

В. Н. Белов

АСКЕТИКА
В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ
ТРАДИЦИИ

Саратов
Издательство Саратовского университета
2011

УДК 27.788

ББК 86.382

Б43

По благословению

Митрополита Саратовского и Вольского ЛОНГИНА

На обложке изображена икона «Всех Святых, в земле Российской просиявших»

Белов, В. Н.

Б43 Аскетика в русской духовной традиции / В. Н. Белов. – Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2011. – 240 с.

ISBN 978-5-292-04058-3

Монография посвящена актуальной теме – православной духовной традиции в антропологическом измерении. Даётся обзор богословских трудов и эпистолярного наследия наиболее ярких аскетов-подвижников Русской Церкви, где раскрывается богатейшая сокровищница опыта познания внутреннего устроения человека, разработанная система борьбы с помыслами и страстями.

Для студентов философских и религиоведческих отделений светских вузов, также может быть интересна учащимся духовных школ в качестве дополнительной литературы по предмету «Аскетика» и всем неравнодушным к вопросам духовного становления человека.

Библиогр. : 112 назв.

Научный редактор монахиня Иулиания (Самсонова)

Р е ц е н з е н т ы :

кандидат богословия игумен Варфоломей (Денисов)

(Саратовская православная духовная семинария)

кандидат философских наук, доцент А. П. Козырев

(Московский государственный университет)

Издание подготовлено в рамках

Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы (ГК № 02.740.11.0592)

по теме: «Конструктивные и деструктивные формы

социализации молодежи в современной России»

УДК 27.788

ББК 86.382

ISBN 978-5-292-04058-3

© Белов В. Н., 2011

© Саратовский государственный
университет, 2011

ВВЕДЕНИЕ

Аскетика – научная дисциплина, напрямую связанная с антропологической проблематикой. Общетеоретической базой аскетики является святоотеческое наследие. Распространено убеждение, что творения святых отцов имеют мало общего с исследованиями человека. Считается, что проблемы сознания и мышления, психики и воли, тела и души не нашли серьезного и обстоятельного анализа и последовательного изложения в работах наших великих подвижников. Если все же признается наличие в святоотеческой традиции исследований, посвященных антропологической проблематике, то тут же приводится как методологическое ограничение в представлении этой проблематики интимно-личностным, субъективным характером исследований, так и ограничение пространственное, относящее значение таких исследований лишь к пространству, заключенному внутри монастырских стен.

Попытка опровергнуть подобное мнение и показать неразрывную связь аскетики, христианства и проблем человеческой сущности в русской духовной традиции – задача и цель предлагаемого исследования. Задача оказывается не слишком сложной, если отбросить многочисленные предубеждения, накопленные против аскетики не только в научной литературе, но и в религиозной философии и богословии. Непредубежденный подход к анализу источников святоотеческой традиции в России убедительно демонстрирует тот факт,

что именно человек с его непростым внутренним миром, потерпевший фундаментальнейшее повреждение в результате грехопадения и Боговоплощения получивший возможность это повреждение исправить, оказывается в самом центре любых рассуждений наших великих подвижников. Непредвзятое исследование святоотеческой литературы преодолевает однобокую экстраверттивность научных антропологических разработок. В них человек – внутренне несамодостаточное существо, но это – та субъективность, которая не поддается разложению, анализу и калькуляции непосредственно. Поэтому единственная возможность к ней приблизиться – описать ее опосредованно, через те внешние проявления, которые поддаются научной объективации. Не спасает и чрезмерная интровертивность глубинной психологии, замыкающей человека на самого себя, превращающей его в одно большое «эго». В ее рамках человек с его «со-знанием», «со-вестью» – несчастное существо, постоянно испытывающее враждебные попытки безымянного «оно» (внешнего мира) разрушить капсулу отдельного «интимно-понятного» существования.

Поэтому, приступая к представлению аскетики как науки о человеке в отечественной духовной традиции и осознавая заведомую неподъемность подобной затеи, сошлемся на извинительные слова великого православного святого Григория Нисского: «Не малоцenna же предлежащая нам в обозрение цель, не уступает она первенства ни одному из чудес мира, а, может быть, и важнее всего нами познаваемого, потому что ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари – человека. Поэтому, что ни скажем, у благоприятательных слушателей за все готово уже нам извинение, если даже слово наше гораздо ниже достоинства»¹.

¹ Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека // О человеке. М., 2004. С. 28.

Часть I. ТЕОРИЯ АСКЕТИКИ

Глава 1. АСКЕТИКА: ОПЫТЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

1.1. Аскетика древняя и христианская

АСКЕТИКА – древнегреческое слово, производное от глагола 'ασκέω, имеющего много значений, среди которых и искусное обрабатывание грубого исходного материала, и украшение и обустройство своего жилища, и упражнения, развивающие телесные и душевые силы². Уже в Древней Греции за людьми, которые вели строгий образ жизни, тренировали волю через телесные упражнения и воздерживались от многих удовольствий и радостей, закрепилось наименование аскетов. Христианство заимствовало этот термин из древнегреческого языка, оставив за ним и значение определенного рода деятельности, опыта. Так, в первые века христианства аскетами, или аскитами, считались «постники и молитвенники, не налагавшие на себя обетов, как потом монахи, но проводившие жизнь в посте и молитве, не обязательно принимая службу в клире»³. Но то, что христианство привнесло в аскетику – это определение цели и разработанную систему достижения этой цели,

² См.: Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий ; под ред. С. И. Соболевского. М., 1958. С. 247–248.

³ Христианство : энцикл. словарь : в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 134.

что, в конечном итоге, изменило и первоначальный смысл древнегреческого понятия аскетизма. Идеалом христианского аскета первым, по человеческому Своему естеству, является Иисус Христос. Именно Он, Его жизнь, правила поведения стали конкретной целью христианских подвижников. Цель – достижение совершенства – перестала быть абстрактной и внутричеловеческой, она стала конкретной, но поставлена в то же время вне человека природного или социального. Целью аскетического делания стало то, что выше человека, – единение с Богом, то есть достижение состояния обожения (θέωσις). Это самая высокая цель, какую человек способен себе представить, и ее достижение зависит не только от самого человека. Теозис невозможен без ответного действия Бога, Божией благодати. Для его достижения требуется разработанная до мельчайших деталей система ступеней и степеней постепенного приближения к этой сверхцели.

Аскетика как система телесных и духовных упражнений, направленных не просто на обрабатывание исходного природного человеческого материала, но согласно сверхцели, – его преображение, стала христианской наукой. В то же время аскетика не перестала быть связана с обустройством окружающего социального и природного порядка, воплотив в себе те смыслы, которые определенным образом были заложены в это древнегреческое понятие. Правда, статус науки, несмотря на многочисленные письменные свидетельства христианских подвижников, ей пришлось утверждать долго, да и сейчас противников ее научного статуса достаточно, и среди богословов, церковных иерархов, и тем более среди светских ученых.

1.2. Состояние исследований по аскетике в отечественной литературе

Без преувеличения можно сказать, что на вопросе аскетизма фокусируется вся проблематика христианского вероучения. С появлением христианства аскетизм становится свое-

образной установкой сознания, мировоззрением, которое обусловливает отношение человека к своему внутреннему и окружающему его социальному и природному миру. «Вопрос об аскетизме, – подчеркивает один из авторитетнейших его исследователей, – вопрос о самой сущности христианства, об основном характере его жизненного понимания, проявления и осуществления. Таким образом, вопрос об “аскетизме” – не какой-либо узкоспециальный вопрос, – нет, он глубоко соприкасается со всеми важнейшими и основными догматическими и нравственными истинами христианства. Этот вопрос находится в точке пересечения многих принципиальных вопросов – богословских и философских, и притом самых интересных и жизненных»⁴.

Как показал современный исследователь отечественной аскетической исихастской традиции С. С. Хоружий⁵, впервые курс аскетического богословия в Санкт-Петербургской Духовной академии был введен лишь в 1846 году, когда ее ректором был архимандрит Феофан, ныне известный как святитель Феофан Затворник, но долгое время оставался единичным фактом. И отечественное богословие, и русская религиозная мысль не видели в опыте аскетики целостного учения и в лучшем случае включали святоотеческое наследие умной молитвы в курсы по нравственному богословию. Но даже и этот половинчатый процесс признания важности аскетики происходил с большими трудностями и изобиловал извращениями сути аскетического подвига. Так, назначенный на пост ректора СПДА после епископа Феофана протопресвитер И. Л. Янышев, как отмечает отец Георгий Флоровский, в своих лекциях и публикациях под аскетизмом понимал «трудовую

⁴ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению : в 2 т. Том первый: основоположительный. Книга первая: критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб., 1907. С. XXII.

⁵ См.: Хоружий С. С. Общие вопросы православной аскезы // Иисихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 40–51.

власть разума и воли над всем внешним и невольным, иначе – выработку характера (ср. *die innerweltliche Askese* в протестантизме). И в таком истолковании аскетизм оказывается почти тождественным “житейскому благоразумию”⁶. Положение дел стало постепенно меняться в начале XX века, однако, по мнению того же Хоружего, к достойным результатам это движение к изменению оценки аскетики в среде русских религиозных мыслителей не привело. Единственным крупным исследованием дореволюционного периода по аскетике осталась работа С. М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (Т. 1. СПб., 1907). Однако и она далека от совершенства. Несмотря на большой объем, сочинение Зарина представляет собой в основном компилятивное собрание изречений отцов Церкви, причем в достаточно рассогласованном виде. Сам автор признает, что ввиду важности проблемы аскетики для всего христианского вероучения, она должна быть рассматриваема в систематическом богословии. Но данная задача видится ему пока невыполнимой, и свою работу Зарин относит к области богословской этики⁷.

Факт относительно слабого внимания со стороны русского богословия к аскетике подтверждает и исследование известного русского богослова профессора Н. Н. Глубоковского об истории русской богословской науки. Он поместил аскетику в один раздел с нравственным богословием и посчитал абсолютно достаточными для ее презентации работы двух

⁶ Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 383.

⁷ «Но доселе еще не появилось труда об “аскетизме по систематическому богословию”, – то есть такого сочинения, которое бы уясняло сущность, основной смысл православного учения об “аскетизме” в связи с общим православным мировоззрением; которое бы освещало вопрос, какое место и значение принадлежат аскетическому моменту в общей системе православного богословствования и в общем строе истинно-христианской религиозно-нравственной жизни» (см. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1, кн. 1. С. XXV).

отечественных авторов: профессора П. П. Пономарёва⁸ и упоминавшегося уже профессора С. М. Зарина. Причем опять же в качестве главной характеристики им выделяется, прежде всего, общеморальная значимость аскетизма⁹.

1.3. Аскетика и русская религиозная философия

Русская религиозная философия, много заявлявшая о необходимости использования святоотеческого опыта, как своеобразной специфической для православной религиозной философии основы философствования, к сожалению, прошла мимо аскетики. А те немногочисленные суждения в ее адрес, которые иногда встречаются на страницах работ В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева и других русских авторов, глубиной понимания, не говоря уже о глубине приятия, отнюдь не отличаются. Скорее, даже напротив, именно аскетика становится для русских религиозных мыслителей тем «христианским балластом», который тянет само христианство на дно «древучей, мутной древности» и «бездостного средневековья», не предоставляя ему возможности развиваться и быть всегда соответствующим «злобе дня». Одной из причин такого неприятия аскетики являлось несправедливое разделение внутри восточного христианства и разведение, во-первых, догматики и мистики, а во-вторых, уже в мистике – аскетического делания и созерцания. Подобного рода заблуждения встречаются и в современных исследованиях. Так, И. К. Смолич в своей фундаментальной работе, посвященной истории русского монашества, полагает, что аскетическое делание и мистическое созерцание, как два пути совершенствования личности,

⁸ См.: Пономарёв П. П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века, с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно. Казань, 1899.

⁹ См.: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 31–32.

существовали и развивались независимо друг от друга вплоть до возникновения старчества, начало которому в России положили заволжские старцы во главе с преподобным Нилом Сорским в конце XV века¹⁰.

Будучи апологетом абсолютной свободы человеческого творчества, Н. А. Бердяев именно в мистике, противопоставляя ее догматике, находит те характеристики, которые присущи истинному творчеству. Мистика, по мнению русского философа, внеконфессиональна, то есть свободна от каких-либо внешних детерминаций. «В то время как религия в своем историческом проявлении максимально социализирована и объективирована, – заявляет он, – ...мистика не поддается социализации и объективации»¹¹.

1.4. Аскетика и окружающий мир

В христианском вероучении заложено, казалось бы, противоречие в его характере отношения к тварному миру. С одной стороны, Писание признает, что творение Господне хорошо *весьма* (Быт. 1, 31), но с другой стороны, апостол призывает христиан к отречению от мира: *Не любите мира, ни того, что в мире* (1 Ин. 2, 15) – утверждение, звучащее как приговор. Однако аскетическая практика уже древних христиан доказала непротиворечивость, закономерность и правильность обоих утверждений. Их непротиворечивость объясняется через христианскую историю: творение мира Богом – грехопадение человека – искупление греха благодаря Богооплещению. Поэтому остался только один путь вернуть Божественному творению первозданную красоту – вернуться к Богу, преодолев в личной истории греховность тварного мира. По словам

¹⁰ См.: Смолич И. К. Русское монашество 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 324, 376. (Приложение к «Истории Русской Церкви»)

¹¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. М., 1994. С. 427.

святых отцов, Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Христос как первый и главный аскет становится истинным идеалом исторического перерождения человека, показывая и путь духовного делания по преобразованию мира. Ибо так уж устроено наше духовное бытие, что в истинном его существовании нет места индивидуализму и эгоизму, и поэтому, по словам преподобного Серафима Саровского, личное спасение святого всегда ведет к спасению многих других окружающих его людей.

Таким образом, мир, как ойкумена или как космос, есть, действительно, устроенный для человека мир, украшение, порядок. Аскет, как и любой другой человек, не может не видеть этого, восхищаясь и удивляясь мудрому устроению мира по воле Бога. Именно такое универсальное космическое видение – есть первый и самый несовершенный опыт Богообщения человека, ибо не чувствовать в такого рода видении незримое присутствие Бога может только воинствующий атеист, если вообще он будет способен на подобное видение. Для святых отцов мир – это дар Бога, это книга, в которой они умеют различать письмена Божии. Так, Евагрий Понтийский замечает: «Книга моя... есть природа сотворенных (вещей), и она всегда под рукой, когда я хочу прочитать словеса Божии»¹². Образ мира, как книги, чрезвычайно распространен в святоотеческой литературе и отнюдь неслучайно. Он призван подчеркнуть и еще раз выделить ту мысль, что путь христианина, опыт духовного делания не есть опыт чисто интеллектуальный, не есть путь кабинетного ученого, но есть необходимый синтез и созерцания, и деятельности.

Но духовно-космическое видение – не ослепление красотой и совершенством мира, но мудрое ведение тленности и временности всего тварного, погруженного в страсти и суету.

¹² Евагрий Понтийский, авва. Слово о духовном делании, или Монах // Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 110. (Эти слова авва Евагрий вкладывает в уста преподобного Антония. – Науч. ред.)

Поэтому безразличие к миру, которое характерно для второй стадии духовного совершенствования аскета, относится не к миру в целом, но к той его стороне, которая олицетворяет падшество и греховность.

И наконец, третья стадия связи аскета с миром вновь чужда безразличию. Аскет, очистившись от страстей, обращает свой взор уже к той красоте, которая не подвержена тлению и уничтожению, к тому порядку, который не будет нарушен никакими материальными стихиями. Взор, очищенный от страстей, прозревает ту целокупность бытия, которая всецело находится в благодати Божией. Преподобный Исаак Сирин замечает, что на этой ступени аскетического подвига «отверзутся очи твои, чтобы по мере чистоты твоей видеть крепость твари Божией и красоту созданий. И когда ум путеводится чудом сего видения, тогда и ночь, и день будут для него едино в славных чудесах созданий Божиих»¹³.

1.5. Научность аскетики

Конечно, сложная история признания аскетики в качестве равноправной богословской дисциплины связана не только с какими-либо внешними обстоятельствами, но в большей степени со спецификой самой аскетики, рецепции ее результатов, вербализации ее опыта. Рассмотрим некоторые особенности этой науки в сопоставлении с другими науками, освобождая подход к ее анализу от многочисленных стереотипов и предубеждений.

Сложность «научности» аскетики состоит в том, что она, во-первых, наука опытная, а во-вторых, строго индивидуальная. Противоречивость этого утверждения объективности, то есть общезначимости, возникает лишь в том случае,

¹³ Исаак Сирин, святой. Слово 42 // Слова подвижнические. М., 1993. С. 181.

