на Руси, аскетическая литература русского средневековья не породила сколько-нибудь заметного жанра “героев послушания”, каковых мы находим в аскетических произведениях первого тысячелетия.

Возрождение старчества в русской монашеской традиции обычно связывают с именем преп. Паисия Величковского (1722–1794)⁶⁹. Проведя несколько лет на Афонской Горе, он хорошо владел греческим языком. Это позволило ему читать греческих Отцов в подлиннике и переводить их писания на славянский.

Именно под влиянием греческой традиции преп. Паисий возродил старчество и раскрыл верховное достоинство добродетели послушания⁷⁰. “Каждый, – пишет он, – должен иметь кого-то опытного в духовном руководстве, кому бы он полностью предавал свою волю и повиновался как Самому Господу”⁷¹. Вместе с этим Преп. Паисий возрождает святоотеческий образ “старца”, приводя те неукоснительные критерии, которыми греческие отцы определяют служение истинного старца: бесстрастие, чистота души, пребывание в Духе Святом, способность духовного рассуждения⁷².

К XIX веку, в результате все возрастающего интереса к святоотеческому наследию, вызванного трудами преп. Паисия Величковского, послушание как аскетический подвиг становится все более центральным в русском монашестве⁷³. Вершиной русского старчества стал Преп. Серафим Саровский – старец *par excellence* – который окончательно утвердит понимание старчества как пророческого служения⁷⁴. Согласно преп. Серафиму, ответы старца основываются не на рассудочной деятельности, не на его богословской осведомленности или способности к психологическому анализу, а на воле Божией. Он объясняет, каким образом старец достигает знания воли Божией:

Первое помышление, являющееся в душе моей (после молитвы – Н.С.), я считаю указанием Божиим и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только верую, что так мне указывает воля Божия, для его пользы. А бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство, и я, не поверив его воле Божией, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибегая к Богу, решить своим умом. В таких случаях всегда делаются ошибки⁷⁵.

Распространение старчества в русском монашестве привлекло внимание русских интеллектуальных кругов. Так, центр русской монашеской духовности XIX века – монастырь Оптиная Пустынь, славившийся своими старцами, – стал местом интеллектуального и духовного паломничества для Гоголя, Киреевского, Достоевского, Толстого и Соловьева⁷⁶. Интерес к старчеству со стороны литераторов и религиозных философов

создал существенные предпосылки для усвоения принципов этого иноческого делания философской мыслью того времени. Мы находим своеобразный пример такой интеграции в “Братьях Карамазовых” Достоевского, где один из персонажей романа – старец Зосима – имеет своим реальным прототипом оптинского старца Амвросия⁷⁷. Благодаря своему интересу к нравственным вопросам и выдающейся способности к психологическому анализу, Достоевский вносит свой вклад в богословское обоснование старчества, делая акцент на любви: старец любовью “принимает послушника в свою душу и волю”⁷⁸. Достоевский повторяет мысль греческих Отцов о том, что послушание старцу ведет к абсолютной свободе; правда, он видит ее с точки зрения психологической – как свободу от своего эгоизма, от своего Я⁷⁹.

Кризис старчества в России

По сравнению с преданием греческих Отцов в русской традиции в понимании послушания намечается некое неравновесие в гармонии таинственного троического тайнодействия Бог-старец-послушник. Упор на абсолютное доверие послушника старцу, с одной стороны, не был достаточно уравновешен требованием духовной опытности, с другой. Создается впечатление, что первое полностью подавляет и даже вытесняет последнее, иными словами, вера ученика считается не только необходимым, но и достаточным условием для того, чтобы ответы старца – кто бы он ни был – приносили ему пользу. Этот дисбаланс явно выражен у А.Соловьева: “основывающаяся на вере в Бога (*но не на праведности старца – Н.С.*), ради Которого ученик предается послушанию, вера в слова старца действительна сама по себе, вне зависимости от духовного состояния старца”⁸⁰. В своих крайних формах, такое делание сводит послушание к механической деятельности, обусловленной почти исключительно субъективным критерием: вера послушника является единственным существенно необходимым условием откровения божественной воли. Соловьев же, развивая свое видение послушания, ссылается на следующие слова преп. Амвросия Оптинского:

Если вы ищите и принимаете мои советы с верой, тогда даже *через грешника* (курсив – Н.С.) можете получить пользу, но без веры, при сомнении и исследовании слов и поступков, они не принесут пользы, даже при праведности старца⁸¹.

Согласно Соловьеву, подобное отношение можно видеть и у свят. Феофана Затворника, который считает, что вера вопрошающего является гарантией правильного ответа:

Наставник, *кто бы он ни был* (курсив – Н.С.), всегда даст точный и верный совет, стоит только ищущему наставления довериться ему всей душой и верой⁸².

Если доверять анализу Соловьева, русские духовные писатели, придавая столь большое значение вере послушника,

почти никогда при этом не обсуждали, какими качествами должен обладать старец. Это искажение привело к не-святоотеческому пониманию роли старца, в соответствии с которым фактически всякий мог давать советы по духовным вопросам. За неверным истолкованием аскетической практики послушания, как результат, последовало и злоупотребление ею. В поздней русской аскетической традиции почти совсем не сохранилось истинного учения о старчестве преп. Серафима, когда старец пророчески познает волю Божию через молитву, и к XX столетию оно утратило свою актуальность. Вместо него сложилось поверье, согласно которому все, что бы ни сказал старец, всегда работает на благо послушника.

Русские аскетические сочинения, в отличие от византийских, не уделяют достаточно внимания тому важному обстоятельству, что новоначальный инок при выборе старца должен твердо придерживаться определенных критериев. Hausherr показывает, что у Отцов эти критерии исключительно строги⁸³: старец должен быть человеком без гнева, тщеславия и гордости, корысти, обладающим всеми добродетелями, знающим Писание и любящим Бога⁸⁴. Как подытоживает J.-C. Guu, духовные наставники должны обладать “даром слова”. Они принадлежат к особой категории подвижников⁸⁵.

Греческие отцы предупреждали о важности правильного выбора старца, ибо правильный подход к выбору своего старца позволяет избежать неминуемых духовных бедствий. Так, мы находим у преп. Иоанна Кассиана слова о том, что многие из старцев принесли вред вместо пользы, повергая вопрошающего в отчаяние, а не принося ему исцеление⁸⁶. Лествичник предупреждает, что перед вступлением на путь послушания мы должны “рассматривать, испытывать и, так сказать, искусить нашего кормчего, чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного, вместо бесстрастного на человека, обладаемого страстями”⁸⁷. Монахи Каллист и Игнатий пишут:

Нелегко найти наставника, который был бы во всем свободен от заблуждения: в поступках, в словах и в мыслях. Распознать такового помогает то наблюдение, что он имеет

подтверждения из Писания и для своих поступков, и для суждений, и смиренно мыслит о вещах⁸⁸.

Лествичник советует, чтобы выбор старца определялся духовным состоянием самого послушника: “должно искать руководителей, приличных нашим недугам, по качествам страстей наших”⁸⁹. Таким образом, в святоотеческой традиции послушание ученика не является механическим, но имеет личное измерение⁹⁰, построенное на личном доверии и вере. Именно это измерение в русской духовности было частично утрачено и заменено некоей безличной верой.

Чрезмерный акцент на вере вопрошающего а не на познании старцем воли Божией, привело к тому, что в русской традиции трисоставное тайнодейственное единство (Бог – старец – послушник) потеряло свое равновесие. Кто бы ни говорил слово послушнику, неизменное участие Бога в ответах говорящего считалось гарантированным. И. Концевич заостряет внимание на опасности такого искаженного понимания старчества и указывает на возможность существования лже-старцев: в то время, как “подлинный старец сообщает волю Божию, лже-старец загораживает Бога собой”⁹¹. Указанное искажение породило сомнения, опасения, критику и даже преследование старчества на протяжении XIX и XX веков⁹² и послужило причиной его постепенного упадка. Так, свят. Игнатий Брянчанинов отмечает нарушения принципов старчества, имевшие место в тогдашней русской практике, и советует отказаться от него как необходимого элемента подвижнической жизни⁹³. К началу XX века среди русских интеллигентов “понятие *старчество* приобрело мрачный оттенок... даже само это слово произносилось с презрением и антипатией”⁹⁴. Скажем, Н. Бердяев совершенно отвергал идею послушания:

В прежнем понимании христианской духовности величайшему злоупотреблению подверглись послушание и смирение, в особенности, возможно, в Православии. Путь духовного восхождения заключался не в просвещении и преображении воли, а в ее истощении и обессиливании...⁹⁵

Бердяев понимает послушание в том смысле, что “человек не должен владеть своей волей, но обязан быть послушным

воле чужой”, и протестует против “извращенного толкования смирения”, которое “превращает человека в раба” и “унижает достоинство образа и подобия Божия”⁹⁶. Отвержение старчества в XX веке проникло даже в среду монашества. Так, о. Серафим Роуз пишет: “Сейчас больше нет старцев, подобных Паисию. А если мы считаем, будто таковые остались, то можем нанести непоправимый ущерб своим душам”⁹⁷.