если мы во все используемые понятия – опыта, индивидуальности, общезначимости – будем вкладывать смысл, выработанный нововременной европейской наукой: опытный – значит экспериментальный; индивидуальный – значит частный случай общего; общезначимый – значит обязанный быть повторенный всеми. Аскетика абсолютно антропоцентрична и в то же время не замкнута на человека, ее цель одновременно является и ее основой – образ и подобие Бога. Это та, согласно С. Франку, «непостижимая», в глубине таящаяся, грехами многажды скрытая первосущность человека, к которой он может прийти только в результате долгого опытного делания – опытного делания над самим собой, но в то же время, не оставаясь в этом индивидуальном опытном делании изолированным не от носителя традиции (в данном случае – наставника, учителя), ни от своей трансцендентальной цели – Бога. Наличие опытного учителя и помощи Божией являются необходимыми условиями аскетического умного делания. Поэтому вести речь о строго индивидуальной работе православного аскета следует с учетом данного условия.

Сложность анализа аскетики заключена в том, что это и не наука в новоевропейском смысле знания о чем-либо. Приобретение знания предполагает индуктивные и дедуктивные методы работы, на основе процедур анализа и синтеза с данным ученому материалом. Аскетика как наука опытная и индивидуальная не предполагает своего отделения от теории и от Другого, как со-человека, *Mitmensch*. При всем своеобразии аскетики следует все-таки указать на вполне определенную возможность ее научной рецепции, которая базируется на письменном корпусе святоотеческого наследия, на наличии внутри умного делания ступеней, степеней, этапов, обязательных для знания вступивших на аскетический путь. И данное утверждение – не плод самостоятельных рассуждений автора или, более того, попытка выдать желаемое за действительное, но сознательная позиция самих

православных подвижников и аскетов. Их многочисленные свидетельства об отношении к аскетике как науке наук¹⁴ указывают на стремление не к отвержению светского знания и науки, не к противопоставлению ей той простоты, которая подобна невежеству, но к использованию богатств светской мудрости и, согласно цели аскетики, преобразования и преображения этих богатств. Знание, наука перестают быть самоцелью и становятся одним из средств в распоряжении человека, возвращаясь на то место, которое, собственно, они занимали изначально.

Следует выделить еще одну существенную основу связи аскетики с человеческой мудростью, знанием и разумением, которую можно назвать внутриаскетической. Это постоянное трезвенное бодрствование и усилия, прилагаемые для более глубокого понимания цели аскетического делания. Неведение или забвение настоящей цели аскетики, превращение ее из средства в цель рождает лишь более скрытый и сложный вид эгоизма. «Следовательно, – заключает профессор С. М. Зарин, – только тот аскетизм, по православному учению, можно считать настоящим, действительно ценным подвижничеством, который совершается *εν γνώσει*, то есть с постоянным “разумением” той цели, которая составляет самое ядро, самую основную цель подвижничества и есть именно богообщение, теснейшее единение с Богом, в неразрывном союзе любви с ближними. Отсюда *γνώσις* с *полным правом* можно признать основным, фундаментальным принципом “аскетизма”, нормирующим способ его выполнения и осуществления»¹⁵.

¹⁴ Примеры см. в изд.: Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы / авт.-сост. Н. М. Новиков : в 4 т. М., 2004. Т. 1. С. 36–90.

¹⁵ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 681.

1.6. Аскетика и творчество

Обсуждая тему потенциала и роли аскетики, нельзя обойти молчанием базовую проблему связи аскетики и творчества, причем творчества в самом широком аспекте: телесного, индивидуального и социально-исторического. Общераспространенной является оценка аскетики как феномена, отрицательно относящегося к телу, пренебрегающего им, подавляющего свободу и волю индивида в отношении проявлений его своеобразных, личностно-специфических характеристик и устремлений, беспersпективного в историческом измерении, избегающего мира и культуры. Но прежде чем разбирать справедливость данной оценки, следует выяснить суть творчества в диотомийном сопряжении диады «традиция – инновация». Интересную концепцию в этом плане предложил С. С. Хоружий¹⁶. Выделив различные традиции – духовные, религиозные, культурные, социальные, народные – одним из основных критериев такого различия отечественный исследователь называет как раз соотношение в той или иной традиции процессов создания нового и сохранения старого. И здесь он считает, что в отличие от других традиций, в том числе и культурной, в духовной традиции никакого антагонизма между этими процессами не возникает по одной существенной причине: сохранение духовной традиции и есть ее обновление, так как ее наличие в той или иной исторической реальности уже свидетельствует о том, что духовная традиция жива, а значит, реализует свой потенциал изменения и развития. Именно поэтому в историческом процессе развития человека и человечества Хоружий особо подчеркивает роль духовной традиции, характер связи с которой становится определяющим и для всех других традиций.

Обращается к проблеме «аскетизма и творчества» и страстный апологет творчества и свободы русский философ

¹⁶ См.: Хоружий С. С. О духовной традиции вообще и о русской в частности // Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 7–31.

Н. А. Бердяев. Он считает творчество и аскетизм двумя путями «преодоления мира»: один – косный, дряхло-мертвящий, отождествляемый им с аскетизмом, другой – положительный, связанный с рождением нового, динамичный, относимый им к творческому началу. Таким образом, в исходном пункте, согласно русскому философи, аскетизм и творчество тождественны друг другу и евангельской заповеди и могут противостоять соблазнам «мира сего». Но то, каким образом предлагаются это отречение от мира, разводит аскетизм и творчество по разные стороны. Н. А. Бердяев критикует историческое христианство, с одной стороны, за недостаточность аскетизма, то есть за сохранение в нем языческих пережитков приспособления к физическим характеристикам земного бытия, постоянных поисков компромисса с мирским, с другой – за то, что оно еще не стало откровением творчества. Оно, по мнению мыслителя, в отрицательном, в целом, отношении к человеческой культуре проглядело глубоко евангельский смысл подлинного творчества, когда в творческом экстазе «сгорает» демоническое начало человеческой природы. В аскетике абсолютизация момента покаяния и смирения ведет не к прорыву в иной мир, но к отчаянию, поэтому она обязательно должна быть дополнена творческим вдохновением, творческим подъемом и дерзанием. «Творчество, – утверждает Н. А. Бердяев, – такое же религиозное делание, как и аскетика. В творческом религиозном опыте есть не отрицательное, а положительное преодоление “мира”. “Мир” должен быть побежден аскетически и творчески. Только аскетически, одним покаянием нельзя победить “мир”, нельзя до конца сжечь грех и тьму»¹⁷.

При всех тонких и верных замечаниях относительно традиционных, консервативных моментов в аскетическом делании такое радикальное отрицание в нем творческого начала Бердяевым свидетельствует только о том, что русский

¹⁷ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 387–388.

философ не смог до конца понять специфику аскетического творчества. Он абсолютно не понял активно-преобразующего характера христианской молитвы и покаяния, во-первых, и, во-вторых, объяснил религиозное творчество исключительно человеческой активностью, не принимая во внимание действие Божией благодати.

1.7. Аскетизм праведный и неправедный

Чрезвычайно распространено мнение о «внемирности» аскетики, о ее противопоставленности всему тому, что человек вынужден делать ежедневно. Чтобы развеять подобную несправедливую обывательскую установку, протоиерей Георгий Флоровский вводит различение аскетизма праведного и неправедного. И приводит следующее основание их различия: «Праведный аскетизм – это наступление на мир, ради обновления и восстановления той благословенной правды, которая есть во всей твари, созданной Божественной любовью и помазанной Божиим благоволением. Истинный аскетизм есть не только борьба с миром, но и борьба за мир, – с тем, чтобы ничто в мире не осталось непреображененным, не возвращенным ко Христу, к Отцу Небесному. И вдохновляется такой подлинный аскетизм именно любовью ко всей твари. В нем нет места для брезгливости и гнушения. Гнушение миром есть языческий соблазн...»¹⁸.

1.8. Аскетизм и телесность

Другим распространенным обыденным предубеждением в отношении аскетики является предубеждение о ее телесной «суворости», стремлении свести на нет все телесные побуждения; аскет всегда в глазах обывателя представляется худым,

¹⁸ Флоровский Г. В. Оправдание знания // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 344.

изможденным, телесно «не красивым». Конечно, подобное представление о телесной «заботе о себе» не соответствует представлениям, скажем, в век Античности или Возрождения. Но ведь и тогда, и сейчас – если не брать во внимание извращенный коммерческий интерес к телу – телесная красота и здоровье никогда не рассматривались как самоцель, но как средство для продления своей жизни: своей собственной и своей через своих потомков.

Этой цели – дления жизни в вечности – подчинено и все внимание аскетики к человеческой телесности. Высшим примером телесного существа, уже после грехопадения Адама, ставшего образцом для человека, облекшегося плотью, явился Иисус Христос. Споры о характере Его природы, затрагивающие, прежде всего, природу физическую, телесную, имели прямое отношение к христианскому пониманию роли и значения тела для человека и его спасения. Цельность человека, без чего его спасение, то есть вечная жизнь, невозможна, также невозможна без тела. Поэтому православные аскетические телесные практики направлены отнюдь не против тела, но против культа тела; та же установка задействована в аскетике и в отношении разума: не против него как такового, но против его культа, сформировавшегося в Новое время.

Важными инструментами «телесной дисциплины» в христианстве являются пост и воздержание. Но цель таких упражнений не в сублимации, не в каком-то временном успехе в достижении конкретного и частного дела, но в раскрытии самой сути человеческой телесности и таком овладении телом, которое снимет «оковы человеческого отелесивания» и проявит образ иного человека, человека вечного, а не тленного.

Епископ Каллист сравнивает пост с новым погружением в крестильную купель. Он указывает на то, что пост – благоприятное время для исследования собственной души и осознания ее связи со Христом. «Наша цель, – отмечает он, – не подавление тела, но его преображение. Аскетизм, понятый правильно, – это не борьба против тела, но борьба за тело.

Посредством аскетического самоограничения мы заново утверждаем материальность нашего тела, но в то же время мы стремимся сделать эту материальность духовной. Аскетизм не означает, что мы должны отвергнуть законное удовольствие, получаемое от еды, и также, на гораздо более глубоком уровне, от половых сношений в браке. Пост и воздержание помогают нам освободиться от жадности и похоти, для того чтобы и то и другое стало не средством получения эгоистического удовольствия, а выражением сверхличностной общности»¹⁹.

1.9. Аскетизм и история

Утвердившимся философским предубеждением против аскетики является мнение о ее историческом бессилии. То, что П. Я. Чаадаев отнес к православию в целом, В. С. Соловьев уточнил уже относительно православной аскетики: игнорирование исторической миссии христианства, неразработанность культурно-исторической идеи христианства, эгоистический уход в индивидуальное спасение.

Соглашаясь с тем, что православие имеет свою специфику в более пристальном внимании к мистике, в отличие от чрезмерной, «агрессивной» социальности католичества и морализаторства протестантизма, протопресвитер Василий Зеньковский в специальной работе, посвященной вопросу особой исторической продуктивности восточного христианства, стремиться продемонстрировать, если так можно выразиться, «бессильную силу», то есть самое серьезное преимущество именно православного отношения к истории и историческому творчеству. «Пафос исторической активности, – подчеркивает известный русский философ и богослов, – не исчезает, а лишь усиливается и углубляется в мистической психологии верующей души. Не поймет тот психологии христианства

¹⁹ Каллист Диоклейский, епископ. Великий пост и потребительское общество // Православие в современном мире. СПб., 2005. С. 77.

вообще и православия в частности, кто в “бегстве от мира сего”, которое всегда имеет лишь аскетический смысл и никогда не связано с докетическим отвержением мира, – кто не уловит в нем исторической напряженности»²⁰. И уточняет далее: «“Исторически” действуют не только те, чья работа вся вмещается в эмпирическом плане, но не менее, а часто более плодотворно действуют и те, чья активность почти не имеет своей эмпирической транскрипции, почти всецело является “внутренней”»²¹.

Русский мыслитель справедливо критикует католический вариант исторической миссии христианства, так называемую теократию, сущность которой, по его мнению, «заключается в идее прямого влияния на историческую эмпирию: не внутреннее преображение, а следовательно, не свободное устремление народов к Богу, а внешнее, то есть основанное на эмпирической власти, приведение их к спасению – вот, во что выливается теократическая идея»²². Таким образом, внешний путь к установлению Царства Божия, избранный западным христианством, основывается на внешнем принуждении, так как игнорируется внутреннее свободное решение человека. А последнее одновременно становится и деланием, и преодолением человеком своего эмпирического естества, что означает отсечение своей воли и ожидание действия воли Божией, то есть стремление перевести эмпирический порядок своего бытия в порядок благодатный.

Именно такое отношение к истории со стороны католичества, по мнению В. В. Зеньковского, породило, с одной стороны, процесс секуляризации культуры, в основе которого он видит реакцию «христианского духа свободы», а с другой – реформацию, которая, отвергнув теократические пути

²⁰ Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей. Берлин, 1923. С. 32–33.

²¹ Там же. С. 33.

²² Там же. С. 34.

католичества, обратилась к вере в чудесную силу Божиего воздействия на душу человека, уйдя в другую крайность: социально-психологическую атомизацию. И только православная Церковь в своем внимании к внутреннему преображению человека, ища воздействия на внешний порядок через совесть личности, сохранила истинное отношение к государственности: «Церковь не может встать в нейтральное отношение к государству именно потому, что она свободна от исторического докетизма, – но Церковь вовсе не вмешивается, не должна вмешиваться в развитие государственности как эмпирическая сила. Церковь действует изнутри, через внутреннее преображение личности»²³.

1.10. Аскетизм и психология

Принимая во внимание внутреннюю направленность аскетической активности, особый интерес приобретает вопрос о соотношении аскетики и психологии. О сущности психологии, целях и задачах этой науки многое говорит история ее возникновения и развитие ее основных научных школ и направлений. Психология – плоть от плоти наука Нового времени, проникнута духом европейского рационализма и сциентизма, верой в абсолютную мощь человеческого разума, способного познать природу внешнюю и внутреннюю и подчинить их себе.

Именно успехи естественных наук вдохновили В. Вундта во второй половине XIX века открыть первую психологическую лабораторию, что и засвидетельствовано как начало самостоятельного существования психологии. Немецкий ученый стремился перенести методологию естественных наук на изучение субъективности. Правда, сразу возникла оппозиция такому пути развития психологии в лице представителей «философии жизни» и неокантианства, но и их усилия по вычле-

²³ Зеньковский В. В. Идея православной культуры. С. 41.

нению особой гуманитарной методологии не принесли ожидаемых результатов, да и не могли принести, так как ничего принципиально нового этими философскими направлениями по сравнению с предыдущими установками не предлагалось. К тому же объективные критерии научности, сформированные в лоне естественных наук, считались незыблемыми и единственно возможными. Неслучайно русский последователь Вундта и неокантианства Г. Челпанов одну из своих книг вынужден был назвать «Психология без души» и тем констатировать реальное качество современных ему психологических исследований. С тех пор мало что изменилось в психологии. И бихевиоризм, и когнитивная психология, по сути, не знают, как им вести себя с тем объектом исследования, который сам по себе никакими объективными признаками не обладает. Поэтому и предлагают оценивать его свойства по косвенным признакам на основании схемы «стимул – реакция».

Сейчас появляется все больше работ по сравнительному анализу психологических штудий о человеке и святоотеческого наследия. Особый интерес при этом вызывают концепции психоанализа или глубинной психологии, которые имеют некоторую видимость сходства с описаниями человека в православной аскетике. Прежде всего следует избавиться от того основополагающего предубеждения, что психоанализ Фрейда – это строгое научное направление, а любые формы религиозного обращения к человеку имеют мистический характер, и потому невербализуемы, необъективируемы.

Отмечая самые общие положительные основания для сравнения психоанализа и православной психологии святых отцов, американский психолог и психотерапевт Джейм Моран указывает на два момента, характерных для развития глубинной психологии: ее внимание к внутренним проблемам человека и протест против дегуманизации научных исследований и культуры в целом.

Общеизвестно, что психоанализ изначально не ставит своей задачей изучение всего внутреннего мира человека, а

имеет задачи более скромные – практика лечения неврозов, и лишь постепенно он перерастает в мировоззрение. Направляется аналогия с сегодняшней синергетикой – красивые идеи, идущие от частной практики, но становящиеся общенаучными, используемые всеми и всюду.

Сравнивая психоанализ с позитивистской психологией, отечественный автор протоиерей Михаил Дронов полагает, что хотя Фрейд в отличие от позитивистской психологии изучает человека изнутри, а не извне, на уровне рефлексов, истинным мотивом его была борьба с религиозной парадигмой человека: «Поэтому едва ли будет ошибкой утверждать, – подчеркивает отец Михаил, – что глубинный мотив, который вел Фрейда к созданию собственной модели психики, основанной на понятии бессознательного, – это внутреннее неприятие христианской, да и вообще всякой религиозной аскезы»²⁴.

Иной позиции придерживается Моран, который рассматривает и сам психоанализ в динамике некоторых позитивных моментов: от Фрейда через Юнга к Адлеру и считает их сопоставимыми с тремя ступенями православной аскетики. По мнению Морана, «Фрейд близок к пониманию “духовной брани” у отцов Церкви.

– Учение Юнга сопоставимо с практикой созерцания (*theoria physiki*, то есть физическим созерцанием и “духовным познанием”).

– Экзистенциализм Адлера сопоставим со стремлением к единению с Богом, или к такому состоянию, которое делает мистицизм уже не просто индивидуальным прорывом или индивидуальным озарением, а входением в жизнь общности, где существует такая любовь, в которой личности разделяют само свое “Я”, так что бытие становится общностью и причастием...»²⁵.

²⁴ Дронов М., протоиерей. Православная аскетика и психоанализ // Альфа и Омега. М., 1998. № 2 (16). С. 265.

²⁵ Моран Дж. Православие и современная глубинная психология // Православие в современном мире. СПб., 2005. С. 129.

Именно динамическое изменяющееся состояние психоаналитической традиции позволяет Морану подойти к оценке более позитивно, точнее – более емко и всесторонне, отметив больше положительных сторон у творцов психоанализа.

Главное заблуждение психоанализа – это его научность, утверждает отец Михаил Дронов, научность основателя психоанализа З. Фрейда – миф, заявляет он и доказывает данное утверждение научной необоснованностью как основных идей (трансфер и эдипов комплекс), так и метода (гипноза) этого направления в психологии. Основные открытия Фрейда – трансфер и эдипов комплекс, как подчеркивает отец Михаил, «произошли в результате ошибки или чрезмерной доверчивости врача к истеричным пациенткам. Получается, что самих явлений, подтолкнувших к открытию основных концепций фрейдизма, на самом деле не было. На пустом месте создан фрейдистский миф, но он слишком хорош, чтобы от него отказываться по причине его необоснованности!»²⁶. То есть видимость истины, кажимость соответствия объяснительных конструкций психоаналитика реальным душевным процессам стали основными побудительными мотивами принятия их научным сообществом. Стойкость, «красота» теории, – конечно, тоже немаловажный фактор ее истинности, но никогда не единственный и тем более главный.

Обращает внимание отец Михаил и на такой момент во фрейдовской концепции, как снятие всяческих нравственных запретов. Действительно, этот вариант психоанализа послужил важным импульсом для так называемой сексуальной революции XX века, подменившей отношения любви на отношения секса или поставившей между ними знак равенства. По свидетельству нашего священника, такое вмешательство в интимные сферы человеческой души негативно сказалось и на психическом здоровье самих последователей и учеников

²⁶ Дронов М., протоиерей. Православная аскетика и психоанализ. С. 269.

Фрейда, многих из которых преследовали трагические события, самоубийства.

Однако, несмотря на некоторые расхождения в частных суждениях в отношении психоанализа, и отец Михаил Дронов, и Дж. Моран едины в его общей оценке в сравнении с православной аскезой. Если последняя обращается к внутреннему миру грешного человека для того, чтобы преобразить его через открытие в нем нового Божественного измерения, которое предполагает необходимую связь с Богом, надежду на Его помочь, то психоаналитик оставляет человека замкнутым на самого себя любимого, содействуя «закапсулированности» человека. «Психотерапия, – утверждает Дж. Моран, – неумышленно содействует сохранению и обереганию нашего “Я”, тогда как вся соль жизни и спасение состоит как раз в его растрачивании и потере»²⁷. Поэтому православный врач-психотерапевт с многолетним практическим опытом работы делает следующий вывод: «Людям, оставляющим в душе место для Бога, – даже для “потаенного” Бога, Который есть то же, что Святой Дух, Божественное смиление, – можно помочь, они могут измениться. Они могут научиться жить даже с самими тяжелыми повреждениями и страданиями – и все же находить радость в жизни. Они даже не знают, что на самом деле религиозны, но это, возможно, является огромным преимуществом. Их верность призыву может принять форму всецелой преданности детям, или работе, или любви к людям, или искренней увлеченности каким-нибудь делом. Но те люди, в которых победил эгоизм, то есть падшая природа, будут злоупотреблять любой помощью и, в конце концов, отвергнут ее. Это происходит потому, что когда они доходят до критической точки, где они должны измениться, предприняв действие, это действие всегда влечет за собой потерю равновесия в системе эгоизма, потому что от чего-то придется отказаться, – а это как

²⁷ Моран Дж. Православие и современная глубинная психология. С. 133.

раз то, чего они не потерпят. Поэтому они перестанут обращаться за помощью в тот момент, когда им станет ясно, что эта помощь – не волшебство, а требование изменений в сердце, которые влекут за собой изменения в поступках.

Люди, оставляющие в душе место для Бога, способны произвести это изменение в сердце не по каким-то сентиментальным причинам или из какого-то морального превосходства и, конечно, не из-за того, что условно называется благочестием, а потому и только потому, что несмотря на свой эгоизм, они действительно признают и верят в силу, большую, чем они сами. Они желают раскрыть свой эгоизм навстречу этой большей силе и, раскрыв эту замкнутую систему, позволить жизни показать ошибки, вылечить раны и смягчить подлинные страдания»²⁸.

Аскетика изначально предлагает и предполагает иной, чем в научной психологии, подход к человеку: не только изучение, но и деятельность, не деление на какие-то части и вычленение области души, но поиск цельности. Поэтому в рамках аскетики теряют смысл попытки распространить естественно-научные методы на исследование внутреннего мира человека, либо противопоставить субъективность, культуру объективности, науке.

Интересную модель взаимодействия аскетики и психологии предложил священник Вадим Коржевский. Психологию, а именно святоотеческую психологию он считает пропедевтикой аскетики и полагает их взаимосвязь по типу взаимосвязи анатомии и физиологии в медицине: «В новой человеческой жизни о Христе есть тоже своя анатомия (психология) и физиология (аскетика), есть свой сложный особый процесс питания, роста и жизни»²⁹.

²⁸ Моран Дж. Православие и современная глубинная психология. С. 132.

²⁹ Коржевский В., священник. Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004. С. 632. Здесь автор повторяет почти дословно мысль архиепископа Феодора (Поздеев-

Святые отцы в своих аскетических трудах разработали путь «возвращения к себе», когда достигается состояние, в котором человек перестает действовать лишь в случае ответной реакции на внешнее воздействие, когда он перестает быть в «страдательном наклонении», пассивным объектом воздействия, но становится центром своих действий, начиная их по своей свободной воле. Митрополит Сурожский Антоний (Блум) напоминает о том, что такое превращение произойдет с человеком, который научится одному из самых сложных аскетических упражнений, а именно «отпустит все, к чему липнет наша душа, – все предметы любопытства, жадности, страха и так далее, – чтобы войти внутрь себя и изнутри смотреть на мир»³⁰.

Таким образом, выводы противников аскетики о ее творческом бессилии в отношении как индивида, так и социума абсолютно несостоятельны и базируются на предвзятых фактах и мнениях. Изначально же в подходах к оценке аскетики заложены различные установки, которые в конечном итоге и детерминируют разность этих самых оценок. Установка на неизбежность и закономерность конечности человека и ограниченности его претензий на изменение внутренней и внешней природы. Апологеты данного подхода, соглашаясь с его ограниченностью, осознавая и признавая ее, называют его наиболее честным и объективно-взвешенным. Принятие истины Христа, Его искупительной исторической миссии, кардинально меняет оценку природных ограниченностей человека. Они становятся не вынужденной правдой, но ложью, не судьбой, но пленом и тупиком.

ского): «Еще менее склонны знать, изучать и даже признавать, что в новой человеческой жизни по Христу есть своя анатомия и биология, есть свой особый сложный процесс питания, роста и жизни» (Феодор (Поздеевский), архепископ. Смысл христианского подвига. Из чтений по пастырскому богословию архиеп. Феодора, Ректора Московской Духовной Академии. М., 1991. (Репр. воспроизведение с изд.: ТСЛ, 1911) С. 49).

³⁰ Антоний (Блум), митрополит. Созерцание и деятельность // Труды. М., 2002. С. 429.

Характерна в этом отношении двойственность оценок православными богословами и религиозными мыслителями философии И. Канта, наиболее яркого выразителя гуманистических идей, главной опорой и иконой которых является человеческий разум. С одной стороны, они признают его заслугу в обозначении очевидных границ человеческого разума, каким бы могущественным он ни был, но, с другой – называют его философию «столпом злобы Богопротивных» (священник П. Флоренский), имея в виду тот пафос «честности» и «достоинства» морального человека, которыми Кант сопровождает печальные в целом выводы из своих многолетних размышлений.

Еще одним показателем живой творческой традиции аскетизма является его связь с пространственно-временными параметрами и те его характерные особенности, которые этими параметрами продиктованы. Конечно, эту связь нельзя полагать абсолютной, так как цель аскетики – перевести пространственно-временные характеристики человека в характеристики, если так можно здесь выражаться, вечности. Но, с другой стороны, эта цель реализуется в конкретно-исторических условиях, которые накладывают свою специфику на многие стороны существования аскетической практики.

1.11. Некоторые современные подходы к определению места и значения аскетики

Один из самых ярких и самобытных современных отечественных богословов протодиакон Андрей Кураев обращается к теме аскетики в рамках рассмотрения им проблемы отношения веры и знания³¹. Аргументируя свою позицию непротиворечивости этих феноменов, он считает определяющим для выбора веры или неверия и соответственно для

³¹ См.: Кураев А., диакон. О вере и знании // Хрестоматия нового российского самосознания. URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/kuraev.htm> (дата обращения: 14.04.2011).

отношения к феноменам веры и знания как противоречащим друг другу или непротиворечащим именно тему аскетики. Отец Андрей предлагает ее в качестве той богословской темы, в которой тесно переплетаются онтологические, гносеологические и антропологические аспекты, в которой происходит реальное опытное сочленение человеком двух реальностей: дольней и горней, земной и небесной, а не просто абстрактные разговоры о том, что человек принадлежит двум мирам: природному и надприродному, царству необходимости и царству свободы.

Так как аскетика направлена на собирание человека, из двуприродного, трехсоставного (тело–душа–дух) получение целостного, единого человека, отечественный богослов предлагает обозначить цель аскетического подвига как достижение целомудрия.

В понимании смысла целомудрия решающее значение приобретает феномен сердца. «На языке аскетики “сердце” – это способность человека быть цельностью, а “ум” – способность быть стремящейся цельностью, способность устремлять себя к осознанной цели. Сердце – это то, вокруг чего человек на деле строит свою жизнь, ум – сознательное целеполагание. <...> Эти два центра – сознаваемый и реальный – должны совместиться, что и выражает классическая формула православной аскетики: “ум, сведенный в сердце”». По убеждению отца А. Кураева, целомудрие противостоит страсти не по степени напряжения чувства, но по его направленности, как свобода от низменных страстей, сопротивление им. «Таким образом, – делает основной вывод современный богослов, – нельзя вести разговор о путях Богопознания, о его удачах и неудачах, если не касаться вопросов аскетики. Как человек строит свой внутренний мир – так он видит и все мироздание»³².

³² Кураев А., диакон. О вере и знании // Хрестоматия нового российского самосознания. URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/kuraev.htm> (дата обращения: 14.04.2011).

Глава 2. АСКЕТИЗМ И МОНАШЕСТВО

2.1. Между «империей» и «пустынью»

Прежде чем перейти к представлению этапов развития аскетизма в России и их специфики следует выявить объем таких близкородственных и часто синонимично используемых понятий, как аскетизм, христианский мистицизм, монашество, исихазм, старчество. Их родство определяется единой целью, которую они все преследуют внутри христианства: тезис, стремление человека стать «богом по благодати».

Разграничивает эти понятия И. К. Смолич в своих фундаментальных работах «Русское монашество 988–1917» и «Жизнь и учение старцев», вышедших первоначально на немецком языке за границей соответственно в 1953 и 1952 годах. Согласно отечественному исследователю, аскетика и мистика как два способа совершенствования личности, восхождения ее к Богу различаются тем, что аскетика – это путь опытного делания (πράξις), а мистика – созерцания (θεωρία). Правда, ядром и того, и другого пути Смолич считает умную молитву (νοερά προσευχή), при помощи которой «подвижник приближается к высшей ступени, и тогда для него открываются врата, вводящие в духовное состояние мистического созерцания и безмолвия (΄ησυχία), на этой ступени он сподобляется соединения с Богом и обожения»³³. В самой христианской мистике он различает два течения: «первое – нравственно, духовно возвышающее, и второе – мыслительное. Представителем первого течения является Макарий Египетский, ко второму принадлежат Григорий Нисский и Евагрий Понтийский, из более поздних – Псевдо-Дионисий Ареопагит»³⁴.

В аскетике Смолич также выделяет два направления, особенно четко проявившихся во время спора иосифлян и не-

³³ Смолич И. К. Русское монашество 988–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 325.

³⁴ Там же. С. 382.

стяжателей. Их условно можно обозначить как внутреннюю и внешнюю аскезы. Первая требовала полного отречения от всего мирского, включая монастырские землевладения, вторая утверждала тесную связь церковных и общегосударственных дел. Такой дизъюнктивной логикой в отношении отмеченных понятий отечественный автор преследует одну цель: подчеркнуть роль старчества в развитии монашества, ведь только в нем, по мнению Смолича, непротиворечивым образом были объединены различные пути совершенствования личности, найдены точки соприкосновения мира и пустыни, общества и монастыря, государства и Церкви.

При всей справедливости оценки старчества определенная предварительная заданность цели в указанных работах Смолича приводит к недопустимым односторонним утверждениям и как следствие – неполному раскрытию специфики феномена русского монашества и старчества.

Более взвешенный подход, помогающий по-иному расположить акценты во взаимосвязях основных христианских понятий, рассмотрев их без противопоставления друг другу, представлен у В. Н. Лосского, крупнейшего православного богослова XX века. Согласно русскому мыслителю, христианство в лице православия исходит из иных, по сравнению с обыденно-светскими, оснований главной дихотомии исторического христианства: дихотомии «пустыни» и «империи» (как ее обозначилprotoиерей Иоанн Мейendorf).

В. Н. Лосский, опираясь на святоотеческие тексты, предлагает обратиться не к внешним проявлениям, но внутренней сути характера христианской позиции. И здесь аскеза становится определяющей точкой зрения, объединяющей все элементы христианского вероучения и противостоящей общераспространенной научной точке зрения на мир, человека и Бога. В аскетическом значении, отмечает В. Н. Лосский, слово «мир» обозначает «рассеянность души, ее блуждание вне самой себя, ее измену своей собственной природе. Ибо душа сама по себе бесстрастна, но выходя во внешний

мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям. Отказ от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом»³⁵. Русский богослов повторил здесь мысль величайшего русского подвижника преподобного Серафима Саровского, который учит о том, что «примирения и союза с Богом не иначе мы можем достичнуть, разве когда прежде, употребляя все усилия, возвратимся к себе, или лучше, войдем в себя, устранившись от коловорота мира и суетного попечения, а держась неослабно царствия внутри нас сущего»³⁶.

Можно сослаться и на оценку другого великого русского подвижника святителя Тихона Задонского, который также подчеркивает: «Мир презреть или от мира отречься – это не иное что, как не иметь пристрастия к тленным и суетным вещам, как то: к чести, богатству и прочим»³⁷. В данном аскетическом контексте понимания мира, души и связи с Богом следует, по Лосскому, преподобному Серафиму и святителю Тихону, определять и монашество, которое в существе своем не есть бегство от окружающего мира в свой собственный замкнутый мирок, не есть противопоставление и противостояние этому природному, социальному, культурному миру, не есть пространство внутри монастырских стен, но есть сосредоточенность души и постоянное усилие воли, стремящейся к Богу, есть высшее проявление данного состояния. Лишь исходя из этого положения, могут быть поняты выражения «монастырь в миру», «старец в миру» и уточнены соотношение и взаимосвязь мирского и монашеского.

³⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 16–17.

³⁶ Понятие Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. Рига, 1991. С. 6.

³⁷ Тихон Задонский, святитель. Плоть и дух // [Творения : в 5 т.]. М., 2003. Т. 1 : Житие, слова. Наставления пастве, родителям и детям, священникам. С. 756.

С аскетической точки зрения также бессмысленно противопоставление созерцательного и деятельного пути совершенствования личности, почему В. Н. Лосский и подчеркивает: «... оба пути друг от друга неотделимы: один путь немыслим без другого, ибо аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы именуется духовным деланием»³⁸.