Причина указанного кризиса, согласно С.Смирнову, заключается в злоупотреблении старчеством со стороны людей, не отвечающих критериям старцев⁹⁸. По словам Hausherr’a: “что погубило [божественное] учреждение (*старчества – прим. перев.*), так это... властолюбие и дух господства”.

Тем не менее, мы все же находим традиционный идеал монашеского послушания сохранившимся на Афоне, в особенности у преп. Силуана Афонского, через которого он был воспринят и о. Софронием. В своем учении преп. Силуан утверждает, что субъективно-доверительное расположение учеников включает в себе определенную гарантию Божия действия на них через старца, но, в то же время, он обращает внимание и на объективные требования к духовному отцу, и предупреждает о неизбежном вреде, возникающем из-за его несоответствия этим требованиям⁹⁹.

УЧЕНИЕ О. СОФРОНИЯ О СТАРЧЕСТВЕ В СВЕТЕ ВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Писания о. Софрония возрождают роль старчества в русском аскетизме¹⁰⁰. Его учение развивает идею послушания старцу на основе общей интегральной структуры его богословия, где главенствующую роль играет принцип *персоны*. Свежий взгляд о. Софрония на святоотеческие источники и его знакомство с живой аскетической традицией Афона способствовали оживлению интереса к подвигу послушания в современном русском Православии.

Необычный для русской аскетической традиции акцент на главенствующем значении принципа *персоны* у о. Софрония позволяет увидеть, насколько русская традиция старчества менее “персоналистична”, чем традиция Византии. То же “личностное” измерение в аскетическом учении о. Софрония дает возможность богословски оправдать послушание пред лицом критики старчества со стороны русских религиозных мыслителей и развеять их опасения, что послушание уничтожает личную свободу человека.

Принцип действия старчества

В своем изложении монашеского опыта о. Софроний знакомит нас с различными видами послушания внутри монашеской общины¹⁰¹. С одной стороны, существует “административное” послушание настоятелю, которое может либо иметь, либо не иметь харизматическое значение: настоятель возлагает на членов монашеской общины разного рода задания, определяемые общими нуждами общины и ее членов¹⁰². Роль личных отношений в этом виде послушания может быть весьма различной. С другой стороны, согласно Преданию Восточной Церкви, существует послушание духовному отцу, основанное на личном руководстве. Обращаясь к историческому опыту Русской Церкви XVIII-XIX веков, о. Софроний указывает, что старец может быть как священником, так и лицом, не облеченным священным саном: “Духовные “старцы” не обязательно иереи или монахи”¹⁰³. Его собственный старец – преп. Силуан Афонский – не был рукоположенным священником-духовником и, наряду с его руководством, о. Софроний имел *духовника-исповедника*¹⁰⁴. Однако, преп. Силуан сам в такой мере связывал таинство исповеди со старчеством, что мог прийти для исповеди и совета к любому иерею монастыря как к своему духовнику¹⁰⁵.

Для о. Софрония старец – независимо от того, рукоположен он или нет – должен соответствовать определенным критериям: благодаря сердечной чистоте он должен обладать способностью “слышать” (распознавать) глас Божий в своем сердце, то есть служить *посредником* между Богом и своим послушником¹⁰⁶. В повседневной жизни послушник во всем советуется со старцем и все его советы и указания обязан исполнять, т.е. повиноваться. При этом, интенсивность или глубина самоотдачи послушника старческому руководству бывает различной. Так, он может вопрошать старца только о главных предметах, т.е. в обстоятельствах, требующих определенного выбора на жизненном пути. Но существует и более интенсивное послушание, рекомендуемое о. Софронием; оно предполагает

исповедание старцу помыслов, что позволяет тому судить о намерениях и замыслах послушника. Таким образом, любой шаг послушника, перед тем, как быть предпринятым, либо одобряется, либо отвергается старцем. О. Софроний обосновывает эту интенсивность послушания убеждением, что в монашеской жизни нет ничего незначительного: “Все важно”¹⁰⁷. Это перекликается со словами преп. Антония Великого, который советует иноку “спрашивать старцев о каждом шаге, который он делает в своей келии, и о каждой капле воды, которую пьет”¹⁰⁸.

Зависимость от Предания видна и в том, какое место о. Софроний отводит послушанию в ряду добродетелей. Для него “Послушание есть основа монашества”¹⁰⁹. По своей ценности среди добродетелей оно превосходит даже целомудрие:

Многие о монашестве думают, что главнейшее отличие его от обычного общечеловеческого образа жизни заключается в безбрачии, но я, следуя святым древним Отцам и современным подвижникам, большее значение отдаю послушанию, потому что нередко люди проводят свою жизнь в безбрачии, не становясь монахами не только в смысле сакраментальном, но и по духу¹¹⁰.

Старчество и свобода

О. Софроний вторит Отцам в своем убеждении, что послушание преодолевает состояние человеческой падшести и приводит к восстановлению у послушника свободы *от* и *для*.

а) *Свобода от*. В согласии со святоотеческой антропологией, о. Софроний признает общую греховность нынешнего состояния человека и видит в послушании средство избежать его последствий. Следуя авве Дорофею, он утверждает, что попытки человека распознать волю Божию затрудняются его греховным состоянием: “большинство людей не слышит в своем сердце голоса Божия, не понимает его, и следует голосу страсти, живущей в душе и заглушающей шумом своим кроткий голос Божий”¹¹¹. Духовный отец же свободен от пристрастия в суждениях при рассмотрении поставленного вопроса и способен искать волю Божию беспристрастным сердцем: “Он яснее (*чем задающий вопрос – Н.С.*) видит вещи и легче доступен воздействию Божией благодати”¹¹². Впрочем, это не предполагает непогрешимости или совершенства духовного отца, ибо через него, как веруют, действует Сам Бог¹¹³.

б) *Свобода для*. Послушание обеспечивает необходимую основу для достижения *чистой молитвы*¹¹⁴. Как было обрисовано нами выше, послушник освобождается от принятия решений по возникающим житейским вопросам. Послушание помогает ему оставаться беспристрастным, приводя его к освобождению от господства видимой реальности, связанной с удовлетворением насущных потребностей. Поскольку сам послушник не принимает участия в принятии решений, его ум более не является озабоченным “земными попечениями” и может быть *всецело* отдан молитве и созерцанию, что дает подвижнику возможность достигнуть состояния чистой молитвы. По словам о. Софрония, “Монашество прежде всего есть – чистота ума. Без послушания невозможно достигнуть ее, и потому без послушания нет монашества... Вне монашества возможны достижения великих дарований Божиих, вплоть до мученического совершенства, но чистота ума есть особый дар

монашеству, неведомый на иных путях, и познает монах это состояние не иначе, как через подвиг послушания”¹¹⁵.

О. Софроний отмечает влияние, которое чистота ума оказывает на другие стороны иноческой жизни: благодаря чистоте и блюдению ума достигается целомудрие. Здесь он ссылается на похожий взгляд преп. Иоанна Лествичника, который считает, что послушание ведет к созерцанию Бога¹¹⁶. Достигаемая через послушание чистота ума и сердца делает человека “более чувствительным к тихому голосу Бога внутри нас, к восприятию Его воли”¹¹⁷. Смещая фокус человеческого внимания с материального мира, послушание приводит к состоянию бесстрастия и, следовательно, к “истинной свободе”, как это имеет место у преп. Варсануфия и Лествичника¹¹⁸.

Будучи освобожден от всякой ответственности за исполнение того, что ему велят, послушник освобождается и от всякого возможного упрека за свои действия, становясь таким образом “недоступным для греха”. Формулировка о. Софрония, выражающая этот принцип, заимствована им у афонских отцов: “Бог не судит дважды”¹¹⁹. Это означает, что Бог потребует ответа за любой поступок, с верою совершаемый послушником, только от старца, давшего соответствующее указание.

Ниже мы увидим, что центральное место послушания у о. Софрония определяется и другим фактором: оно помогает раскрытию ипостасного принципа в жизни подвижника.

Старчество как тайнодействие благодати

Изучение работ о. Софрония в отношении четвертого из отмеченных нами ранее святоотеческих положений – старчество как “харизматическое” таинство Церкви – снова подтверждает его зависимость от Отцов. Однако, в его подходе эта мысль становится явно выраженным определением: “Послушание есть духовное таинство в Церкви, и потому отношения между старцем и послушником имеют священный характер”¹²⁰. В отношениях духовного отца и послушника присутствует неизреченно действующий Бог:

Несмотря на несовершенство духовнического указания, оно, будучи воспринято с верой и действительно исполнено, всегда приведет к возрастанию в добре¹²¹.

В случае, когда послушник испытывает недоверие к словам духовного отца, послушание утрачивает свой сакраментальный смысл. Это созвучно вышеупомянутому святоотеческому утверждению о том, что отношение послушника ко старцу по абсолютности веры подобно его отношению к Самому Богу.