Полагаясь опять же на внешние признаки монашеского бытия, И. К. Смолич внутри монастыря отделяет административное и духовное служение братии и считает, что старец должен осуществлять лишь последнее и быть свободным от первого. Именно такой подход не дает ему права причисления к сонму старцев основателей и первых настоятелей Киево-Печерской и Троице-Сергиевой Лавры преподобного Феодосия и преподобного Сергия.

С таким мнением не согласен митрополит Трифон, который находит, что «мы имеем указание на два рода старчества, в коих оно постоянно проявлялось в Церкви. В одном старец является непосредственным избранником Божиим без административного значения в Церкви. В другом он вместе пастырь и наставник, занимая обыкновенно место настоятеля обители или другую начальственную должность, избирается же Самим Богом или непосредственно, каковы по большей части все святые основатели монастырей, или чрез общественное мнение, или, наконец, чрез указание предшественника, то есть по преемству»³⁹.

2.2. Монастырь в миру

Для современного православного человека, стремящегося понять, как сегодня в условиях городской мирской суеты и стремительности жизненных ситуаций и обстоятельств мож-

³⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 151.

³⁹ Трифон (Туркестанов), митрополит. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1997. С. 87.

но обрести и сохранить через аскетическое делание целостность духа и веру в спасение, своеобразным ориентиром и поддержкой могут стать беседы и размышленияprotoиерея Валентина Свенцицкого, собранные в два тома под символичным названием «Монастырь в миру». И хотя условия, которые послужили причиной рассуждений на тему «монастырь в миру», были гораздо жестче и однозначнее, не оставляющие большинству верующих права выбора между миром и монастырем, многие мысли, помещенные в эти два тома, не потеряли актуальности и сегодня.

Отец Валентин обращает внимание на смену исторической ситуации, но настаивает на необходимости продолжения духовной жизни, которая теперь должна стать более потешенной. «Отречение от мира» остается задачей православного человека, но оно должно носить теперь внутренний характер. В постреволюционное время, когда усилились гонения на Церковь, закрывались монастыри, вести речь об укреплении православной жизни через возведение новых монастырей и призывать отрекаться от мирской суеты за монастырскими стенами, по мнению отца Валентина, утопично и губительно. Необходим другой подвиг, подвиг перенесения духа монастыря в саму мирскую жизнь.

Как это возможно? Отец Валентин считает, что, возможно, так как монастырь или его отсутствие – это лишь те или иные, благоприятные или менее благоприятные внешние условия, но никак не само «отречение от мира». «Отречение от мира» – это внутреннее решение, это решение мир ненавидеть. Что значит в данном контексте «ненавидеть мир», отец Валентин поясняет достаточно подробно: ««Ненавидеть мир» – это значит ненавидеть то, что заставляет человека жить не для вечности, не для спасения, не для того, ради чего его послал в мир Господь, а для того, что является лишь времененным, внешним условием человеческого бытия. «Ненавидеть мир» – это значит ненавидеть его соблазны, заставляющие человека забывать высший смысл

бытия своего, забывать Господа, забывать молитву, забывать те высшие радости, которые открываются человеку веры, и вместо всего этого отдаваться мирскому дурману, этому веселью, оставляющему на сердце такую тоску. “*Ненавидеть мир*” – это значит ненавидеть те страсти, которые лишают высшего достоинства обоженного человека, заставляющего его делаться “гореे скота”. “*Ненавидеть мир*” – это вовсе не значит ненавидеть то, что создал Творец во благо, а это значит ненавидеть то, что благо превращает во зло и в смерть. “*Ненавидеть мир*” – это совсем не значит ненавидеть жизнь, а это значит жизнь утверждать и ненавидеть смерть, которая лишь наряжается в мишурный образ жизни; это значит ненавидеть обман, который влечет доверчивых и слабых людей, чтобы они упали в бездну»⁴⁰.

Отечественный пастырь уверен, что этот внутренний настрой «неприятия греховного мира» способен так перестроить и всю внешнюю жизнь человека, что в ней не будет больше места греховным помыслам, а тем паче – делам, но будет восприятие мирской жизни как послушания. То есть строй монастырской внешней жизни будет повторен в жизни за монастырской стеной.

«Так и в жизни, – отмечает отец Валентин, – пойдет человек и на свою службу, пойдет и в кухню, пойдет и по всем своим делам и будет чувствовать, что он несет тяжкое мирское послушание, но будет в его душе уже твердо и ясно осознан путь, по которому ему надлежит идти. Этот путь есть устроение внутренней жизни, есть путь к высшим радостям духовным, которые открываются, по милости Божией, на этом пути. Все эти кинематографы, вся эта бесовская пляска мирская, все эти накрашенные люди, все эти непристойные костюмы – все то, чем мир так нагло блещет, ослепляя электрическими огнями, – все это перестанет манить и завлекать человеческую

⁴⁰ Свенцицкий В., протоиерей. Монастырь в миру. Проповеди и поучения (1921–1926) : в 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 416–417.

душу, и в сердце засветится любовь к Богу и истинной жизни, а вместе с тем вспыхнет и пламень огненной ненависти к миру»⁴¹.

Изменения должны произойти как в «послушничестве», так и в «наставничестве». В обычной церковной жизни прихожан и приходского священника, по мысли отца Валентина, должны возобладать такие отношения, когда об одних можно будет говорить как о духовных детях, а о другом, как о духовном отце. Неприемлема ситуация, которая сложилась в церковной жизни начала двадцатого столетия и которую наш священник описывает следующим образом: «Духовный отец, пастырь превратился в требоисполнителя. А миряне исповедуются раз в год и считают, что чаще исповедываться почти грешно. <...> О, конечно, пастырь – не старец, но ведь ему вверены души мирян. Он должен пасти свою паству, то есть вести ее ко спасению, а для этого он должен назидать и просматривать души духовных своих чад. Без этого нет настоящего пастырства.

Вина и мирян, и пастырей, – указывает отец Валентин, – не есть вина вчерашнего дня. Это вина вековая, глубоко коренившаяся в церковной жизни.

Надо общими усилиями избыть этот грех. Тогда ясен будет вопрос, кого слушаться в миру. Пусть мы, священники, станем отцами. Пусть вы, миряне, почувствуете себя детьми. Тогда вы легко найдете, кого слушаться: ибо дети должны слушаться только отцов своих»⁴².

Положение гонимой, уничтожаемой светскими революционными властями Церкви требует от приходского священника взять на себя роль духовника, старца, а от вставшего на путь истинной христианской жизни необходимо следование двум правилам, первое из которых – иметь наставника, духовника.

⁴¹ Свенцицкий В., протоиерей. Монастырь в миру. Т. 1. М., 1995. 19С. 418.

⁴² Там же. С. 28–29.

«Второе правило, – отмечает отец Валентин, – заключается в том, чтобы, выбрав духовника, отдать себя ему в послушание. В условиях мирской жизни не может быть осуществлено послушание так, как оно ставится в монастырях, ибо здесь нет возможности для духовника так руководить каждым движением в жизни человека, как это можно сделать в монастырях. Но важна готовность, важна самая решимость отказаться от своей воли»⁴³.

Твердо держась этих правил, по мысли священника, можно дерзать и подвигающимся в миру на делание умной Иисусовой молитвы. Здесь также на подготовительном этапе решившемуся на такой шаг необходимо следуя выполнить ряд требований:

«Надо взять на себя послушание.
Надо утишить в себе страсти.
Надо создать возможное уединение.
Надо примириться со всеми.
Надо исповедаться и причаститься Святых Таин»⁴⁴.

И только по выполнении этих условий можно браться за произнесение слов Иисусовой молитвы. Произносить их, согласно отцу Валентину, необходимо с особым настроем, вчувствываясь в каждое произносимое слово. Утром и вечером, после обычных молитв он советует творить Иисусову молитву, но не более чем сто раз. И потом прибавлять следует постепенно, не перенапрягая свои возможности, в том случае, если этого требует твое внутреннее состояние.

Что же касается самого сложного в мирском умном делании – необходимого общения с миром, противном получающему в молитве состоянию, то отец Валентин советует воспринимать необходимую мирскую жизнь как послушание. Кроме обычной мирской суеты, постоянно отвлекающей от молитвенной сосредоточенности, подвигающегося мирянина

⁴³ Свенцицкий В., протоиерей. Монастырь в миру. М., 1995. Т. 1. С. 433.

⁴⁴ Там же. С. 98.

обязательно будет подстерегать и другая, более сложная опасность – действие дьявола, только усиливающееся по мере продвижения в умном делании.

Искушения ожидают на всех этапах, среди которых отец Валентин выделяет три: первый – словесная внешняя молитва, второй – молитва внутренняя, сердечная, третий связан с таким состоянием, когда молитва «становится лишь “руслом”, по которому идет молитвенное воздыхание, не оформленное словами и не выражаемое мыслью»⁴⁵. Преодолев все искушения, молящийся достигнет того состояния, когда будет творить молитву непрестанно. Однако отец Валентин предостерегает и здесь: «Пусть молитва твоя будет сокровеннейшей тайной ото всех. Господь воздаст тебе явно. Этим “яенным” воздаянием будет твоя жизнь, ибо вся жизнь твоя станет иной, если не по внешним изменениям, то по внутреннему своему содержанию»⁴⁶.

Хотя задача создания «монастыря в миру» не является абсолютно новой, современные нашему пастырю масштабы ее реализации и конкретные исторические условия массовой секуляризации и преследования верующих предлагали необходимость поиска новых подходов и решений. Однако отец Валентин уверен в выполнимости поставленной задачи и в естественности именно такого развития реалий духовной жизни.

Подводя итог своим размышлениям по поводу того, что же он понимает под «монастырем в миру», отец Валентин пишет: «“Монастырь в миру” – это создание молитвенной духовной жизни, которую мы переносим из наших разрушенных монастырей в условия жизни мирской. Здесь такое же уходжение от развращенного мира, как там, здесь такое же уединенное жительство, как там, здесь такое же устремление к высшему и горнему, к служению Богу, как там, здесь может быть и

⁴⁵ Свенцицкий В., протоиерей. Монастырь в миру. М., 1995. Т. 1. С. 127.

⁴⁶ Там же. С. 134.

такое же полное оцерковление, как там, здесь может быть и такое же великое послушание, как там. И тогда,— подчеркивает пастырь,— если эта задача будет выполнена нами, будет создан новый, невидимый монастырь взамен разрушенных монастырей, и этот монастырь не смогут разрушить никакие случайные, внешние обстоятельства»⁴⁷.

Глава 3. АСКЕТИЗМ И СТАРЧЕСТВО

3.1. Старчество и лжестарчество

В целом старчество – это отдельная большая тема, но здесь следует коснуться некоторых ее сущностных моментов, важных для нашей общей темы. Прежде всего, нужно указать на то, что старчество – не обозначение возраста и не должность, занимаемая по назначению. Старчество есть связь специфического рода между наставником и послушником, которая требует и от одного и от другого особой внутренней готовности эту связь осуществлять. Старчество – это высшего рода учительство, когда идет речь не об умственном или моральном руководстве учеником, но о руководстве духовном. А так как руководству подлежит изначально душа падшая, подверженная всевозможным страстям, то и духовное руководство старца носит характер духовного врачевания, кардинальной перестройки духовного строя ученика-послушника.

От наставника-старца, таким образом, требуется способность прозрения души человеческой до самых ее последних глубин, а также знание и понимание оснований и причин ее искаений и рецепты ее врачевания. Так, один из наиболее оригинальных современных церковных писателей архимандрит Рафаил (Карелин) замечает: «В духовном руководстве надо

⁴⁷ Свенцицкий В., протоиерей. Монастырь в миру. Проповеди и поучения (1927–1928) : в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 12.

обладать способностью чувствовать чужую душу. Духовными руководителями не “назначаются”, количество прочитанной литературы не делает человека духовным наставником. Нужны способности, интуиция, благодать Духа Святого, чтобы видеть душу каждого человека, чувствовать ее, помочь человеку найти самого себя и свой путь. Духовник, который действует по шаблону и схеме, как психолог, будет калечить своих детей. Душа человека глубже всех систем и теорий»⁴⁸. Причем в данном случае никогда при истинном наставничестве не идет речь о навязывании воли старца. Старец здесь выступает лишь глашатаем, транслятором воли Самого Бога. Поэтому диада «наставник – послушник» преобразуется в триаду «Бог – старец – послушник».

В наставлениях старца, таким образом, не присутствует никакого давления, никакого своеволия, советы старца – свободный союз двух воль – Бога и послушника, осуществляемый посредством руководства старца. Поэтому совет достигнет своей цели только в случае, во-первых, способности опытного наставника быть не оракулом, но выразителем Божиих указаний и, во-вторых, способности ученика следовать этим указаниям, свободно отсекая свою волю для приятия воли Божией. Владыка Антоний (Блум) замечает в этой связи: «Вслушиваясь в то, что говорит старец, послушник должен услышать то, что Бог через этого старца ему говорит. Не напрасно Христос сказал: *один у вас Наставник – Христос* [Мф. 23, 10]. Условие, при котором старец может чему-то научить послушника, – это внутренняя прозрачность, которая давала бы свету Самого Христа пролиться чрез него и достигнуть ученика»⁴⁹.

Примечательный случай общения старца со своим нерадивым учеником, принявшим православие англичанином Димитрием Бальфуром, приводит архимандрит Софроний. С

⁴⁸ Рафаил (Карелин), архимандрит. Тайна спасения; Из воспоминаний: Беседы о духовной жизни. М., 2004. С. 18.

⁴⁹ Антоний (Блум), митрополит. Человек перед Богом. М., 1995. С. 256.

письмом отца Димитрия он зашел к старцу Силуану, и вот как сложилась беседа: «Я [говорю]:

– Отец Димитрий смущен противоречиями в Ваших советах и благословениях. То Вы благословили ему возвратиться во Францию, то годами жить в Иерусалиме.

– Первый раз, когда он меня спросил, – [отвечает] отец Силуан, я молился Богу – вышло ему возвратиться во Францию. Сказал ему. Он, вижу, не хочет. Хочет в Греции; я молился, – сердце не слагается. Он захотел в Иерусалим. Пусть едет. Ведь он как дитя. Я, как нянька, удерживал его от беды, чтобы он голову не сломил. Но пусть он живет в Греции. Это даже интересно для опыта.

– А что, если этот опыт будет “горький”?

– Что поделаешь.

– Отец Димитрий считает лучшим, если он будет решать такие вопросы сам.

– Пусть, пусты, – [говорит] отец Силуан. – Мы его свободы не отнимаем. Это еще хорошо, что он написал письмо. Он только свободы ищет; но это не в первый раз мне наблюдать. Некоторые спрашивают совета; им скажешь: они не хотят послушаться, им тяжело это; так они начинают даже враждовать⁵⁰.

Таким образом, по отношению к старцу следует выделить следующие его необходимые для наставничества качества: 1) он должен быть опытным молитвенником, прошедшим все стадии молитвенного подвига и достигшим вершин Богообщения⁵¹; 2) быть психологом от Бога, то есть прозревать душу

⁵⁰ Софроний (Сахаров), архимандрит. Подвиг богопознания. Письма с Афоном (к Д. Бальфуру). Эссекс ; М., 2003. С. 238.

⁵¹ Так, преподобный Исаак Сирин заповедовал: «Не преподавай другому того, чего сам не достиг (делом)» (Слова подвижнические. С. 282). С таким утверждением солидарен и современный богослов и подвижник митрополит Антоний Сурожский, который считает, что «научить можно только тому, что сам познал на опыте, и вести безопасно можно только по тому пути, которым прошел сам» (см.: Антоний (Блум), митрополит. Духовное руководство в Православной Церкви // Труды. С. 336).

послушника до самых ее последних глубин; 3) обладать даром рассуждения, чтобы суметь словесно донести до ученика Божию волю; 4) иметь предельную степень смирения для того, чтобы не заслонить своею волею волю Бога по отношению к своему ученику.

Отсутствие любого из этих качеств у наставника – катастрофично для послушника, ведет к дискредитации старчества и рождает феномен так называемого лжестарчества. Один из авторитетных отечественных исследователей русского старчества Иван Михайлович Концевич указывает на главную характеристику лжестарчества, когда воля одного человека порабощается волей другого. Подобная метаморфоза приводит послушника в уныние либо тот становится фанатичным последователем своего лжеучителя. Истинная же преданность старцу рождает чувство радости и свободы⁵².