В учении о. Софрония восстанавливается утраченное в русской духовной традиции равновесие между ролью старца и ученика в послушании. Старчество зависит как от духовной опытности старца, так и от веры послушника, ибо Бог действует на него соразмерно его вере. Однако Бог все же действует *через старца*, который должен искать волю Божию в своем сердце. О. Софроний описывает это восприятие воли Божией как “чувство божественной воли” в отношении поставленного вопроса¹²². В другом месте, следуя преп. Серафиму Саровскому, он говорит о *первой мысли*, возникающей в сердце старца после молитвы, как указании на волю Божию. Что же касается расположения вопрошающего, ему следует принимать первый ответ старца как находящийся в согласии с божественным Провидением¹²³. Однако, о. Софроний не доходит до того, чтобы утверждать непогрешимость старца в его решениях: духовный отец всегда остается не источником, а инструментом божественного действия. С его стороны

необходимо желание пребывать в согласии с волей Божией (стремление не погрешить), и потому духовный отец “молитвою ищет вразумления от Бога”. Эта гармония между Богом, старцем и послушником хорошо выражена в следующем отрывке: “Ответ духовника в большинстве случаев будет носить печать несовершенства; но это не потому, что духовник лишен благодати познания, а потому, что совершенное действие превосходит силы вопрошающего и недоступно ему”¹²⁴.

Идя вразрез с русской аскетической традицией XIX века, о. Софроний утверждает, что *ошибки* со стороны старца возможны¹²⁵. Таким образом, он хорошо осознает предупреждение преп. Серафима о том, что ошибки случаются, когда старец говорит, исходя из своего собственного разумения. Прп. Силуан приводит пример такого подхода. Так, выполнив указание одного старца – “не плакать за мертвых, а только о своих грехах” – он почувствовал на опыте умаление благодати и, следовательно, ошибочность его наставления¹²⁶. Сам о. Софроний в свое время испытал затруднения до встречи со Старцем Силуаном при выборе себе старца, который соответствовал бы критериям духовного наставника. В одном месте из своей переписки он рассказывает об этом:

Как много пострадал я, что не имел наставника верного, лучше сказать такого, который смог бы держать меня в своих руках, удовлетворяя в некоторой мере моим запросам душевным или умственным. Я подчинился до крайнего отречения от всего своего, несмотря на то, что слышал и видел от своего наставника вещи слишком простые и элементарные, могущие только удовлетворить человека малограмотного и медленномыслящего. Приходилось зарывать себя в землю, смиряться, быть может, до нелепости. Когда же помышлял о более высоком, то приходилось действовать, основываясь на своих догадках, и, знаете-ли, сколько раз я претыкался и до сих пор претыкаюсь, и иногда страшно, почти смертельно¹²⁷.

Подобно этому, в книге об о. Силуане о. Софроний рассказывает о слове некоего духовника к Старцу Силуану и оценивает неосторожность духовника как “ошибку”¹²⁸.

Так, будучи последователем афонского монашества и его лучшего представителя – преп. Старца Силуана, отец Софроний сумел бытийно усвоить многовековую святоотеческую традицию старчества, на основании которого он возродил богословское учение об истинном старчестве и в современной русской аскетической традиции.

ВКЛАД О. СОФРОНИЯ: ПОСЛУШАНИЕ И ЛИЧНОСТЬ

Усвоение неискаженного святоотеческого предания о послушании и его интеграция в рамки учения о *личности* позволило о. Софронию дать более глубокое богословское обоснование аскетической практике старчества. Суть его подхода к старчеству состоит в том, что старчество представляется действенным путем к осуществлению ипостасного образа бытия. Для о. Софрония послушание является прямым отражением и выражением богоподобия человека в его динамическом измерении, то есть динамики в жизни личности и личностных отношений.

Человек, как образ и подобие Бога, призван к полноте Богообщения и к Жизни по подобию Бога¹²⁹. Послушание, как делание (*pravxi*) воли Божией, помогает послушнику *реально и действительно* войти в сферу Божественной воли, и следовательно, самой Божественной Жизни¹³⁰. Таким образом, чрез послушание человек предвосхищает “божественный образ бытия”.

Послушание и троичный образ бытия

Послушание и троичный Первообраз

Подход о. Софрония к истолкованию старчества отмечен глубочайшим осознанием онтологической связи между аскетическим деланием и догматическим видением Первообраза-Троицы. Так, осмысляя понятие взаимопроникновения (*pericwvrhsi*) Ипостасей в Пресвятой Троице, о. Софроний рассматривает послушание Христа Отцу как прообраз для человеческого послушания, с вытекающими отсюда определенными антропологическими и аскетическими выводами¹³¹. Византийская традиция также устанавливает послушание Христа в качестве образца для иноческого послушания, однако св. Отцы не связывают кенотическое послушание Христа-Человека с триадологией, ибо согласно их видению в недрах Самой Пресвятой Троицы, в Ее внутритроичной жизни кенотический элемент отсутствует. Святоотеческие комментарии к Флп. 2:6 рассматривают слова апостола относительно кенотического послушания Христа исключительно в контексте Воплощения. Святоотеческие истолкования Флп. 2:6 подчеркивают во Христе человеческий образец для прочих людей, его пастырское и нравственное значение. Так, для преп. Варсануфия Газского, послушание уподобляет человека Сыну Божию¹³². Преп. Иоанн Кассиан также видит во Христе пример послушания:

“... в подчинении до конца авве мне можно было хоть несколько подражать Тому, о Котором говорится: “смирил Себя, быв послушным даже до смерти” (Флп. 2:8), чтобы удостоиться смиренно говорить слово Его: “Я пришел не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшего Меня Отца (Ин. 6:38)”¹³³

О. Софроний идет гораздо глубже в своем истолковании “примера” Христа (ср. Ин. 13, 15), которое охватывает не только “видимое” послушание Христа в течение Его земной жизни, но и внутри-Троичный, вечный кеносис Его самоистощающейся любви к Отцу. Воплощение Второй Ипостаси Троицы,

провозглашенное Евангелием, было откровением о внутритроичной Жизни Божества в Ее вечном измерении. О. Софроний следует Церковному учению, наиболее ярко выраженному в писаниях Великих каппадокийских Отцов, когда он утверждает, что “каждая Ипостась является носителем всей абсолютной полноты Божественного Бытия”¹³⁴. Эта взаимная динамическая полнота имеет место благодаря кенотическому самоумалению одной Ипостаси по отношению к Другой:

Чрез Него (Христа) нам дано откровение о характере Бога-Любви. Совершенство в том, что эта любовь смиренно, т.е. без остатка отдает себя. Отец в рождении Сына выливает Себя всецело. Но и Сын все возвращает Отцу. Именно сей акт тотального истощания совершил Господь в Своем воплощении, в Гефсимании и на Голгофе¹³⁵.

В этом контексте послушание предполагает не только исполнение воли другого Лица, но охватывает всю совокупность проявлений иной Персоны. Через это предельное кенотическое “послушание” внутри Св. Троицы осуществляется динамическое взаимообщение (*pericwvrhsi*) Лиц. В такой кенотической тринитарной перспективе послушание есть выражение божественной любви. В самом деле, во внутритроичных отношениях различие между любовью и послушанием стирается.

О. Софроний толкует Флп.2:6 в плане Внутритроичного кенотического взаимопроникновения Ипостасей. Писание приоткрывает эту тайную завесу, как Отец самоистощается в любви к Сыну. Так Христос сказал: *все предано Мне Отцом Моим (Мф.11:27)*, – Отцом, Благоволившим, “чтобы в Нем (Христе) обитала всякая полнота” (*Кол.1:19*) – Отцом, Который “все отдал в руки Его” (*Ин.13:3*) – и суд (*Ин.5:22*), и славу (*Ин.17:22*) и власть (*Мф.28:18*), и жизнь (*Ин.5:26*): в общем, – “все что имеет Отец – Его” (*Ин.16:15*) т.д. Но и Ипостась Логоса-Христа “возвращает” Отцу полноту бытия чрез Свое абсолютное истощание до последней возможной меры – смерти как “не-жизни”. Голгофская смерть явилась кульминацией пути истощания Христа в Его Любви к Отцу на протяжении всей Его земной жизни. Это выражается в Его бытийной ипостасной

ориентации, где Отец является средоточием всего Его бытия¹³⁶. Золотой нитью чрез все Евангельское повествование проходит идея, которую можно выразить краткой формулой “Не Я, но Отец Мой”. Христос “живет Отцом” (Ин. 6:57). Он “не пришел Сам, но Отец послал Его” (Ин. 8:42). Он “пришел во Имя Отца” (Ин. 5:43) и “все дела творит (только) во Имя Отца” (Ин. 10:25), “как Отец заповедал Ему” (Ин. 14:31) Из-за полноты Своей любви к Отцу “Он ничего не может творить Сам от Себя” и “не ищет Своей воли, но воли пославшего Его Отца” (Ин. 5:30), “говорит только так, как научил Его Отец” (Ин. 8:28), и только “все то, что слышал от Отца Своего” (Ин. 15:15), так что “Его учение не Его, но Пославшего Его Отца” (Ин. 7:16), поскольку Он ищет не своей Славы, но славы Отцу Своему: *Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен* (Ин. 7:18). Его “пища (то есть основа и источник Его Бытия) есть творить волю Пославшего Его и совершить Его дело” (Ин. 4:34) и т.д. и т.п. Несмотря на то, что Христос есть Воплощенное Слово, Он ни слова не говорит от Себя, но только от Отца, умаляя Себя настолько, что Его собственная ипостась как бы остается тайной, словесно невыраженной самим, но освидетельствованной Другим. Несмотря на то, что Христос есть Воплощенный Бог, Он настолько избегает всякого от Себя исходящего “божественного действия”, что Ипостась Отца абсолютно ясно проступает через абсолютно “прозрачную завесу” само-истощающейся Ипостаси Христа¹³⁷. Через этот кеносис Он становится точным образом Ипостаси Отца. (Евр. 1:3)

Реализация троичного Первообраза

Развиваемое о. Софронием богословие образа и подобия помогает ему спроецировать внутритроичное взаимопроникновение (*pericwvrhsi*) на уровень человеческих взаимоотношений: человечество создано по образу Св. Троицы и должно подражать божественному образу бытия, явленному во Христе и Христом.