В другой своей работе тот же исследователь отмечает эффект гипнотического действия в феномене лжестарчества: «Лжестарчество вызывает гипноз идей. И так как в основе лежит ложная идея – эта идея вызывает духовное ослепление. Когда ложная идея застилает реальность, то никакие доводы больше не принимаются, так как натыкаются на *idée fixe*, которая считается незыблемой аксиомой»⁵³.

В наличии феномена лжестарчества есть вина как лжестарца, так и послушника. Неверно было бы полагать, что послушники становятся невинными жертвами искусственных обманщиков, которые используют в своих целях страстную духовную жажду новоначальных в наставнике. Конечно, человеческая «воля к власти» относится к коренным человеческим инстинктам, и условие старческого наставничества, которое требует от послушника безоговорочной веры своему учителю, заключает в себе соблазн недобросовестным учителям

⁵² См.: Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 2002. С. 36.

⁵³ Концевич И. М. Оптина пустынь и ее времена. [Сергиев Посад ; Владимир], 1995. (Репр. воспроизведение с изд.: Джорданвиль, 1970) С. 12.

воспользоваться корысти ради таким условием. Старческая традиция пестрит примерами подобных недобросовестных «духовных советчиков».

Но не меньшую ответственность за лжестарчество несет и сам послушник. Встреча со «своим» старцем – великная благодать, которой послушник должен быть достоин. Не всякое исканье старца – духовная потребность и способность следовать его наставлениям. От послушника требуется большая самостоятельная работа: подготовительная – до обретения старца и послушническая – после его обретения. Ведь не является чем-то из ряда вон выходящим и тот факт, что многие послушники уже после встречи со «своим» старцем не могли стать достойными такой встречи. Современный случай английского православного священника Д. Бальфура и старца Силуана, описанный отцом Софронием, – яркое тому подтверждение. Очень часто «неподготовленные» послушники доверяют внешне эффектным речам и актерским данным стремящихся выдать себя за духовных учителей, но реально не имеющих глубокого аскетического опыта и дара духовного учительства.

Интересную научную подробность в отношении отечественной старческой традиции выявил в своем исследовании иеродиакон Николай (Сахаров)⁵⁴. Им было установлено, что по сравнению с греческой в русской традиции существовал перекос в сторону чрезмерной требовательности к абсолютному доверию послушника старцу. Считалось, что таковое является главным и достаточным условием того, чтобы влияние старца на послушника было благодатным, независимо уже от

⁵⁴ См.: *Николай (Сахаров)*, иеродиакон. Учение архимандрита Софрония о старчестве : старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) // Начало : Журнал института богословия и философии. СПб., 2001. № 10. URL: <http://www.ibif.org.ru/nachalo10.htm> (дата обращения : 14.04.2011) ; См. также данную статью на другом эл. ресурсе: Архимандрит Софроний (Сахаров). URL: <http://www.sophrony.narod.ru/texts/starch.htm> (дата обращения : 14.04.2011).

духовных качеств самого старца. При этом часто ссылаются на мнения преподобного Амвросия Оптинского и святителя Феофана Затворника, которые полагали, что вера послушника способна преобразить даже неточный совет лжеучителя. Такая позиция русских духовных писателей, по словам иеродиакона Николая, привела к тому, что в отечественной аскетической традиции почти не обсуждается тема духовных качеств старцев. В отличие от византийских аскетических произведений, в которых достаточно указаний на то, что старец должен быть человеком без гнева, гордости, корысти, обладающим всеми добродетелями, знающим Священное Писание и Священное Предание и любящим Бога.

Таким образом, встреча старца и послушника представлялась в святоотеческой литературе как встреча конкретного – с набором определенных качеств – старца и конкретного – с набором определенных качеств – послушника. Подобного равновесия в требованиях к старцу и послушнику, по мнению исследователя, не доставало в отечественной духовной литературе. Неприглядную тенденцию в ней переломил в XX веке архимандрит Софоний (Сахаров) своими работами, посвященными описанию и анализу опыта общения со старцем Силуаном Афонским.

Приведенные рассуждения отечественного исследователя не отменяют, конечно, высоких требований, предъявляемых к послушнику, и главного из них – абсолютного доверия старцу и готовности следовать его советам без каких-либо предварительных условий. Если попытаться суммировать те признаки, которыми должно сопровождаться отношение к послушанию со стороны послушника, то их можно свести к следующим:

- 1) полная вера;
- 2) искренность в слове и деле;
- 3) не исполнять ни в чем своей воли, а всегда обо всем вопрошать старца;
- 4) не прекословить и не спорить;

5) совершенное и чистое исповедание грехов и тайн сердечных»⁵⁵.

Характер самого контакта старца с послушником, его частота, средства воздействия и передачи опыта также определяются личными свойствами как старца, так и послушника. Митрополит Иоанн (Снычёв) по этому поводу замечает: «Мы иногда думаем, что духовный наставник, которому мы вручаем свою душу, должен всякий раз подробно поучать нас, что и как делать. Но если мы посмотрим на подвижников, которые жили под руководством опытных старцев, то увидим, что далеко не всегда они получали такое словесное руководство. Многие из них жили около великих праведников, но почти не слышали от них слов назидания. И, несмотря на это, они преуспевали в добрых христианских делах и взошли на высоту духовного совершенства»⁵⁶.

3.2. Старчество в отечественной традиции

Из всего вышесказанного в отношении различных сторон старчества и споров вокруг этого явления христианской аскетики можно, таким образом, сделать следующее краткое заключение: высшим аскетическим подвигом подвижника является подвиг старчества, когда подвижник получает дар продолжить аскетическую духовную традицию через своих учеников, а ученики становятся достойными воспринять и продолжить эту традицию.

Своё суждение на развитие православной аскетической традиции предлагает современный исследователь Сергей Сергеевич Хоружий. В ряде своих публикаций он развивает мысль о том, что конфликт в рамках христианства между Империей и Пустыней имеет глубокие парадигмальные корни. Отечественный исследователь стремится доказать, что «уход от мира», практика умного делания, христианская аскетика и мистика

⁵⁵ Жития преподобных старцев Оптиной пустыни. Минск, 2004. С. 5.

⁵⁶ Иоанн (Снычёв), митрополит. Посох духовный. СПб., 2000. С. 97.

рождает и новую, во многом противоположную официальной, государственной, установку жизнедеятельности: установку обожения, теозиса в противовес установке освящения, сакрализации. В последней он находит мифологические, языческие основания и считает ее концептуализированной при помощи платоно-неоплатонических мотивов обоснования.

Эти две христианские установки, согласно Хоружему, проявили два дискурса, порожденных различными онтологическими и антропологическими характеристиками, а именно дискурс энергии и дискурс эссенции. Энергийный дискурс, присущий, по мнению исследователя, мистико-аскетической установке обожения, рассматривает человека и, исходя из него, всю порожденную реальность «как, прежде всего, энергийное образование, совокупность разнообразных энергий – нравственно-волевых движений, умственных помыслов, телесных импульсов... По отношению к такому образованию, подвижному и пластичному, “удобопременчивому”, может и должна быть поставлена духовная задача “превосхождения естества”: человеку надлежит, различая межсобственными энергиями, контролируя и преобразуя их, возводить все целое в Богоустранный строй, к синergии и обожению, соединению с энергиями Божественными»⁵⁷.

Противоположный ему эссенциональный дискурс работает не с энергиями, а с сущностями, выделяя среди них достойные, божественные и низшие, падшие, предлагая соответственно сакрализовать первые и всячески избавляться от вторых. Если говорить о богословии, то энергийный дискурс присущ православной мысли, в западно-христианской – возобладал дискурс эссенции, который закрепил ее зависимость от античных платонизма и неоплатонизма.

Определяясь со специфическими чертами русской мистико-аскетической традиции, С. С. Хоружий обращает внима-

⁵⁷ Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // О старом и новом. СПб., 2000. С. 214.

ние, прежде всего, на то, «что на Руси исихазм развивается по преимуществу в рамках общежительного монашества, а отшельничество, хотя и присутствует, но играет меньшую роль, нежели в Византии (и тем более, в Египте и Палестине)». Кроме того, отечественный исследователь отмечает устойчивую тенденцию русского исихазма «к выходу в мир, к активному соприкосновению и взаимодействию между аскетической традицией и окружающим обществом»⁵⁸.

Обращаясь к характеристике динамики русского старчества в рамках исихастской традиции, он выделяет в его развитии три этапа, для которых свойственны определенные специфические особенности, отделяющие один этап от другого. Основной представитель первого – преподобный Паисий, по мнению отечественного исследователя, «развивает дисциплину Умного Делания в лоне киновийного, а не анахоретского монашества», совмещая ее с филологическими штудиями по переводу аскетических книг. Второй, связанный с Оптинскими старцами, и прежде всего с преподобным Амвросием, приемлет в свой мир любого; то есть преодолевается всяческие препятствия между миром старца и обыденным повседневным миром⁵⁹. Наконец, третий этап – отец Алексий Мечёв, Хоружий характеризует как старчество в миру, когда нет никаких даже внешних признаков отделения одного мира от другого⁶⁰.

⁵⁸ Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 551.

⁵⁹ В частности, митрополит Трифон (Туркестанов) отмечает в характере деятельности Оптинских старцев: «Таким образом, средостение между монастырем и миром уничтожалось, и мирянин (разумеем людей, так называемых образованных) привыкал смотреть на монаха не как на чуждого себе человека, не имеющего никаких общих с ним интересов и живущего какой-то особенной, малопонятной, замкнутой жизнью, но как на пастыря, как на любящего отца, готового подать тотчас помощь, разрешить всякое недоумение, утешить и успокоить» (см.: Древнехристианские и оптинские старцы. С. 242).

⁶⁰ См.: Хоружий С. С. Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях // Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 31–61.

Еще один насущный вопрос, связанный со старчеством,— это определение времени, когда молитвенник, делатель умной молитвы может вступать на путь духовного водительства. Своим опытом афонской практики по этому поводу поделился в беседах с братией монастыря, построенного им в Великобритании, отец Софроний (Сахаров), много лет проведший в послушании у старца Силуана Афонского, впоследствии сам ставший духовником на Афоне.

Признавая за старчеством пророческое призвание и полагая, таким образом, за старцем способность провозглашать волю Божию, отец Софроний придерживается строгого мнения об огромной ответственности миссии духовного наставничества. Он, вслед за опытными монахами Афона, считает, что прежде чем начать вещать от Самого Бога, подвижник должен пройти три стадии совершенства.

«Когда я поступил в монастырь Святого Пантелеймона на Афоне,— вспоминает архимандрит Софроний,— там я слышал такие слова: старые монахи смотрели как на безумного на того, кто, прожив в монастыре менее десяти лет, уже говорил о духовных вещах. Опыт научил этих монахов тому, что есть три периода духовной жизни: начальный — первая благодать, второй — отнятие благодати ощущимой и представление человеку проявить свое произволение, третий — возврат благодати уже в более совершенной форме как неотъемлемое достояние»⁶¹. И здесь важно, подчеркивает отец Софроний, чтобы подвижник прошел все три этапа, прежде чем начнет руководить другими. При этом он указывает на Библию, в которой приводится пример с искушениями Христа в пустыни, когда Тот должен был вести борьбу с дьяволом один на один.

⁶¹ Софроний (Сахаров), архимандрит. О цельности духовной жизни // Духовные беседы : в 2 т. Эссекс; М., 2003. Т. 1. С. 276.

Глава 4. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКОГО ПОДВИГА

4.1. «Участное мышление» об умном делании

Разработанную схему этапов умного делания мы встречаем в чрезвычайно интересной работе современного отечественного философа С. С. Хоружего «К феноменологии аскезы».

Прежде всего он обращается к проблеме, как вообще возможно «научное» проникновение в мистическую практику и адекватное воспроизведение того, что сознательно противится своему «онаучиванию», как вторжению в самодостаточный мир чего-то инородного?

Понимая всю сложность предпринимаемого, Хоружий полагает свою задачу выполнимой через расположение общение и участное мышление: «когда с живой подсказкой предмета ты создаешь новый, сообразный ему дискурс, сам участвуя в нем и при этом меняясь»⁶². Отечественный автор ссылается при этом на пример русского исихазма, который через старцев эволюционировал ко все большей открытости «миру», контакта с «миром», не нивелируя своей инаковости ему. Данный факт убедительно доказывает, что православная аскетика – не эзотерическое учение, доступное лишь посвященным и безопасное для себя массой запретов.

Определяя позицию участного мышления по отношению к мистико-аскетической традиции, С. С. Хоружий указывает на то, что оно должно определенным образом найти место и вне традиции и в то же время – вне объективно-отстраненного наблюдателя. Он отмечает таким образом, что «отличаясь от сознания Традиции своею вненаходимостью, участное сознание отличается от сознания “внешнего наблюдателя” – относительностью этой вненаходимости. Его позиция – позиция внешне-внутреннего наблюдателя: если и не соучаст-

⁶² Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 189.

ника, то сопереживателя, разделяющего если и не сам опыт, то установки Внутреннего органона в некоторой меняющейся мере. Тем самым он не остается неизменным и неподвижным, но в то же время стремится удержать единство, надежность и общезначимость своего описания...»⁶³.

Такой участный дискурс способствует тому, чтобы, по словам С. С. Хоружего, претендовать на выполнение следующей задачи: «... не “изложить учение”, но “реконструировать практику”, представить православный подвиг как целостный подход человека к самому себе, как способ жизни и стратегию деятельности: увидеть его в его запредельном устремлении, в живом действии...»⁶⁴.

Отечественный исследователь при рассмотрении этапов исихастского подвижничества выбирает следующую стратегию: эти этапы находят у него оформление в категориях, которые он делит на «категории установки» и «категории процесса», отмечая, что их особенность заключается в динамичности и опытности, то есть что эти категории – категории деятельности и категории опыта.

Начинает он свой анализ с представления «категорий установки», так как считает, что аскетическая практика изначально предполагает определенную установку подвижника к своей природе. При этом С. С. Хоружий неизменно подчеркивает, что деление на этапы и определение этих этапов через категории – процедура в достаточной степени условная, так как такой аналитической процедуре подвергается опыт, затрагивающий человека как целостность, опыт по большей части внутренний, не стремящийся к строгой внешней классификации.

Главной установкой религиозного человека в целом и соответственно подвижника в частности является установка на спасение. Отечественный исследователь отмечает, что уста-

⁶³ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 265.

⁶⁴ Там же. С. 25.

новка на спасение «предполагает зоркую оценку реальности, выделение в ней главного, коренного, куда должны направляться внимание и усилия»⁶⁵.

Следующей «категорией установки» философ определяет категорию *молитвы*. В связи с тем, что мир религиозного человека разорван на два мира – земной и небесный, решающим фактором становится возможность восстановления его единства, которая и реализуется через молитву. Главной характеристикой молитвы, как личного и межличностного отношения, является общение.

С. С. Хоружий обращает внимание на две особенности молитвенного диалогизма: во-первых – имманентный апofатизм: «Я обращаюсь к Богу личному и живому, Который не менее, а более способен взять мне, чем любой земной собеседник – и я в то же время знаю, что Он для меня абсолютно непомыслим, непредставим»⁶⁶, и во-вторых, связь молитвы с речью, ее «словесная выраженность, вербальность»⁶⁷.

Молитва присуща всем ступеням духовного процесса, и разные ее характеристики являются в то же время и характеристиками ступеней этого процесса. Основные из них, цитируя слова архим. Киприана (Керна), Хоружий представляет так: «...прежде всего, молитва как способ освободиться от страстей, так сказать, замолить грех, умолить Бога о прощении; затем молитва является средством успокоения души, стяжания внутреннего мира, средством, приводящим к совершенному покою или исихии; и, наконец, молитва есть и некий метод богопознания, приближения к Источнику Света, к самому Богу»⁶⁸.

Конечно, нельзя вести речь о любом христианском делании, не говоря о любви. Очень разнообразны значения этого

⁶⁵ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 48.

⁶⁶ Там же. С. 55.

⁶⁷ Там же. С. 56.

⁶⁸ Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 416 (цит. по: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 58).

понятия, многообразны смыслы, которые в него вкладываются, особенно современным обыденным сознанием. В христианском же смысле о любви говорят как о любви к Богу и любви к ближнему. Причем оба вектора не противоречат, а, напротив, подразумевают друг друга, ибо любовь к Богу открывает человеку Троицу, Лики, а любовь к ближнему – Образ существования личности. Хоружий указывает на два рода энергий, действующих в человеке: нетварной Божественной энергии, обретаемой в молитве и природной энергии, связанной с разделением полов; их взаимодействие в человеке может происходить как по синергийному, так и а-синергийному варианту.

Еще одна важная начальная установка христианского сознания – это установка на покаяние, суть которой – «“перемена ума”, точнее, энергийного образа, от противоестественного, страстного состояния – к бесстрастию»⁶⁹. Ядром покаяния отечественный философ определяет сокрушение, которое проявляется через слезы и духовный плач.