Послушание видится о. Софронием как “самораскрытие” человека для реализации его ипостасных возможностей, ибо оно осуществляет на человеческом уровне принцип

“взаимопроникновения” ипостасей, когда одна из них посредством послушания принимает в себя другую. О. Софроний выражает это следующими словами:

Без культуры истинного христианского послушания человек неизбежно пребудет “замкнутым кругом”... Отсутствие послушания в расположении человека есть верный признак душевной болезни, удерживающей его в тисках эгоистической индивидуальности, противоположной началу ипостаси¹³⁸.

Ипостасный принцип бытия характеризуется всеобъятностью, когда одна ипостась живет всей полнотой многоипостасного бытия. Чтобы расширить себя до таких вселенских пределов, послушник начинает с того, что в послушании принимает в себя проявления иной личности (его волю, идеи, весь его мир). Это помогает ему постепенно развить свою собственную ипостасную потенцию, то есть он учится “принимать в себя другие ипостаси”:

Прогрессируя в подвиге послушания, человек одновременно научается жить различные состояния и положения не только как “свои” индивидуальные, но и как своего рода откровение о происходящем в мире людском. Всякую боль или страдание, физическое или моральное, всякий свой успех, или поражение, или потерю – он живет не только замкнуто в самом себе, “эгоистически”, но духом переносится в переживания людей, ибо в каждый данный момент времени миллионы людей непременно находятся в подобном состоянии. Естественным следствием такого движения духа становится молитва за весь мир¹³⁹.

Хриstopодобная универсальность личности выражается в молитве за весь мир, в которой о. Софроний видит осуществление ипостасного начала. В молитве личность объединяет человечество в одно целое, неся в себе его полноту:

В душе делателя послушания развивается сострадание всему человечеству, и молитва его постепенно принимает космический характер, становится носящею в себе всего Адама, то есть ипостасною, по образу все объявшей в себе молитвы Христа в Гефсимании¹⁴⁰.

Послушание как деятельное осуществление любви по образу Св. Троицы

Согласно святоотеческому преданию, послушание неразрывно связано с любовью. Например, преп. Григорий Синаит представляет плоды послушания в пяти восходящих ступенях и высшая и последняя ступень есть “любовь, которая есть Бог”¹⁴¹. Преп. Варсануфий вырабатывает следующий принцип, “если ты не оказываешь послушание, значит ты не любишь”¹⁴². И все же, у Отцов мы не находим достаточно развернутого объяснения того, как любовь выражается в послушании. Богословское сопряжение Божественного бытия и человеческого Его образа позволило О. Софронию более непосредственно увидеть в монашеском послушании выражение богоподобной любви.

Бытие Персоны определяется отношениями любви: “Персона есть Тот, кто единственно и подлинно живет. Вне сего живого начала ничто не может быть: “В нем жизнь, и жизнь была свет человеков” (Ио.1:4). Существенное содержание сей жизни – Любовь: “Бог есть любовь” (1 Ио. 4.8). Встречу в любви с другою, или другими персонами реализует себя персональное существо¹⁴³. Ипостасное усвоение иной личности предполагает принятие в свою жизнь всех проявлений этой личности, особенно ее воли. Послушание, будучи осуществлением одной личностью проявлений другой, содействует такому усвоению. Принцип “любовь есть послушание” заключен в самом Евангелии¹⁴⁴, и очерчивает как внутритроичные отношения, так и отношения между Богом и человеком. Так послушание как любовь в недрах Святой Троицы открывается в *Ин. 14:31*: “Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю.” На человеческом уровне этот тринитарный принцип выражен в заповеди Христа Своим последователям: “Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди.” (*Ин. 14:15*, ср. *Ин. 14:23*) Основываясь на этом принципе, о. Софроний проводит такую же связь и на уровне межчеловеческих взаимоотношений: “Кто любит брата, тот естественно желает исполнить его волю, смириться перед ним.”¹⁴⁵

В подвиге послушания в человеческой общине реализуется аналогия Любви между Ипостасями в Троице: так личность во всех ее проявлениях – ее воля, ее мир, мышление, стремления, переживания воспринимаются и усваиваются другой личностью. Эта аналогия позволяет о. Софронию объяснить, почему предание настаивает на абсолютности послушания: если послушание старцу является всецелым, то ученик становится, так сказать, “образом ипостаси” старца, подобно тому как Христос был точным “образом Ипостаси Отца” (См. Евр.1:3). Это следует понимать не как “культ личности”, подобный отношению к гуру на нехристианском Востоке, но как выражение идеи ап. Павла, заповедавшего подражать своему духовному отцу (1Кор. 4:16).

По существу, послушание трактуется о. Софронием как “упражнение любви”, ибо через него послушник совершенствует свою способность к ипостасной любви. О. Софроний даже называет монашество “особой формой любви”¹⁴⁶. Отвергаясь себя и давая место “другому”, посредством исполнения воли старца или ближнего, усвоения себе его внутреннего мира – подвижник возвращает в себе способность любить. Чем выше его самоотвержение и самоумаление, тем больше места отводится “другому” и тем выше становится потенциал любви послушника.

По мере преуспевания любовь как плод послушания приобретает все более вселенское измерение, становясь отражением Троичной любви. Благодаря послушанию и любви послушник развивает свою способность воспринимать состояния все более широкого круга людей: “Подвиг послушания развивает в нас способность к быстрому и тонкому проникновению в духовное состояние все возрастающего числа людей.”¹⁴⁷

Это показывает, что подвиг послушания призван возводить подвижника к ипостасному образу бытия: его личность постепенно включает в себя все большее число других личностей до тех пор пока не научится в любви охватывать все человечество. Эта идея находит явное выражение в следующем отрывке: “Совершенствуясь в послушании, и Богу и брату, мы

совершенствуемся в любви, мы расширяем свое бытие, и пределом этого расширения является полнота, которую мы понимаем как вмещение каждым человеком всей полноты всечеловеческого бытия и той полноты бытия вечного, к которой благоволение Божие влечет человека.”¹⁴⁸

Учение о. Софрония о личности позволяет нам понять, почему послушание является наиболее эффективным средством достижения конечной цели подвижничества. Эта цель, согласно аскетическому богословию о. Софрония, заключается в осуществлении ипостасного начала, находящем свое наиболее актуальное выражение в молитве за весь мир. Такая молитва есть воплощение троичного прототипа по преимуществу.

“Принятие в себя”: онтологический реализм о. Софрония и гуманистический идеализм Достоевского

При таком личностном подходе к послушанию у о. Софрония, где выстраивается богоподобная любовь между старцем и послушником по-видимому, на ум неизбежно приходит сравнение с идеей Ф.Достоевского о “принятии в себя” старцем своего послушника, его воли и личности¹⁴⁹. И Достоевский, и о. Софроний видят в любви средство такого ипостасного усвоения другой личности. Однако это сходство не должно затушевывать глубокого различия в их мышлении.

Различие исходит из сфер деятельности каждого из них. Мнение Достоевского обусловлено его литературными задачами. В его романе “Братья Карамазовы” старец, являющийся собой идеал любви, появляется среди прочих персонажей как фигура, диаметрально противоположная Смердякову. Достоевского не занимает в сколько-нибудь значимой мере, насколько указания старца носят духоносный характер. S. Linner справедливо цитирует мнение К.Леонтьева, чтобы объяснить, почему идеи Достоевского не могут быть признаны *богословски* значимыми. Леонтьев полагает, что фигура старца Зосимы вызвана к жизни не столько историческим реализмом, сколько *гуманистическим идеализмом*¹⁵⁰. Linner убедительно доказывает, что описание старчества Достоевским вряд ли может быть причислено к категории восточной аскетической литературы. Linner указывает на различия между реальным житием святого и вымышленным литературным персонажем, а также и на существование целой цепочки литературных “родственников” старца Зосимы в мировой литературе¹⁵¹. У Достоевского его гуманистический идеал всеохватной любви определяется литературными приоритетами, в частности Достоевский стремится к утверждению любви как наивысшей нравственной ценности в шкале человеческой морали.

Напротив, у о. Софрония принцип “всеохватной любви в старчестве” определяется *догматическим видением*. Как мы

уже упомянули выше, его богословское мышление отличается глубоким осознанием внутренней аналогии между Богом-Троицей, как Первообразом, и Многоипостасного человечества, как образа и подобия. Если богословские критерии применять к трудам Достоевского, то мы обнаружим отсутствие у него подобного догматического фундамента: он практически не обращается ни к догматическому преданию Церкви, ее учению о Христе и Св. Троице, ни к святоотеческому наследию. В его христологии (в главе о Великом Инквизиторе) подчеркиваются гуманистический и нравственный моменты, а не онтология. Различие трудов обоих мыслителей еще и в том, что о. Софроний пишет, исходя из собственного живого опыта как инока-послушника, так и духовного отца.

Ипостасный Бог и ипостасное евангельское послушание

О. Софроний подчеркивает важность послушания для христианства, ибо оно отражает христианское осознание ипостасности божества, заложенное еще Ветхим Заветом. Послушание знаменует непосредственность взаимоотношений между Персоной Бога и персоной человека. Идея “завета” ярко освещает личностный характер этих отношений:

Положения “персоналистического” послушания тесно связаны с нашим богословским понятием о Персоне-Ипостаси, которое истекает из православного понимания откровения о нашем Творце и Первообразе – Святой Троице, каждая Ипостась Которой является носителем всей абсолютной полноты Божественного Бытия. Утеря или уклонение от этого богословия приведет к осознанному или неосознанному исканию некоего “сверх-личного начала”, и в силу этого к отдаванию преимущества “общему” над “частным”. Послушание в таком случае будет требоваться уже не по отношению к человеку-персоне, а как подчинение “закону”, “правилу”, “функции”, “институции” и под.¹⁵²

Тот же личностный характер христианского послушания должен определять и жизнь Церкви. О. Софроний проводит различие между евангельским послушанием и дисциплиной: поскольку истинное послушание возможно только по отношению к персоне, а не к правилу. Когда дисциплина превалирует над евангельским послушанием, “существует возможность конечной потери самой цели христианства и смысла жизни”. Как подытоживает о. Софроний; “уклонение от правильного видения принципа Персоны в Божественном Бытии умалит силу стремления нашего к совершенству персоналистического послушания, что является ущербом, не восполнимым никакими внешними успехами институции или стройной структуры безличного целого.”¹⁵³

Он предостерегает от неверного понимания иноческого послушания, отождествляющего его с дисциплиной:

“Послушание монашеское есть религиозный акт и, как таковой, непременно должен быть свободным, иначе он теряет свое религиозное значение. Послушание только тогда духовно плодотворно, когда оно носит характер свободного отсечения своей воли и рассуждения ... ради искания путей воли Божией... Если в монастырях игумен и другие наставники вынуждаются прибегать к... “дисциплине”, то это есть верный признак снижения монашества и, быть может, полной потери разума о том, в чем цель и сущность его.”¹⁵⁴

Даже в своем простейшем проявлении, внешне напоминающем дисциплину, послушание имеет более высокую цель, чем простое упорядочение человеческой жизни.

Свобода в послушании в свете учения о. Софрония о личности

О. Софроний вполне допускает, что в своих внешних проявлениях послушание может показаться кому-нибудь согласием на порабощение себя другим лицом (именно так понимает послушание Бердяев). В связи с этим о. Софроний обращается к словам преп. Иоанна Лествичника, который утверждает, что послушник “стремится добровольно продать себя в рабство, чтобы в замену одного получить истинную свободу”¹⁵⁵. Таким образом, опыт послушания есть опыт подлинной свободы в Боге¹⁵⁶. Каким образом? – Реальность божественного бытия – Истины – превосходит человеческие категории и находится вне пределов, достигаемых для человеческого интеллекта. Если человек замыкается в самом себе, то, как ограниченное существо, не имеющее истинного бытия, человек является рабом своего Я, своего неистинного бытия. Послушание выводит человека из этого экзистенциального плена: “В акте отвержения своей воли и рассудка, ради пребывания в путях воли Божией, превосходящей всякую человеческую премудрость, монах, в сущности, отрекается ни от чего другого, как только от страстного, эгоистического своеволия и своего маленького беспомощного умишки-рассудка.”¹⁵⁷

О. Софроний толкует 1Ин. 5 в том смысле, что путь “веры, побеждающей мир”, есть путь послушания. Однако через

послушание достигается не только свобода от “ограниченности мышления”. У падшего человека поступки обусловлены его эгоистическими интересами. “Я” является бытийным средоточием его жизни, которое лишает человека подлинной свободы. Благодаря послушанию человек учится выходить из тисков своих эгоцентричных интересов, то есть человек высвобождается от рабства своему “Я” посредством того, что его действия определяются уже неким “НЕ-Я” и жизненными интересами последнего. Освобождение от самости представляет собой отрицательный аспект свободы (как *свобода от*). Тем не менее, мысль о. Софрония подразумевает и свободу в ее позитивном аспекте – *свободу для* исполнения воли Божией. На начальном уровне послушание представляет собой “подчинение своей воли духовному отцу для лучшего познания воли Божией”. Начиная с этой простой формы послушания, подвижник затем достигает того уровня, который о. Софроний определяет как “активную деятельность нашего духа, стремящегося следовать заповедям Христа”¹⁵⁸. Так, из внешнего монашеского делания послушание перерастает в постоянную “ипостасную обращенность” к Богу, благодаря которой подвижник усваивает Божественную волю, и в ней Божественный образ бытия.

Эти два аспекта свободы (*от* и *для*) неразрывно связаны друг с другом, ибо свобода “от” приводит к свободе “для”. Это хорошо согласуется с идеей свободы В.Лосского, которую тот выводит из учения преп. Максима Исповедника. Преп. Максим видит в возможности выбора “знак несовершенства, ограничения нашей истинной свободы”. Рассуждение (*deliberatio*) для него означает в прямом смысле слова отсутствие свободы (*de-liberatio*). Это объясняет, почему послушание, как добровольный отказ от воли выбора, восстанавливает наше совершенство и природную свободу. Освобождение от “Я” позволяет личности следовать стремлениям истинно-природной воли (*qevlhma fusikovn*) уже без препятствий. Эти препятствия неизбежны, если активна рассудочная воля (*qevlhma gnwmikovn*), ставящая человека пред двояким выбором.

У о. Софрония эта мысль не выражена в той же терминологии, но его учение о личности предполагает этот результат послушания. В Боге – единая воля, в которой, если пользоваться терминологией прп Максима, *qevlhma fusikovn* и *qevlhma gnwmikovn* идентичны. О. Софроний подчеркивает, что тринитарный догмат предполагает: “абсолютное тождество Лица и сущности. Между Лицом и сущностью нет никакой дистанции (*diavstasi*)”. Единство личного самосознания и сущности является полным... В единой Божественной Сущности нет абсолютно ничего, что не было бы “воипостазировано”, что существовало бы по ту сторону самосознания Лица.”¹⁵⁹

В отличие от Бога, для человека в его падшем состоянии характерно противоречие между природным и ипостасным началом. О. Софроний пишет:

В нашей тварной жизни действительно мы видим, естество или природа наша еще не составляет полного тождества с персональным началом. Больше того: мы, как персоны, находимся в напряженном противоречии с некоторыми проявлениями нашей природы. Рождаемся мы как персоны лишь потенциально. Когда сие начало в нас достигает известного развития, тогда начинаются конфликты между нашей личностью в ее самоопределении и позывами нашей падшей натуры¹⁶⁰.

Для о. Софрония, эсхатологическое состояние человека, освобожденного от последствий падения, свободно от этого противоречия. Тогда в своем совершенном исполнении два “полюса” человека – ипостась и природа – будут пребывать в “тождестве бытия”, в “целостной гармонии нашей вечной жизни”¹⁶¹: “ И в нашем конечном завершении должно установиться полное тождество природы и личности”¹⁶². Послушание таким образом врачует противоречие между личностью и падшей природой. Аскетический подвиг послушания в его негативном аспекте (отсечение собственной воли) позволяет разорвать связь между природой и образом действий человека, ибо природа уже не управляет поведением послушника. Его жизненные интересы выходят за пределы Я. Подобное онтологическое отрицание своего “Эго”

осуществляется путем подвига подчинения некоей “не-своей воле”. Этот принцип весьма метко сформулирован в афонском изречении: “Лишь бы не по-нашему!”, – который о. Софроний не раз приводит в своих писаниях¹⁶³. Подвиг самоотвержения приготавливает послушника к тому, что в своей отвращенности от “Я”, и обращенности к “Не-Я”, он научается в конечном итоге иметь Бога средоточием своего бытия, единым источником своей жизни, “Единым на потребу” (Мф.10:42). При этом о. Софроний подчеркивает связь между послушанием человеку и послушанием Богу: “если мы не смиряемся пред братом..., то как смиримся пред Богом и послушаемся в исполнении Его великой вечной воли?”¹⁶⁴ Так, благодаря свободе от Я, достигаемой через послушание старцу, человек обретает свободу (или *спасе*) для Бога в своем умаленном Я. В этом делании мы не подавляем, а по-настоящему выявляем свободу своей личности.