С. С. Хоружий указывает на различные нюансы трактовки покаяния в православной и католической традициях. Для первой, по его мнению, характерен более слабый вариант покаяния, а именно покаяния в конкретных греховных поступках, что не подразумевает глобальную онтологическую перемену и не связано поэту с сокрушением и плачем. С покаянием также тесно связаны мотивы смерти и страха. Однако страх Божий, подчеркивает философ, ничего общего не имеет с обычным страхом, напротив, он направлен на то, чтобы избавится от повседневного страха. Кроме того, мотив страха Божия – начальная стадия совершенствования христианина, на более высоких его ступенях он преодолевается.

Следующей установкой исихастского сознания, согласно С. С. Хоружему, является установка подвига. Он таким образом располагает стадии возрастаания установок исихастского

⁶⁹ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 64.

сознания: «Исходный элемент установки – именно Спасение: это, по сути, просто – открытые глаза на ситуацию человека...», следующая за ней установка Молитвы, в которой «человек пробуждается и активизируется далее, завязывает “личные отношения” с Богом и на их основе начинает формировать представление об особом “личностном” характере человеческого существования. Следующим порядком он постигает, что этот личностный характер осуществляется в установке Любви. <...> Человек с неизбежностью совершает отступления, уклонения от строя существования и образа действий, определяемого Спасением, Молитвою и Любовью. ...И реагирует на них – Покаянием. <...> Но это лишь ущербное, недовершенное покаяние. Углубляясь, установка покаяния развивается в установку очищения от страстей. <...> Здесь выступает принципиально новая установка человека: установка аутотрансформации, преодоления данности естества – как очевидно, установка глобальная, характеризующая определенную бытийную стратегию, а не какой-либо частный элемент таковой. Именно это и есть установка Подвига»⁷⁰.

Эта установка раскрывается через три свои главные составляющие моменты, которые одновременно являются и гласными составляющими монашеских обетов: нестяжание – целомудрие – послушание.

Сам процесс аскетического подвига традиционно делится на две части: **деятельность (праксис) и созерцание (феория)**. Хоружий подтверждает условность такого деления, но принимает его ввиду удобства для целей своего исследования.

Он выделяет и признаки, которые помогают это разделение зафиксировать: если на этапе праксиса человек занят преимущественно еще земным, тварным, то созерцание указывает на его божественную направленность. Поэтому, опять же условно, праксис можно считать первой, начальной, а феорию – завершающей ступенями подвига.

⁷⁰ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 73–74.

Как и подвиг, практис начинается с покаяния, которое есть борьба со страстями, получившая название «невидимой брани». Отечественный философ обращает внимание на разработанность в мистико-аскетической традиции системы этой «невидимой брани»: выделены основные этапы укоренения страсти в душе человека, составлена своеобразная иерархия страстей, указаны психологические приемы ведения «брани». К последним, в частности, философ относит три главных принципа: 1) принцип меры, «согласно которому во всей брани нет абсолютных рецептов, а все приемы должны применяться соразмерно и сообразно конкретным обстоятельствам», 2) «принцип “клин клином” – эксплуатация взаимной несовместимости различных страстей», 3) принцип поединка, когда «на борьбу с определеною страстью выдвигается полярная ей добродетель»⁷¹.

Целью «невидимой брани» является достижение освобождения от всех страстей, то есть бесстрастие, которое уже невозможно без помощи действия благодати.

Следующим этапом умного делания Хоружий называет этап *исихии*, который еще не есть бесстрастие, но уже свидетельствует о том, что главные усилия человек ориентирует на иное, нежели на борьбу со страстями. Внутреннее содержание исихии, согласно исследователю, составляют две методики: сведение ума в сердце и непрестанная молитва.

Ум и сердце – два главных центра человека, и их рассогласованность – причина расщепленности человеческого существа. Поэтому методика сведения ума в сердце направлена как раз на приобретение человеком необходимой целостности. На пути ума к сердцу, по Хоружему, имеется два препятствия – деятельность воображения, рассеивающее внимание и деятельность самого ума, рассудка, отвлекающая его от внутренней сосредоточенности.

Соединение ума и сердца, согласно позиции отечественного философа, не есть нечто статично достигаемое, но дина-

⁷¹ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 96–97.

мически воспроизводимое, и главным средством этой динамики является непрестанная молитва. Существует три образа молитвы, третий и высший из которых достигается путем постепенного преодоления двух препятствий – образов и отсутствия внимания, и подтверждает, собственно, событие сведения ума в сердце. Между V и VIII веками сформировалась формула такой непрестанной молитвы – Иисусова молитва, состоящая из восьми слов: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного.

При описании характера непрестанной молитвы касается философ кратко и такой проблемы, как почитание имени Божия в связи с известными событиями начала XX века на русском Афоне и в России, расколовшими большую часть русского духовенства и русской религиозной общественности на имяславцев и имяборцев. При всем уважении к позиции имяславцев в почитании ими имени Бога, в целом контексте аскетического делания, мистического подвига, считает Хоружий, это почитание является лишь этапом и средством конечной цели – обожения подвижника. Превращение в имяславии средства в конечную цель, «выделение в предмет особого культа» он оценивает как «уклонение к иудейской религиозности»⁷².

Стяжение благодати С. С. Хоружий выделяет в особую ступень праксиса, хотя, конечно, и сведение ума в сердце, и непрестанная молитва не могут совершаться без ее участия. Согласно православному учению, на которое постоянно ссылается философ, стяжение благодати человеком есть синергетический процесс двух участвующих в нем энергий: Божественной и человеческой. Отечественный исследователь отмечает две основные черты этой синергии: личностную природу и асимметрию, которая заключается в различном характере действия той и другой энергий: «Когда соединение сформировалось, деятельным началом в нем является толь-

⁷² Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 113 (примеч. 180).

ко энергия Божественная, благодать. Лишь она действует. Но она может действовать лишь в человеке, может выражать, (вы) являть себя в наличном бытии лишь его действиями – и дело энергий человека, если угодно, самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке»⁷³.

Последней на пути к феории ступенью праксиса Хоружий называет ступень **бесстрастия**, когда подвижником достигается устойчивость в освобождении от страстей. Преподобный Максим Исповедник, а вслед за ним и Хоружий, выделяют «“четыре главных бесстрастия”: 1) “совершенное воздержание от злых дел”, 2) “совершенное отвержение помыслов о мысленном сосложении на зло”, 3) “совершенная неподвижность страстного пожелания, имеющая место в тех, кои от видимых вещей восходят к мысленным созерцаниям”, 4) “совершенное очищение даже от самого простого и голого мечтания, образующееся в тех, кои чрез ведение и созерцание сделали ум свой чистым и ясным зерцалом Бога”»⁷⁴.

Сложнее всего, конечно, вести речь о стадии созерцания, или феории, но и здесь Хоружий намечает определенные ступени, которые он именует *обожжением, чистой молитвой и созерцанием нетварного света*.

Давая общую характеристику стадии созерцания, отечественный философ подчеркивает два принципиальных взаимосвязанных момента: во-первых, момент гностический, так как созерцание «нетварного мира» есть, скорее, не видение, а ведение, и во-вторых, этот гностический момент возвышается до истинного богословия в том смысле, что говорить о Боге может лишь тот, кто Его видел.

В ступени обожжения Хоружий обращает внимание на теснейшую связь этого явления с другим: Воплощением. Ибо, как сказано у святых отцов, Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. При этом необходимо всегда помнить

⁷³ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 128.

⁷⁴ Добротолюбие : в 5 т. Троице-Сергиева Лавра, 1993. Т. 3. С. 277–278 (цит. по: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 138–139).

также о двух принципиальных моментах: человек становится богом по благодати, и Богопричастие не разрушает человеческой личности, но придает ей полноту и завершенность.

В связи с этим отечественный исследователь подчеркивает важность трех следствий: «Во-первых... Обожение, соединение с Богом сохраняет идентичность человеческой личности, ее самотождество и самосознание: человек не остается *таким же*, но он остается *собою*. <...> Во-вторых, Обожение сохраняет целостность человеческой личности: оно относится ко всему составу человека, включая и его телесность... <...> И наконец, последнее – как весь путь Подвига, Обожение творится в синергии, в согласном соработничестве человеческой свободы с Божией благодатью»⁷⁵.

Молитва, сопутствующая стадии феории, согласно Хоружему, приобретает особые черты, которые говорят определенным образом как бы о ее прекращении: «Это молитва и уже не молитва – некое парадоксальное предельное состояние, которое, с одной стороны, должно несомненно быть признано молитвенным состоянием, но, с другой, столь же несомненно, не имеет важнейшего признака молитвы»: вместо движения – изумление⁷⁶.

Среди характерных черт созерцания нетварного света Хоружий выделяет следующие: « – Видение имеет свои градации»⁷⁷. <...>

– Высшие ступени видения сопровождаются утратой обычного самоощущения и восприятия окружающего. Взамен приходит восприятие “нового образа бытия”, в котором созерцающий “сам стал светом”. <...>

– Для видения характерно созерцание “простого света”, “безвидного и безобразного”. <...>

⁷⁵ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 156–157.

⁷⁶ Там же. С. 158–159.

⁷⁷ Ссылаясь на отцов Церкви, Хоружий говорит об ощущении, видении и озарении.

– Видению сопутствуют эмоциональные и другие психологоческие эффекты. Наиболее универсальны “наслаждение” или “сладость” света, “изумление”, “радость”⁷⁸.

В заключении С. С. Хоружий рассматривает еще одну ситуацию, которая хоть и связана с исихастским опытом, но находится уже за его пределами – ситуацию эсхатологии. В ней он также стремится выделить ряд характерных черт, к каковым, по его мнению, следует отнести святость, преображение и воскресение. О «последних вещах» православное вероучение говорит кратко и потаенно, в отличие от протестантизма и католичества, но «компенсирует» это высокой эсхатологической напряженностью.

Если конечной целью человеческого христианского подвига является спасение, то святость, согласно отечественному философи, как раз и содержит в себе полный смысл «спасенности». Преображение также свидетельствует о достижении полноты энергийной связи человека и Бога. Воскресение же преображает самого сильного врага человека – смерть. Цитируя слова В. Н. Лосского, С. С. Хоружий обращает внимание на эту черту эсхатологии: «Воскресение... открывает дивную возможность – возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство»⁷⁹. В содержании воскресения С. С. Хоружий выделяет следующую структуру: Второе пришествие Христа (парусия), Всеобщее воскресение во плоти (апокастасис) и суд и «новая жизнь», свободная от греха.

4.2. Молитва и ступени аскетического делания

В отношении пронизанности всего процесса аскетического подвига молитвой, которая в зависимости от ступеней этого подвига приобретает те или иные характерные признаки,

⁷⁸ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 167.

⁷⁹ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 182 (цит по: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. С. 178).

с позицией С. С. Хоружего вполне солидаризуется и позиция архиепископа Антония (Голынского-Михайловского). Его келейные записи, на основе которых составлена работа «О молитве Иисусовой», представляют интересный источник, хотя и менее философско-богословского, скорее, конкретно-опытного описания этапов исихастского подвижничества.

Отечественный архипастырь насчитывает шесть видов молитвы в зависимости от ступени, на которой находится подвижник: «Молитва, по мере действия в ней слова, ума, сердца и Духа Божия, имеет соответствующие наименования. Она бывает **словесной, умной деятельной, умно-сердечной деятельной**. Эти три вида молитвы доступны человеку в период его ветхой деятельности, то есть до всецелой преданности его в волю Божию. Последующие два вида молитвы обретаются подвижником лишь по очищении сердца от страстей и греха и именуются **умно-сердечной самодвижной, движимой Духом Святым, и умно-сердечной чистой, или непарительной**. Последняя есть истинно созерцательная молитва... Самые достойные через эту молитву приводятся к соединению души с Небесным Женихом в единый дух. Человек тогда обретает высший дар – молитву **зрительную**»⁸⁰.

Объясняя более пристальное свое внимание начальным стадиям молитвы, владыка Антоний ссылается на тот факт, что в отеческом наследии как раз начальные стадии Иисусовой молитвы прописаны кратко. Эту ситуацию он объясняет тем, что в те годы, когда писались святоотеческие работы по исихазму, было много опытных людей, творящих эту молитву, и поэтому не было нужды подробно останавливаться на начальных стадиях. Сейчас же положение изменилось, и владыка решил исправить его, описав начальные этапы Иисусовой молитвы.

Самым подробным образом архиепископ Антоний разбирает условия как внутренние, так и внешние словесной молит-

⁸⁰ Антоний (Голынский-Михайловский), архиепископ. О молитве Иисусовой // Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 1. С. 239.

вы. Большое количество повторений Иисусовой молитвы – до 1000 раз утром и вечером – он советует сопровождать многими поясными и земными поклонами. Кроме утренних и вечерних правил Иисусовой молитвы владыка полагает, что ее не следует оставлять в течение всего дня, при всяком деле. «Молитва словесная, – подчеркивает владыка Антоний, – нуждается в количестве – множестве»⁸¹. Внешняя жизнь творящего Иисусову молитву должна, согласно архиепископу Антонию, также претерпеть изменения: она должна стать более уединенной, несуетной. Молитвенник должен быть немногословен, спать не более восьми часов в сутки, довольствоваться только самым необходимым. Скорых результатов ожидать не следует.

«Для совершения словесной молитвы, – делает заключение владыка, – никакой особой мудрости и знаний от человека не требуется, нужно лишь старание, и успех последует несомненно. Особых трудно распознаваемых искушений в это время не бывает, дьявол в основном борет помыслами, но от внешнего мира надо для безопасности удаляться. В словесной молитве упражняться может всякий, лишь никаких образов зрительных и мысленных не принимай, а молитву читай и внимай ей. Продолжительность периода словесной молитвы зависит от усердия и прилежания подвигающегося и от степени огрубления сердечного, нажитого до занятия молитвенным трудом.

Результатом упражнения в молитве словесной является полученный с помощью благодати Божией навык. Свидетельством обретенного навыка послужит то, что после временного отвлечения от молитвы язык сам собою начнет выговаривать молитвенные слова, затем к словам привлечется внимание, и ум осмысленно продолжит словесное чтение молитвы»⁸².

Следующая ступень молитвы – умная деятельная молитва читается мысленно, но еще творится самим человеком,

⁸¹ Антоний (Голынский-Михайловский), архиепископ. О молитве Иисусовой. С. 260.

⁸² Там же. С. 268–269.

а не при помощи благодати Святого Духа. Здесь также, согласно владыке Антонию, важно количество. Внешний порядок жизни творящего умную Иисусову молитву должен, по мнению владыки, стать еще более строгим. Чтобы внешние условия жизни были благоприятны для молитвы, владыка Антоний советует иметь старца или духовника из монашествующих.

Также он обращает внимание на соматические принципы творения молитвы: «Не менее всего остального в умной Иисусовой молитве важно то, в каком месте установится внимание ума при совершении молитвы. Некоторые святые отцы, молитвенники, делатели священного трезвения указывают, и опыт подвзывающихся о том свидетельствует, что удобно бывает новоначальным творить молитву там, где она совершается естественно, там, где у человека находится орган слова, то есть в гортани, где глотается пища. Здесь, у основания шеи, но отнюдь не в ином каком месте, потщись поначалу стоять вниманием, старательно заключая ум в слова молитвы, пока ум еще не согрет сердечным откликом, пока молитва не окрашена сочущием сердечным»⁸³.

На умно-сердечной стадии молитвы к уму присоединяется и сердце. Однако, согласно архиепископу Антонию, на этой стадии усиливается и «невидимая брань», так как человеку предоставляется возможность видеть корень всех страстей и бед, а дьявол усиливает свои нападки на подвзывающегося. Пройдя горнило жестоких испытаний, подвижник по очищении сердца приобретает добродетель смиренномудрия.

Владыка указывает также на то, что признаком, отличающим умно-сердечную молитву от умной, является «неотвлекающееся внимание и чувственное сопереживание молитвенным словам»⁸⁴. Местом «молитвенной встречи» ума и сердца, по мнению владыки Антония, является верхняя часть сердца

⁸³ Антоний (Голынский-Михайловский), архиепископ. О молитве Иисусовой. С. 284.

⁸⁴ Там же. С. 293.

или сердечное преддверие. Ум должен быть закреплен за этим местом и нигде больше не блуждать.

И совсем краткое описание владыкой высших самодвижных ступеней молитвы: умно-сердечной, чистой и зрительной: «Ум при созерцательной жизни восходит от совершенства к совершенству, все добродетели возрастают до полноты своей, просвещаясь от доброт Божиих, питаясь духовной пищей Духа Божия с трапезы Отца Небесного, человек вселяется умом в обители Неба, проходя различные степени истинного ведения, посещая одну за одной все более светлые обители Небесного Отца»⁸⁵.