Примечания

¹ - О духовном руководстве: ОБЩИЙ ОБЗОР см.: Places E., des. Direction spirituelle // DS 3. cols.1002–1241. О духовном руководстве: В РАЗЛИЧНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЯХ см. антологию, наиболее полную на сегодняшний день: Masui J. (Ред.). Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient // Hermes: Recherches sur l'expérience spirituelle 4. Париж, 1966–7. Помимо этого: о понятии духовного руководителя (пророк) в ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ см.: Davidson A. Prophecy and Prophets // Dictionary of the Bible. Ed. J. Hastings. v. IV. Edinburgh, 1934, с. 106–127. В Хасидизме (задык) см.: Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. New York, 1974 (обратить внимание на с. 344 – очень важная параллель с идеями настоящего исследования – в Садукеизме: «личность духовного руководителя становится вместо Закона»). О значении «гуру» как духовного руководителя в ИНДУИЗМЕ см.: Dhavamony M. La spiritualité hindoue. Paris, 1997, P.118; ср.: Venkatesanada Swami. The Role of The Guru in Ahimsa Training // Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities. Ed. J.-D. Robinson. Cross Currents XXIV, № 2–3. Лондон, 1974, с. 267–280. О понятии «шейх» (или murshid) как духовном наставнике в ИСЛАМЕ см.: Glasse C. (ed.) Shaykh // CEI, С. 363.

² - О значении послушания и духовного наставничества в христианском подвижничестве см.: Peifer C. Monastic Spirituality. New York, 1966, с.272–92. По послушанию и духовному наставничеству в ПРАВОСЛАВНОМ МОНАШЕСТВЕ существует много научных исследований на разных языках, наиболее полным и фундаментальным из которых является работа: Hausherr I. Direction spirituelle en Orient autrefois. Рим, 1955; ср.: Его же. L'obéissance religieuse. Toulouse, 1966; Его же. La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle. Paris, 1931; Ср. также наиболее важные работы других авторов: Delhougne H. Autorité et participation chez les Pères du cenobitisme // Revue d'ascétique et de mystique 45. Париж, 1969, с. 369–394; Смирнов С. Древне-русский духовник. Москва, 1913;

Соловьев А. Старчество по учению святых отцов и аскетов. Семипалатинск, 1900; Vogue A. de. La doctrine du Maître sur l'obéissance. Sa genèse // Revue d'histoire de la spiritualité 50. Париж, 1974, с. 133–134; Еп. Каллистос Уэр. The Spiritual Father in Orthodox Christianity // Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities. Ed. J.-D. Robinson. Cross Currents XXIV, 2–3. 1974, с. 296–313; Hester D. Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Салоники, 1992, с.268–318; Евдокимов П. La paternité spirituelle // Contacts 58. 1967, с. 100–107; Spidlik Th. La direzione spirituale nel monachesimo orientale // Mystagogia e direzione spirituale. Ed. E. Ancilli. Roma-Milano, 1985, с. 73–88; Scrima A. La tradition du Père spirituel dans l'Eglise d'Orient // Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient. Ed. J. Masui. Hermes. Recherches sur l'expérience spirituelle. 4, 1966–1967, с.79–94.

³ - См. Каллистос Уэр. The Spiritual Father in Orthodox Christianity, с.296. Ту же непрерывную нить предания православного послушания отмечает и Amis R. A Different Christianity: Early Christian Esotericism and Modern Thought. Albany, 1995, с. 91.

⁴ - Neyt F. A Form of Charismatic Authority // Eastern Churches Review VI, 1. 1974, с. 63.

⁵ - См. Каллистос Уэр. The Spiritual Father in Orthodox Christianity, с.297.

⁶ - Подробный сравнительный анализ двух видов духовной власти в церкви см. еп. Каллистос Уэр. Foreword. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian // Hausherr I. Spiritual Direction in the Early Christian East. Trans. A.P.Gythiel. Kalamazoo, Michigan, 1990. с. vii.

⁷ - См. Guy J.-C. Educational Innovation in the Desert Fathers // Eastern Churches Review VI, 1, 1974, с. 46 след.

⁸ - Rousseau P. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Oxford, 1978, с. 19, 22 след.

⁹ - Четвериков С. Les «Staretz» russes. La recherche des voies du Seigneur // Irenikon 3. 1927, с. 144.

¹⁰ - О различных видах послушания см. Hausherr I. *Doctrine*. С. 471.

¹¹ - Подробно об этом см. Rousseau P. *Ascetics, Authority, and the Church*. С. 19–32.

¹² - О понятии духовного отца у Ап. Павла см. Gutierrez P. *La paternite spirituelle selon Saint Paul*. Paris, 1968.

¹³ - См. Еп. Каллистос Уэр. Foreword // *Direction*. С. ix.

¹⁴ - Brown P. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* // *The Journal of Roman Studies* 61, 1971, с. 99.

¹⁵ - См. Еп. Каллистос Уэр. Foreword // *Direction*. С. ix.

¹⁶ - См. Workman H.B. *The Evolution of the Monastic Ideal*. London, 1913, с. 68.

¹⁷ - Rousseau P. *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. London, 1985, с. 106.

¹⁸ - Hausherr I. *La doctrine ascetique des premiers maitres egyptiens du quatrieme siecle*. Paris, 1931, P. 282.

¹⁹ - Mackean W. *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century*. London, 1920, с. 98

²⁰ - Ср. P.Rousseau *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. London, 1985, с.106; C.Lawrence *Medieval Monasticism, Forms of Religious Life in Western Europe in The Middle Ages*. London, 1989, с.8.

²¹ - I.Hausherr (*Great Currents of Eastern Spirituality*, с.178) и D.Hester, (*Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks*, с.409) подчеркивают важность послушания для христианского аскетизма в целом. Кроме того, некоторые из исследователей утверждают, что и отшельническая, и киновийная формы монашества являются просто вариациями на одну и ту же тему отношений духовного отца с его учениками. См. A.deVogue, *La communaute et l'abbe dans la regle de saint Benoi*, cc.127–28, 143

²² - О духовном руководстве у Лествичника см. Еп. Каллистос Уэр. *Introduction в Ladder*, cc.36след.; J.Chrysavgis *The Theology of the Human Person in St. John Climacus*. Нью-Йорк, 1983. cc.211–30; W.Volker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Iohannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen Wiesbaden*, 1968. cc.27–50. О преп. Дорофее

см. L.J.Regnault, Introduction в Dorothee de Gaza, Oeuvres Spirituelles, SC 92 Paris, 1963. сс.69след.; T.Spidlick, Le concept de l'obeissance et de la conscience selon Dorothee de Gazá, SP 11, TU 108 1972. сс.72–8. О свят. Василии см. J.Gribomont, Obeissance et evangile selon St. Basil le Grand // La vie spirituelle 21 1952 сс.192–215. О преп. Варсануфии см. Neyt F. A Form of Charismatic Authority // Eastern Churches Review VI, 1. 1974, сс.52–65. О преп. Симеоне Новом Богослове см. В.Кривошеин, «Преподобный Симеон Новый Богослов 949–1022» Париж, 1980. сс.85–95; H.Graef, The Spiritual Director in the Thought of Symeon the New Theologian, в Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, ed. P. Granfield and J. A. Jungmann, v. II Munster, 1970, сс.608–14; H.Turner, St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, 1990.

²³ - C.Stewart, Radical Honesty about the Self: the Practice of the Desert Fathers', Sobornost XII, 1 2 (1990), с.30; ср. преп. Иоанн Кассиан, «О постановлениях киновитян» 4.30.

²⁴ - Ср. авва Дорофей, «Душеполезные поучения» 1.7; ср. «Лествица», 4; ср. преп. Варсануфий, Ответ 248.

²⁵ - Преп. Иоанн Кассиан, «О постановлениях киновитян» 4.27–28.

²⁶ - Преп. авва Дорофей, «Сказание о блаженном отце Досифее».

²⁷ - «Лествица», 4.

²⁸ - Verba Seniorum, PL73:789BC.

²⁹ - Hist.Monach.XXIV.1–2, p.132.

³⁰ - См. еп. Каллистос Уэр, The Spiritual Father in Orthodox Christianity, Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities, ed. J.-D. Robinson, Cross Currents XXIV, 2–3 (1974), с.30; ср. Apophth., PG65:364C.

³¹ - I.Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois (Roma, 1955), сс.212след.; C.Stewart, Radical Honesty about the Self: the Practice of the Desert Fathers', Sobornost XII, 1 2 (1990), сс.27след.; J.-C.Guy, Educational Innovation in the Desert Fathers, ECR VI, 1 (1974), сс.49след.