4.3. Исторические этапы аскетики в России

1) Древний (преподобные Антоний и Феодосий Печерские, преподобный Сергий Радонежский). Антон Владимирович Карташёв в своих «Очерках по истории русской Церкви» пишет: «Наше русское монашество... сразу же начало свой золотой век: просияло выдающимися образцами сурового, жестокого иноческого подвига. Всем известны подвиги этих колоссов аскетики – первоустроителей нашего монашества, Антония и Феодосия Печерских. Их великие души пламенели такой ревностью “яже по Бозе”, что способны были заразить ею и увлечь все чуткие соприкасавшиеся с ними натуры и создать целую дружину духовных богатырей, которая была лучшей жертвой Богу от новопрочищенной Руси»⁸⁶.

2) Переломный (преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий).

3) Возрожденческий (старец Паисий Величковский, святитель Тихон Задонский).

⁸⁵ Антоний (Голынский-Михайловский), архиепископ. О молитве Иисусовой. С. 308.

⁸⁶ Карташёв А. В. Очерки по истории русской Церкви : в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 233.

4) Апогейный (преподобные Серафим Саровский, Оптинские старцы, святители Феофан Затворник и Игнатьй Брянчанинов, святой праведный Иоанн Кронштадтский).

5) Трагедийный (святой праведный Алексий и священномученик Сергий Мечёвы, С. И. Фудель).

6) Современный (старец Силуан Афонский, архимандрит Софоний (Сахаров)).

В современном российском православном мире часто звучат разговоры о том, что Бог все меньше дает миру духовных руководителей, старцев. Против такой позиции со всей ответственностью возражает известный русский подвижник и богослов архимандрит Софоний, полагая, что сами такие утверждения есть свидетельства не отсутствия старцев, но отсутствия достойных послушников.

Мало, кто в современном обществе способен полностью отсечь свою волю и довериться наставнику. Архимандрит Софоний уверен, что если будут достойные послушники, действительно ищащие духовного наставничества и не останавливающиеся в этом поиске перед необходимостью продвижения по пути совершенствования, старцы обязательно появятся⁸⁷.

⁸⁷ См.: Софоний (Сахаров), архимандрит. О цельности духовной жизни // Духовные беседы. Т. 1. С. 280.

Часть II. АСКЕТИКА В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПОДВИЖНИКОВ

Глава 5. ОТЕЦ РУССКОГО МОНАШЕСТВА ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ

Выдающимся религиозным мыслителем и деятелем, заложившим основы аскетического направления русской духовной традиции, был преподобный Феодосий Печерский.

Мы достаточно хорошо знаем его жизненный путь благодаря произведению «Житие Феодосия Печерского», написанного в конце XI – начале XII века иноком Киево-Печерского монастыря Нестором, а также Киево-Печерскому патерику. Характерно, что для своего произведения Нестор использует специально подобранные византийские источники: так, находя сходство между основателем палестинского монашества преподобным Саввой Освященным († VI в.) и основателем русского монашества, за образец он берет житие святого Саввы. Данный факт, согласно известному исследователю древнерусской святости Георгию Петровичу Федотову, свидетельствует о том, «что православная Русь избрала не радикальный, а средний путь подвига. Сурова жизнь великих палестинцев, как и жизнь самого Феодосия, но по сравнению с бытом отшельников Египта и Сирии она должна показаться умеренной, человечной, культурной»⁸⁸.

⁸⁸ Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости // Собрание сочинений : в 12 т. М., 2000. Т. 8. С. 211.

Из Жития мы узнаем, что Феодосий родился в зажиточной семье в Василёве, местечке недалеко от Киева. Ни мирское имя, ни год рождения преподобного Феодосия неизвестны. По предположению специалистов – это 1032–1036 годы. Сразу же после его рождения семья по велению киевского князя переезжает в город Курск, где юный Феодосий посещает училище, учится грамоте и из книг и рассказов знакомится с жизнью великих христианских подвижников. Эти жизнеописания настолько запали ему в душу, что он рано определился со своим решением всецело посвятить себя служению Богу.

В Житии отмечается, что подобному выбору немало способствовали и природные склонности Феодосия: он рос достаточно замкнутым ребенком, не любившим участвовать в веселых и шумных забавах и играх своих сверстников. После того как умирает отец, Феодосий еще больше укрепляется в своем решении стать монахом. Но осуществлению этого решения воспротивилась мать преподобного Феодосия, которой понадобилось где уговорами, а где и силой удавалось препятствовать замыслу сына. Но и она, в конце концов, оказалась бессильна, когда в возрасте 20 лет Феодосий, прибыв в Киев, был принят основателем Киево-Печерской обители афонским старцем Антонием. По его же благословению преподобный Никон Печерский совершил над Феодосием постриг. Высокие духовные подвиги преподобного Феодосия отличали его из числа других монахов, что те избрали его игуменом Киево-Печерского монастыря, когда ему не было и 26 лет.

5.1. Церковное и государственное строительство

Необходимо отметить две основные сферы деятельности преподобного Феодосия в качестве духовного наставника: монастырь, его обустройство и духовное окормление братии и государство, влияние Феодосия на политику князей. Причем вторая сфера, без сомнения, была для самого преподобного Феодосия второстепенной, а его участие в ней – вынужденным.

Ввиду увеличения числа братии с 20 до 100 человек, возникла необходимость регламентации ее общинножития. Игумен Феодосий отдает предпочтение строгому Студийскому уставу (устав, составленный в одном из монастырей Константинополя). Как повествует Киево-Печерский патерик, именно от «Печерского монастыря приняли и все русские монастыри этот преподанный Феодосием устав, и таким образом появился совершенный иноческий чин, какового прежде не было на Руси»⁸⁹. Устав регламентировал внутреннюю жизнь монастыря, подробно описывая, как поют песнопения и читают чтения, предлагая правила поведения инока в церкви и в трапезной. Опираясь на устав, игумен Феодосий стал придерживаться трехступенчатой схемы посвящения в монахи: после определенного испытательного срока желающий пострига получал право одеться в рясу, затем, после испытания во всех службах, постригаемый облачался в мантию и только на третьем этапе постригался в великую схиму.

Две основные добродетели преподобный Феодосий своим примером старался привить и всей братии монастыря: смиление и нестяжение. Он учил тому, чтобы иноки даже внешним видом своим выказывали свое смиление, при встрече всегда кланялись друг другу и брали благословение у наставников для совершения любого дела. Также преподобный постоянно напоминал братии, «что иноку, отвергшемуся от мира, должно в кельи своей не сокровища собирать, но приносить чистую молитву к Богу»⁹⁰.

Ввиду нехватки прежних монастырских зданий, преподобный Феодосий руководит и сам принимает активное участие в строительстве более просторного Киево-Печерского монастыря на новом месте, закладывает знаменитый Успенский собор. Кроме того, игумен поощряет книгописание, создает при монастыре приют для больных, помогает бедным и несправедливо

⁸⁹ Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской Лавры. Киев, 1991. С. 29.

⁹⁰ Там же. С. 34.

пострадавшим от власти. Как повествует Печерский патерик, в этом приюте при монастыре «всегда жило множество нищих, слепых, хромых, прокаженных, которые питались от монастыря, получая десятую часть из всего монастырского имения. Кроме того, преподобный каждую субботу посыпал воз хлебов находящимся в темнице и в узах»⁹¹. При Феодосии Киево-Печерская обитель сделалась образцом для всех других обителей земли Русской. Весьма показателен тот факт, что с середины XI века и до татаро-монгольского нашествия около 80 монахов монастыря были назначены на епископские кафедры.

Благодаря своей богоугодной жизни, Феодосий приобретает духовный авторитет и в светской среде. Он пользуется уважением великого князя Изяслава, который любил с ним беседовать. А когда Святослав силой захватывает киевский престол, по праву принадлежавший его старшему брату, преподобный Феодосий не боится резко осуждать такую политику Святослава, вплоть до запрещения в своем монастыре поминания его имени.

Феодосий скончался 3 мая 1074 года и был погребен в той пещере, в которой под руководством преподобного Антония начал свои подвиги. В 1091 году его мощи были торжественно перенесены в Успенский собор, а сам Феодосий Печерский в 1108 году был причислен к лику святых.

5.2. Идея стойкости и веротерпимости православного христианина

Из сочинений преподобного Феодосия до нас дошли восемь поучений монастырской братии, два послания к князю Изяславу Ярославичу и одна молитва.

В своих Поучениях к братии Феодосий, часто прибегая к аллегоризму библейских притч, раскрывает, прежде всего,

⁹¹ Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской Лавры. С. 35.

глубину нравственно-этического содержания христианского вероучения. Преподобный призывает братию с уважением и любовью относиться к трудящимся и страждущим, помогать нуждающимся, постоянно помнить о своей миссии и преодолевать все, что от нее отвлекает и мешает ее исполнению.

Самым строгим судьей Феодосий выступает по отношению к себе, не прощая даже малейшего в слове ли, в помышлении, в действии отступления от своих обязанностей служения братии.

Особенно сильные соблазны подстерегают келаря, распоряжающегося всем монастырским имуществом, и к нему преподобный Феодосий обращает отдельное послание, призывая его не поддаваться искушению воровства и стяжательства.

Послания к князю Изяславу свидетельствуют о том, что преподобный Феодосий Печерский прекрасно разбирался в содержательных нюансах вероучительных текстов, стойко придерживался православной веры и отстаивал ее преимущество перед католичеством. Наряду с разного рода измышлениями о нравах и поведении католиков, преподобный Феодосий верно отмечает те существенные отличия двух конфессий христианства, которые в 1054 году послужили причиной окончательного разрыва христианских Церквей Запада и Востока. Это западно-христианская практика индульгенций, разрешение священству иметь дело с оружием и воевать, не почитание святых икон и мощей, постоянное уклонение в ереси, а также филиокве, то есть признание Святого Духа исходящим не только от Отца, но и от Сына, и крещение однократным, вместо троекратного, погружением в воду. Следует, однако, подчеркнуть то, что стойкое осуждение как католиков, так и язычников, мусульман и иудеев не отождествляется русским святым с ненавистью к ним, напротив, преподобный Феодосий призывает проявлять к ним такое же участие, как и к православным.

Как замечает Г. П. Федотов, преподобный Феодосий всегда и во всем таков: «далекий от односторонности и ра-

дикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, мерея евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался преподобный Феодосий в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности – там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа»⁹².

Глава 6. ВЕЛИКИЙ ПЕЧАЛЬНИК ЗЕМЛИ РУССКОЙ ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ

Есть все основания предполагать влияние византийского аскетического движения на несомненного лидера возрождающегося после монголо-татарского погрома русского монашества преподобного Сергия Радонежского. Как пишет Г. П. Федотов, «мы имеем право видеть в преподобном Сергии первого русского мистика, то есть носителя особой, таинственной духовной жизни, не исчерпывающейся аскезой, подвигом любви и неотступностью молитвы»⁹³.

Преподобный Сергий Радонежский (ок. 1314–1392) не оставил после себя ни одного письменного источника, но жизнь его достаточно полно задокументирована в «Житии Сергия Радонежского», составленном его учеником и современником Епифанием Премудрым. В 1440–1459 годах это Житие было отредактировано выходцем с Балкан Пахомием Логофетом.

Преподобный Сергий родился близ Ростова, в Варницах, при крещении получив имя Варфоломей. Причем задолго до самого рождения, как указывается в Житии, было чудное знамение, явленное по Божиему Промыслу: младенец трижды

⁹² Федотов Г. П. Святые Древней Руси // Собрание сочинений : в 12 т. Т. 8. С. 41.

⁹³ Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости. С. 214.

прокричал еще в утробе матери, когда та находилась в церкви на Божественной литургии⁹⁴.

Послушному и кроткому мальчику, каким рос Варфоломей, учение давалось с трудом. Но все в одночасье изменилось после встречи со старцем. (Этот эпизод изображен на знаменитой картине М. В. Нестерова, которая находится в Третьяковской галерее.)

После смерти родителей Варфоломей вместе со своим старшим братом Стефаном уединяется для монашеского подвига в Радонежском лесу на горе Маковец. Там они построили келью и небольшой деревянный храм во имя Святой Троицы. Известен случай посещения Варфоломея бурым медведем, инок поделился с ним хлебом, и медведь стал его другом.

В 23 года Варфоломей принимает постриг с именем Сергий. Постепенно вокруг кельи Сергия стали возникать новые кельи его последователей, и вскоре здесь возникла знаменитая Свято-Троицкая обитель, называемая сегодня Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой. Будучи игуменом монастыря, Сергий продолжал носить худые ризы и зарабатывать себе на хлеб физическим трудом. Из Жития известен случай, когда во время одного из голодных периодов, не имея пищи для пропитания, преподобный игумен вынужден был наняться в плотники к одному из братий и трудиться целый день для того, чтобы заработать несколько кусочков плесневелого хлеба⁹⁵.

Так же как и Феодосию Печерскому, Сергию Радонежскому удалось найти экзистенциальный компромисс между отшельнической жизнью в полнейшем безмолвии и активной

⁹⁴ См.: Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. Киев, 2005. С. 18–22.

⁹⁵ Житие рассказывает, что однажды, когда преподобный игумен голодал, он сам нанялся за более чем скромную плату – несколько кусочков плесневелого хлеба – пристроить одному из братий сени к его келье. Такое смиление и терпение игумена действовало на братию укрепляющим образом (см.: Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. С. 106–107).

социальной позицией, и в обеих своих ипостасях он добился больших результатов.

Согласно житию, ученики преподобного Сергия Исаак и Симон наблюдали Божественный свет вокруг своего духовного наставника во время служения литургии; другой ученик Михей свидетельствовал о посещении Сергия Богородицей с апостолами Петром и Иоанном.

Преподобный Сергий первый из русских святых имел видение Богоматери. Вот как оно описано в Житии: «Однажды блаженный отец молился по обычном своем правиле перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа. Отпев благодарственный канон Пречистой, присел он немного отдохнуть и сказал ученику своему, Михею: «Чадо, трезвись и бодрствуй, ибо чудное и ужасное посещение готовится сейчас нам». И тотчас послышался голос: «Се Пречистая грядет». Святой же, услышав, заторопился из кельи в сени. И вот великий свет осенил святого, паче солнца сияющего, и видит он Пречистую с двумя апостолами, Петром и Иоанном, блистающих неизреченной светлостью. И как только увидел, пал ниц святой, не в силах терпеть нестерпимую зарю. Пречистая же Своими руками коснулась святого, сказав: «Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках, о которых ты молишься, и об обители твоей. Не скорби уже: ибо отныне она всем изобилует, и не только при жизни твоей, но и по отшествии твоем к Господу неотлучна буду от обители твоей, подавая потребное неоскудно, снабдевая и покрывая ее». И сказав сие, стала невидима. Святой же, в исступлении ума, одержим был великим страхом и трепетом. Понемногу прия в себя, нашел он ученика своего лежащим от страха, как мертвого, и поднял его. Тот же начал бросаться в ноги старцу, говоря: «Поведай мне, отче, Господа ради, что это было за чудное видение, ибо дух мой едва не разлучился от союза с плотью из-за блистающего видения». Святой радовался душою, и лицо его цвело от этой радости, но не мог ничего отвечать, кроме одного: «Потерпи чадо, ибо и во мне дух мой трепещет

от чудного видения". Так они стояли и дивились про себя. Потом он сказал ученику своему: "Чадо, позови мне Исаака и Симона". И когда они пришли, он рассказал все по порядку, как видел Пречистую с апостолами, и какие чудные обещания изрекла Она святому. Услышав, они исполнились неизреченной радости; и все вместе отпели молебен Богоматери и прославили Бога. Святой же всю ночь оставался без сна, помышляя в уме о неизреченном видении⁹⁶.

Учениками и последователями преподобного Сергия были основаны около сорока монастырей, из которых вышли основатели еще около пятидесяти обителей. Таким образом, весь Северо-Восток Руси ощутил благодатные плоды христианского просвещения по заветам преподобного Сергия Радонежского.

Обретение мощей преподобного Сергия Радонежского произошло в 1422 году и с того же времени он почитается в лице святых.

6.1. Собирание русских земель и Куликовская битва

Преподобный Сергий крестил двух сыновей Дмитрия Донского: Юрия и Петра, по поручению московского князя способствовал заключению в 1385 году «вечного мира» между Москвой и Рязанью. Но самый известный исторический факт, с которым связано имя Сергия Радонежского, – благословение князя Дмитрия на битву против монголо-татар, которая состоялась 21 сентября 1380 года на Куликовом поле и принесла победу русскому войску.