³² - Еп. Каллистос Уэр, Introduction в John Climacus, The Ladder of Divine Ascent, trans. C. Luibheid and N. Russell (Toronto, 1982), сс. 38след.; ср. C.Stewart, Radical Honesty about the Self: the Practice of the Desert Fathers, Sobornost XII, 1 2 (1990), с.151.

³³ - Еп. Каллистос Уэр, The Spiritual Father in Orthodox Christianity, Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities, ed. J.-D. Robinson, Cross Currents XXIV, 2–3 (1974), с. 308.

³⁴ - Еп. Каллистос Уэр, Foreword. The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian, в Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, trans. A. P. Gythiel, Cistercian Studies Series 116 (Kalamazoo, Michigan, 1990), с. xii.

³⁵ - Ibid. p.xiii; ср. F.Neyt (A Form of Charismatic Authority, ECR VI, 1 (1974), с.53) называет это «братским исправлением».

³⁶ - См. I.Hausherr, Devoirs du Pere Spirituel в Direction spirituelle en Orient autrefois (Roma, 1955), сс. 124–51.

³⁷ - J.-C.Guy, Educational Innovation in the Desert Fathers, ECR VI, 1 (1974), с. 50.

³⁸ - Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, с. 250.

³⁹ - Ср. преп. Антоний, Epist.II.9–15, сс.8–9; III.17–28, сс.13–5; IV.8–14, с.18; VI.8–25, сс.38–9. Е.Poirot (La paternite spirituelle, P. Elie, сс.199–202) усматривает истоки духовного отцовства, характерного для христианского монашества, в Ветхом Завете.

⁴⁰ - Еп. Каллистос Уэр, Foreword в Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, с. xii след.

⁴¹ - Еп. Каллистос Уэр, The Spiritual Father in Orthodox Christianity, с. 308. О любви как обязанности старца см. Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, сс. 147след.

⁴² - См. Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, сс. 141–51.

⁴³ - Ср. преп. Варсануфий, Ответ 288.

⁴⁴ - См. Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, сс. 186–201, особ. с. 189; ср. F.Neyt, A Form of Charismatic Authority, с. 56; J.-C.Guy, Educational Innovation in the Desert Fathers, с. 48.

⁴⁵ - Hausherr I., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, с. 189.

⁴⁶ - B.Ward, *Spiritual Direction*, pp.65–6; ср. «Лествица» 4. Чтобы подчеркнуть сверхчеловеческое, пренебесное достоинство слов старца, предание гласит, что прп. Пахомию заповеди и правила были сообщены ангелом (Палладий, «Лавсаик» 32.1–7).

⁴⁷ - Ср. преп. Варсануфий, Ответ 318

⁴⁸ - Ср. преп. Симеон Новый Богослов, *Chapitres theologiques, gnostiques et pratiques*, ed. J. Darrouzès, SC 51-bis (1980), 1.28

⁴⁹ - Hausherr I., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, с. 197; ср. «Лествица» 4; преп. Варсануфий, Ответ 552

⁵⁰ - Смирнов С., *Духовный отец в древней Восточной Церкви*, т. 1 (Сергиев Посад, 1906), с.49; ср. «Лествица» 4:121: лучше согрешить перед Богом, чем перед своим духовным отцом.

⁵¹ - J.-C.Guy (*Educational Innovation in the Desert Fathers*, сс. 45, 47 называет это «диалогом послушания» между «двумя стремящимися к исполнению воли Божией». О требованиях к старцу и ученику см. Hausherr I., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, сс. 124след., 178след.

⁵² - Ср. преп. Иоанн Кассиан, «Собеседования египетских подвижников» 1.23; ср. преп. Варсануфий, Ответ 811

⁵³ - У преп. Варсануфия есть пример, когда нерукоположенный послушник по послушанию старцу действует как священник, благословляя монастырскую пищу (Ответ 248). Еп. Каллистос Уэр (Foreword в Hausherr I., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, с. xxi) комментирует воззрение преп. Симеона Нового Богослова, считающего, что непосвященный старец имеет право «вязать и решить», которое установлено только для рукоположенных священников.

⁵⁴ - См. Hausherr I., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, р. 230 и след.

⁵⁵ - См. Williams'a, суммирующего патристические взгляды в *The Ideas of the Fall and of Original Sin. A Historical and Critical*

Study (London, 1927). Для примера, см. свят. Кирилл Иерусалимский, «Огласительные поучения» XII.7

⁵⁶ - Лосский В. "Очерк мистического богословия Восточной Церкви», Киев 1991, гл. 6, с.176–177

⁵⁷ - Ср. «Лествица» 4; преп. авва Дорофей, «Почения» 1.10, 5.67; преп. Иоанн Кассиан, «О постановлениях киновитян» 4.9, «Собеседования египетских подвижников» 2.10–11; преп. Варсануфий, Ответ 363

⁵⁸ - Ср. «Лествица» 4; преп. Варсануфий, Ответ 226

⁵⁹ - Ср. преп. авва Дорофей, «Почения» 5.63; «Лествица» 4; преп. Варсануфий, Ответ 551: исполняющий свою собственную волю есть сын диавола.

⁶⁰ - «Лествица» 4.

⁶¹ - Преп. Варсануфий, Ответ 254

⁶² - О старчестве в России см. П..Евдокимов, *La paternite spirituelle*, *Contacts* 58 (1967), сс. 100–107; Rouet de Journel M.-J., *La direction spirituelle dans la Russie ancienne*, *Revue des Slaves* 31 (1961), сс. 173–9; И. Смолич, *Leben und Lehre der Startzen* (Koln, 1952); И. Кологривов, *Очерки по Истории Русской Святости* (Brussels, 1961), сс. 347д.; Н. Арсеньев, *La direction spirituelle dans l'Eglise Russe*, в V. Lossky and N. Arseniev, *La paternite spirituelle en Russie aux XVIII-eme et XIX-eme siecles* (Begrolles-en-Mauges, 1977), pp. 29–55; С. Четвериков *Les «Staretz» russes. La recherche des voies du Seigneur*, *Irenikon* 3 (1927), сс. 143–146; И. Концевич, *Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси* (Paris, 1952), сс. 30–40; Spidlik T., *Gli startsi russi*, *Rivista di vita spirituale* 39 (1985), P. 58–73

⁶³ - Смирнов С. *Древне-русский духовник* (М. 1913)., с. 8

⁶⁴ - Смирнов С. (там же, с. 25) отмечает, что духовное руководство ограничивалось таинством исповеди и нерукоположенных старцев не существовало.

⁶⁵ - Смирнов С. *Древне-русский духовник*, с. 26 (примечание 5)

⁶⁶ - М. Rouet de Journel в своем исследовании русского монашества (*Monachisme et monasteres russes* (Payot, 1952)) нигде не упоминает о старчестве как о его существенном

элементе. Однако, в работах других исследователей есть несколько случаев упоминания о старчестве: еп. Каллистос Уэр (Foreword в Hausherr I., *Spiritual Direction in the Early Christian East*, с. х) цитирует текст времен Киевской Руси. И. Кологривов (Очерки по Истории Русской Святости) говорит об элементах старчества в житиях преп. Сергия Радонежского, преп. Нила Сорского, свят. Тихона Задонского. С. Смирнов приводит некоторые примеры в Древне-русский духовник, с. 8 (примеч. 2), с. 26 (примеч. 5); Е. Ковалевский (*Saint Sergius and Russian Spirituality* (New York, 1976), с. 148) указывает на преп. Аврамия Смоленского (XIII в.).

⁶⁷ - Смирнов С., Древне-русский духовник, с. 26 (примечание 2).

⁶⁸ - Ковалевский П., *Saint Sergius and Russian Spirituality* (New York, 1976), сс. 147–148. Н. Лосский (Преподобный Сергий Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина), *Путь 2* (1926), с. 156) отмечает скорее братские, нежели отеческие отношения в общине преп. Сергия.

⁶⁹ - L. Bouyer, *La spiritualite orthodoxe et la spiritualite protestante et anglicane* (Paris, 1965), Р. 44. Учение преп. Паисия о духовном руководстве раскрывается в С. Hainsworth, *Staretz Paisy Velichkovsky (1722–1794). Doctrine of Spiritual Guidance* (Rome, 1976)

⁷⁰ - По словам И. Кологривова, преп. Паисий вводит старчество «как школу, прочно основанную на святоотеческой аскетической литературе». С. Hainsworth (цит. соч., с. 9) называет его «первопроходцем происходившего в XVIII-XIX вв. возрождения принципов восточного монашества».

⁷¹ - В. Поляномерульский *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского* (М. 1847), с. 235; ср. там же, сс. 246–247, 262.

⁷² - С. Hainsworth (цит. соч., с. 11); ср. В. Поляномерульский, *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского*, сс. 247–248.

⁷³ - S. Linner, *Staretz Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimnesis of Virtue* (Stockholm, 1975), Р. 88.

⁷⁴ - О преп. Серафиме см. В. Ильин, Преподобный Серафим Саровский (Paris, 1930); Н. Левицкий, Житие и подвиги и чудеса Преп. Серафима Саровского (М. 1905).

⁷⁵ - Цит. по «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря», 1903, ч.1, с.371

⁷⁶ - И. Кологривов, Очерки по Истории Русской Святости, сс. 374д. Об оптинских старцах см. И. Кологривов, там же сс. 365–383; С. Четвериков, Оптина Пустынь (Paris, 1926); С. Большаков, Russian Mystics (London, 1977), сс. 165–95

⁷⁷ - Соответствие между преп. Амвросием Оптинским и старцем Зосимой Достоевского исследуется в S. Linner, Staretz Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimnesis of Virtue (Stockholm, 1975), сс. 90д. Тем не менее, Н. Городецкий (Saint Tikhon Zadonsky. Inspirer of Dostoyevsky (London, 1951), сс. 181–188) утверждает, что прототипом старца Зосимы является свят. Тихон Задонский.

⁷⁸ - См. ниже.

⁷⁹ - См. S. Linner, цит. соч., с. 89

⁸⁰ - Соловьев А., Старчество по учению святых отцов и аскетов (Semipalatinsk, 1900), с. 84

⁸¹ - Борисоглебский Г., Сказание о житии оптинского старца о. иером. Амвросия (Moscow, 1893), с. 53

⁸² - См. свят. Феофан Затворник, «Путь к спасению».

⁸³ - Hausherr I., Spiritual Direction in the Early Christian East, сс. 181–186.

⁸⁴ - Там же, с. 184.

⁸⁵ - J.-C.Guy, Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum', RSR 43 (1955), сс. 252–258.

⁸⁶ - «Собеседования египетских подвижников» 2.12.

⁸⁷ - «Лествица» 4.6

⁸⁸ - См. гл.4, «Добротолюбие», т.5

⁸⁹ - «Лествица» 4.120

⁹⁰ - G. Gould, The Desert Fathers on Monastic Community (Oxford, 1993), с. 87

⁹¹ - Концевич И., Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси (Paris, 1952), сс. 35–36

⁹² - E. Behr-Sigel, Priere et saintete dans l'Eglise russe (Begrolles-en-Mauges, 1982), p. 181; ср. Ф.Достоевский («Братья Карамазовы», М. 1963, с. 64) упоминает о преследованиях старчества.

⁹³ - Свят. Игнатий Брянчанинов, «Приношение современному монашеству», Труды, М.. 1993, т. 5, сс. 71–75.

⁹⁴ - Четвериков С., Из истории русского старчества, Путь 1 (1925), с. 99.

⁹⁵ - Бердяев Н., About the New Christian Spirituality', Sobornost 25 (1934) с. 37.

⁹⁶ - Там же.

⁹⁷ - Цит. по D. Christensen, Not of This World. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity (Forestville, 1993) с. 633.

⁹⁸ - Смирнов С., Духовный отец в древней Восточной Церкви, в. 1 (Сергиев Посад, 1906), сс. 70д.

⁹⁹ - см. «О пастырях» в книге «Старец Силуан» (Paris, 1952), сс. 166–168.

¹⁰⁰ - Он пишет о послушании в своих работах Старец Силуан», (Paris, 1952), с.37–38; «Об основах православного подвижничества», (Paris, 1953), с.15–20; «О молитве», (Paris, 1991), с.98–136; «О послушании», в издании «Рождение в Царство Непокоебимое», ed. N. Sakharov (Essex, 1999), с.168–176.

¹⁰¹ - «Старец Силуан», с. 38.

¹⁰² - Asc. Disc. C-30.

¹⁰³ - «О молитве», с. 112.

¹⁰⁴ - Asc. Disc. C-30.

¹⁰⁵ - «Старец Силуан», с. 38; «О молитве», с. 107.

¹⁰⁶ - Ср. выше.

¹⁰⁷ - Asc. Disc. B-12; «Об основах православного подвижничества», с. 19.

¹⁰⁸ - Преп. Антоний Великий, *Admonitiones et documenta varia ad filios suos monachos*, PG40: 1082D; ср. преп. Иоанн Кассиан, «О постановлениях киновитян» 4.10; ср. преп. Варсануфий, Ответ 344.

¹⁰⁹ - «Об основах православного подвижничества», с. 15.

¹¹⁰ - Там же.

¹¹¹ - «Старец Силуан», с. 36; ср. преп. авва Дорофей, «Душеполезные поучения», 5.63.

¹¹² - «Старец Силуан», с. 36.

¹¹³ - Asc. Disc. B-8, C-14.

¹¹⁴ - Asc. Disc. B-8.

¹¹⁵ - «Об основах ...», с. 16.

¹¹⁶ - «Лествица» 4.8; ср. о. Софроний, «Об основах...», с. 16.

¹¹⁷ - «Старец Силуан», с. 36.

¹¹⁸ - «Об основах...», с. 18; Asc. Disc. B-8; ср. «Лествица» 4; преп. Варсануфий, Ответ 226.

¹¹⁹ - «Старец Силуан», с. 36; Asc. Disc. B-8.

¹²⁰ - «Об основах ...», с. 16.

¹²¹ - «Старец Силуан», с. 36.

¹²² - Там же. В книге «О молитве», с.101 о. Софроний обращается к своему собственному опыту: «В самый час беседы с человеком я старался держать «слух» ума моего на сердце, чтобы улавливать Божию мысль и часто даже слова, которые нужно сказать.»

¹²³ - Там же, с. 38; ср. «О молитве», с. 100.

¹²⁴ - «Старец Силуан», с. 36.

¹²⁵ - «О молитве», с. 101.

¹²⁶ - Архимандрит Софроний. Преподобный Силуан Афонский, М. 1996, с. 192.

¹²⁷ - Архимандрит Софроний. Письма к Д. Бальфуру. Св. Предт. Монастырь, Эссекс, 2000. С. 117..

¹²⁸ - В том случае о. Анатолий ошибочно похвалил о. Силуана и его аскетические усилия. В своей критике о.

Анатолія о. Софроній даже дозволяє собі сказати, що його помилка була «проти благодати». См.: «Старець Силуан», с. 18.

¹²⁹ - «Старець Силуан», с. 35.

¹³⁰ - «Об основах ...», с. 20; ср. Asc. Disc. B-39.

¹³¹ - Евдокимов П. *La nouveaute de l'esprit: etudes de spiritualite* (Begrolles-en-Mauges, 1977, р. 148) также говорит о роли тринитарного прототипа в старчестве преп. Пахомия, но лишь мимоходом.

¹³² - преп. Варсануфий, Ответ 251.

¹³³ - «Собеседования египетских подвижников», 19.6.

¹³⁴ - «О послушании», с. 175.

¹³⁵ - «Видеть Бога как Он есть», с.234.

¹³⁶ - О христологической перспективе послушания см. I. Hausherr, *L'obeissance religieuse* (Toulouse, 1966), сс. 15д.

¹³⁷ - *La felicite de connaitre la voie* (Geneve, 1988), с. 44 (ср. Ин. 14:9).

¹³⁸ - «О послушании», сс. 173–74.

¹³⁹ - Там же, с. 174.

¹⁴⁰ - Там же, с. 174–75.

¹⁴¹ - Преп. Григорий Синаит, *Logoi...* в *Filokalia* 4, 120, с. 54.

¹⁴² - преп. Варсануфий, Ответ 231.

¹⁴³ - *La felicite de connaitre la voie* (Geneve, 1988), с. 21; «Видеть Бога как Он есть», с. 184.

¹⁴⁴ - I. Hausherr (*L'obeissance religieuse* (Toulouse, 1966), р. 15) обращает наше внимание на слова Христа, в которых любовь означает исполнение заповедей.

¹⁴⁵ - «О послушании», с. 173.

¹⁴⁶ - О. Софроний. Письма к Бальфуру.

¹⁴⁷ - Там же.

¹⁴⁸ - «Об основах ...», с. 17.

¹⁴⁹ - Ф.Достоевский «Братья Карамазовы», М.. 1963, т. 1, с. 64.

¹⁵⁰ - S. Linner, *Staretz Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimnesis of Virtue* (Stockholm, 1975), р. 98; ср.

К.Леонтьев «О всемирной любви. Речь Достоевского на Пушкинском празднике», Варшавский Вестник (1890), с. 296.

151 - S. Linner, цит. соч., сс.112д.

152 - «О послушании», с. 175.

153 - Там же.

154 - «Об основах ...», с. 19.

155 - Лествица», 4.5.

156 - «Об основах ...», с. 18.

157 - Там же.

158 - «О послушании», с. 172.

159 - La felicite de connaitre la voie, с. 28; ср. «Видеть Бога как Он есть», с. 195: «Сущность совершенно тождественна Персональному Началу в Боге».

160 - «Видеть Бога как Он есть», с. 196.

161 - Там же.

162 - Там же, с. 195.

163 - Asc. Disc. A-2.

164 - «О послушании», с. 173.