Значение Куликовской битвы, этого великого события, знаменитый русский историк Василий Осипович Ключевский видит в том, «что народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработи-

⁹⁶ Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. С. 193–196.

телей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарские полчища в открытой степи и там повалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными костями. <...> ...Преподобный Сергий благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения, сказав: “иди на безбожников смело, без колебания, и победишь”⁹⁷.

Редко и по великой нужде вмешиваясь в конкретные политические события, преподобный Сергий примером своей жизни влиял на духовное и нравственное состояние русского народа. Это влияние не прекратилось с окончанием земной жизни преподобного. При упоминании одного только имени великого русского святого, как справедливо отмечает наш историк, «народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и возрождение политическое, и затверждает правило, что политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной. Это возрождение и это правило – самые драгоценные вклады Преподобного Сергия, не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа, в его нравственное содержание»⁹⁸.

6.2. Учение о Троице

В богословском плане поражает постоянное, с молодых лет начатое, поклонение Святой Троице. Трудно представить и разумно объяснить тот факт, что простой русский человек, не обучавшийся долгие годы в духовных школах, не участвовавший в догматических дискуссиях и спорах, стал вдруг таким стойким апологетом наиболее сложного феномена христианского вероучения. Пытаясь понять, каким образом «полумужик, юный непросвещенный, избирает для себя... са-

⁹⁷ Ключевский В. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Сергий Радонежский : сборник. М., 1991. С. 396.

⁹⁸ Там же. С. 399–400.

мый таинственный и трудный для точного выражения, так и для спекулятивного постижения» христианский догмат, протоиерей Сергий Булгаков замечает: «Преподобный Сергий имел опытное ведение о Пресвятой Троице, он знал, что делал. Ибо, помимо схоластически-спекулятивного постижения догмата о троичности, есть прямое ведение о Ней...»⁹⁹.

Другой отечественный религиозный философ и богослов священник Павел Флоренский подчеркивает прежде всего культурозачинающее значение жизни и деятельности преподобного Сергия: «Вглядываясь в русскую историю, – отмечает он, – в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому перво-узлу: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука – все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному»¹⁰⁰. Исходя из своего основоположного понимания культуры как культа и символико-религиозного прочтения всех явлений культурного творчества человека, отец Павел и в почитании преподобным Сергием Троицы, и в последовавшем затем распространении по Русским землям особого почитания этого культа находит изменение вектора культуросозидающего пафоса.

Два основных догмата христианского вероучения, а именно Троицы и Воплощения, олицетворяют собой, по мнению русского мыслителя, и два принципа возможности самой культуры: принцип наличия абсолютной ценности и принцип способности восприятия этой ценности. «Итак, – подмечает отец П. Флоренский, – если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать и, следовательно, невозможно самое понятие культуры; если жизнь как среда насквозь чужда божественности, то она не способна принять в себя, воплотить в себе твор-

⁹⁹ Булгаков С., протоиерей. Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию // Сергей Радонежский : сборник. М., 1991. С. 348.

¹⁰⁰ Флоренский П., священник. Троице-Сергиева лавра и Россия // Сергей Радонежский : сборник. М., 1991. С. 370.

ческую форму, и следовательно – снова останется она сама по себе, вне культуры, и следовательно – снова уничтожается понятие культуры»¹⁰¹.

Данное догматико-культурологическое рассуждение предваряет у отца Павла утверждение двух периодов в развитии русской культуры, которые имели свою опору в преимущественном воплощении того или другого культуросозидающего принципа: «Женственная восприимчивость жизни в Киевской Руси находит себе догматический и художественный символ Софии – Премудрости, Художницы Небесной. Мужественное оформление жизни в Руси Московско-Петербургской выкристаллизовывается в догматический и художественный символ Пресвятой Троицы. Родоначальники двух основных пластов русской истории – Киевского и Московского – вместе с тем суть величайшие провозвестники этих двух основных идей русского духа»¹⁰².

В отличие от отца Павла Флоренского, Николай Лисовой выделяет не два, а три этапа в развитии русской духовной культуры, располагая триадологическое миросозерцание, в формирование которого главный вклад был сделан преподобным Сергием, посредине, между миросозерцанием «софийным» и «успенским». «Первые века нашей истории проходят под знаком Софии... С XIV века, с эпохи Сергия Радонежского и его школы, наступает время троичного мышления. Позже в недрах той же школы, с Иосифа Волоцкого, открывается период “успенского” мышления. <...> Итак, – поясняет далее русский мыслитель, – три этапа: осознание святости космоса, святости плоти, тварного мира Божьего – под знаком Софии, осознание праведного социального устройства, святости народа – на путях Троицы; осознание святости личности, пути обожения конкретного человека – в идеологии Успения...»¹⁰³.

¹⁰¹ Флоренский П., священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 371.

¹⁰² Там же. С. 372.

¹⁰³ Лисовой Н. Школа преподобного Сергия // Сергий Радонежский : сборник. М., 1991. С. 419.

При всей схематичности подобных рассуждений нельзя не признать неоспоримого факта прямой связи деятельности преподобного Сергия с началом расцвета русской культуры и укрепления отечественной государственности. Поэтому совсем не чрезмерно пафосными и преувеличенными представляются слова великого русского писателя Валентина Распутина: «Такие светоносные явления, как Сергий Радонежский, вызываются не итогом чего-то, а предвестием, в том числе необходимостью спасительных переходов через духовное бездорожье всех времен. Когда окаянство в России принялось одолевать, пришли Серафим Саровский, Оптинские старцы, Иоанн Кронштадтский и вновь указали переправы через предстоящие потоки лжи и грязи на противоположный берег, где, установясь на твердую почву, русский человек сможет опять обрести себя в праведных трудах»¹⁰⁴.

Глава 7. МОНАСТЫРЬ И СКИТ В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ: ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ СПОР ПРЕПОДОБНОГО ИОСИФА ВОЛОЦКОГО И ПРЕПОДОБНОГО НИЛА СОРСКОГО

7.1. Проблема социальной миссии Церкви

В центре так называемого спора иосифлян и нестяжателей стоял один сакраментальный вопрос: о социальной роли Церкви. Ответ на него со стороны православия не является простым и очевидным. Чтобы приблизиться к правильному пониманию его важности и сложности, необходимо учитывать самые разноплановые факторы: специфику православного отношения к социальному миру в целом, характер православия на Руси в аспекте его социальной миссии, исто-

¹⁰⁴ Распутин В. Ближний свет издалека // Сергий Радонежский : сборник. М., 1991. С. 536.

рические условия, в которых приходилось существовать и Русской Православной Церкви, и русскому народу.

С одной стороны, более серьезная составляющая мистического, в отличие от рационального западно-христианского, элемента в православном вероучении делает православие менее социально представленным, чем католицизм и протестантизм. С другой стороны, долгая «тяжба» с языческими верованиями и христианскими ересями на одном фронте и противостояние внешней, в том числе религиозной, угрозе – на другом, ставили перед Православной Церковью задачи по активной защите своих интересов.

Какие же варианты ответов на поставленный выше сакральный вопрос были предложены русскими подвижниками и мыслителями в XV–XVI веках?

В это время русское православие переживало непростые времена. Само появление ересей – факт многосторонний, свидетельствующий как о процессах внешних влияний, так и о внутренних противоречиях Церкви, которые необходимо было выявлять и преодолевать. Первой документально зафиксированной православной ересью на Руси стало стригольничество, которое распространялось в новгородских землях уже с середины XIV века и окончательно сошло на нет с появлением новой ереси жидовствующих. Стригольники отрицали институт духовенства и весь комплекс православной обрядности под предлогом мздоимства священников и считали возможным прямое общение человека с Богом без посредничества духовенства.

Проведя комплексный анализ характера ереси, отечественные исследователи М. Н. Громов и В. В. Мильков пришли к следующему заключению относительно истоков еретического учения стригольников: «Нередко стригольничество сближают с более поздними ересями, тогда как генетически ересь связана с патриархальным прошлым, идеология и мировоззрение которого были взяты на вооружение. Из-под слабого налета христианства проступало неизжитое насле-

дие языческой старины, а социальным идеалом становилась патриархальная идея всеобщего равенства, в том числе и в делах религиозных. Есть все основания говорить о генетической преемственности стригольничества с предшествующими ему антицерковными выступлениями на основе язычества или его двоеверных пережитков»¹⁰⁵.

Новгородско-московскую ересь живовступающих мы можем восстановить по обличительным произведениям деятелей Русской Православной Церкви, и прежде всего преподобного Иосифа Волоцкого. В своем фундаментальном труде «Просветитель», всецело посвященном разоблачению основных положений сторонников новой ереси, автор называет главных идеологов этой ереси: протопоп Алексей, поп Денис и думный дьяк Фёдор Курицын.

Среди главных постулатов живовступающей ереси, противоречащих православной вере, значатся следующие: отрицание Святой Троицы и утверждение существования лишь Бога Отца; Христос – обычный человек, время рождения истинного Христа еще не пришло, поэтому и весь Новый Завет – выдумка, придерживаться надлежит только Ветхого Завета; не следует изображать Святую Троицу, Христа и Богородицу, так как опять же Троицы нет, а Христос и Его Мать – обычные люди и не более того; видение Авраама, описанное в Священном Писании, трактуется как явление Бога с двумя ангелами; не следует поклоняться святым рукотворным предметам; в 1492 году ожидалось Второе пришествие Христа, но отсутствие такового объяснялось ложностью творений апостолов и святых отцов¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 314.

¹⁰⁶ Отмечая пагубность сектантства для личности, современный греческий богослов Христос Яннарас обращает внимание прежде всего на нарушение евхаристического единства в секте, которое закладывает в себе и разрушение всех других единства: онтологического, антропологического, этического и т. п. Согласно Яннарасу, «ересь – это состояние

Ярым обличителем ереси и поборником православной веры, как уже отмечалось, был преподобный Иосиф Волоцкий (в миру Иван Санин) (1439/40–1515). В 20 лет принял постриг в Боровском монастыре, став учеником и преемником основателя этой обители преподобного Пафнутия. Уже будучи игуменом Боровского монастыря, он столкнулся с желанием братии подчиняться строгому общежительному уставу, полагавшему беспрекословное послушание. Тогда преподобный Иосиф оставляет монастырь и основывает новую обитель в лесу недалеко от Волоколамска.

Все его устремления объясняются главной темой жизни преподобного Иосифа – вопросом о социальной роли Церкви и подчиняются осуществлению великой земной миссии христианства. Как справедливо замечает отец Г. Флоровский, ни один шаг преподобного Иосифа Волоцкого, ни одно его слово нельзя понять, не принимая во внимание подтекст его действий и писаний: веру в то, что Церковь должна играть ведущую роль в социуме, влиять на все сферы его бытия. Отсюда и его оппозиция нестяжателям, защита церковных землевладений и имущества Церкви. Когда на Соборе 1503 года преподобный Нил Сорский поднял вопрос о монастырском землевладении, ратуя за его отмену, преподобный Иосиф Волоцкий выступил с резким неприятием и осуждением этой позиции и благодаря своей близости к великому князю добился того, чтобы именно его идеи обрели общегосударственный

жизни, противоположное евхаристическому единству жизни. Человек не принимает дара единства, отвечая грехом на любовь Бога: он отказывается встроить, включить свое индивидуальное бытие в плоть общения с Христом, в тело Церкви. Вместо этого он пытается при помощи своих индивидуальных способностей – интеллектуальных, эмоциональных и моральных – перебросить мост через бездну, разделяющую его жизнь и жизнь Бога. Поэтому ересь всегда имеет все признаки антропоцентричной религиозности: она является “религиозной составляющей” жизни человека, “удовлетворением религиозных потребностей” индивида наравне с удовлетворением других потребностей другими составляющими жизни» (см.: Яннарас Х. Истина и единство Церкви. М., 2006. С. 37).

статус. Отсюда повышенное внимание к внешней, обрядовой стороне богослужения, в определенной степени в ущерб его внутренней мистической составляющей. Отсюда и жесткое и даже жестокое отношение к еретикам; в том же «Просветителе» преподобный Иосиф Волоцкий оправдывает применение к ним самых суровых мер наказания вплоть до казни и требует не доверять их покаянным словам.

Полнота правды в позиции преподобного Иосифа Волоцкого состояла в том, что требования к строгой регламентации иноческой жизни преподобный относил прежде всего к себе и что приобретенное Церковью имущество он направлял на благотворительность, всегда рассматривая эти имения как средство существования, а не как цель, дающую инокам возможность праздной жизни. Такая несгибаемая жесткая позиция оправдывается и историческими условиями: многочисленными внутренними ересями и внешним инославным влиянием. Скончался преподобный 9 сентября 1515 года и в 1579 году был причислен к лику святых.

7.2. «Просветитель» и борьба с ересью

Следует отметить тот факт, что преподобный Иосиф Волоцкий боролся с еретиками и делом, и словом: в его работах мы, наверное, впервые в русском богословии встречаем столь пространные и в то же время достаточно глубокие рассуждения на богословско-догматические темы. При всем начертничестве произведения преподобного Иосифа Волоцкого отличаются строгой аргументацией, выверенностью в подборе ссылок и цитат из авторитетных источников, яркостью и живостью языка, полемически заостренного и жесткого. Наиболее известное произведение Иосифа Волоцкого – «Просветитель», состоящее из 16 «Слов».

Чтобы правильно оценить узкую с первого взгляда тематику работы преподобного Иосифа, всецело направленную против одной единственной ереси, необходимо понимать ту опасность,

какую она тогда представляла для православия и молодого русского государства: влияние еретиков распространилось даже на великого князя Ивана III. Причинами такого распространения еретических взглядов живовступающих могут быть названы:

- внутриправославные: слабость русского богословия и связи живой православной практики с ее богословско-догматическим оформлением;
- психологические: еретики не проявляли своей позиции открыто, но мимикрировали под православных, ведя двойную жизнь, чем, конечно, сбивали с толку верующих;
- общекультурные: слабая религиозная и научная просвещенность русского народа и его интеллектуальной элиты, которая давала большой простор для деятельности всевозможного рода магов и чародеев.

С такой серьезной опасностью русское православие столкнулось впервые, кроме того, оно впервые столкнулось с таким лицемерием и двуличием со стороны отступников, поэтому вполне объяснима жесткая позиция преподобного Иосифа, призывающего еретиков преследовать, пытать и предавать казни без малейшего снисхождения. Преподобный Иосиф Волоцкий, опираясь на свидетельство Библии и писания святых отцов, настаивает на том, что «еретика и отступника не только осуждать, но и проклинать следует, царям же и князьям и судьям подобает отправлять их в заточение и предавать лютым казням»¹⁰⁷.

Критике позиции живовступающих в отношении почитания святых икон, Честного и Животворящего Креста и других священных вещей и защите православного подхода преподобный Иосиф Волоцкий придавал особое значение, о чем свидетельствуют несколько «Слов» его «Просветителя». Здесь он, прежде всего, проводит резкую грань между идолом и иконой, полагая, что «первообразы святых икон – святы и честны; первообразы идолов – гнусны, нечисты, выдумки бесов»¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Иосиф Волоцкий, преподобный. Просветитель. М., 1993. С. 315.

¹⁰⁸ Там же. С. 162.

В другом своем произведении преподобный Иосиф указывает на евангельские свидетельства происхождения Божественных образов, которые сразу же стали обладать и чудесными свойствами. Как известно, первые иконы приписываются апостолу и евангелисту Луке, который писал образы Христа и Богоматери по поручению других апостолов¹⁰⁹.

Если стойкая и непреклонная борьба преподобного Иосифа Волоцкого с ересью оценивается однозначно позитивно, то победа иосифлян над нестяжателями, также обладавшими полнотой правды, имела и те последствия, которые Г. П. Федотов назвал «трагедией древнерусской святости».

Главным идеологом нестяжателей стал преподобный Нил Сорский (ок. 1433–1508). По одним данным он был выходцем из крестьян, по другим – из дворянского рода Майковых. Во всяком случае известный русский поэт Аполлон Майков считает его своим предком. Принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Вскоре после этого отправился в паломничество по святым местам Палестины, Константино-поля, Афона. Здесь он познакомился с устройством иноческого жития и с практикой умного делания.

После возвращения в Кирилло-Белозерский монастырь преподобный Нил, движимый идеей скитского жительства, покидает монастырь, сначала построив себе келью недалеко от него, а затем, найдя место более подходящее, – на реке Соре в 15 верстах от монастыря, в лесной глухи. Недалеко от него, чтобы можно было подавать друг другу голос, поселяется давний спутник Нила – Иннокентий, а спустя некоторое время к ним присоединилось еще несколько ищущих уединенного жития ионоков.

Преподобный Нил Сорский считается основателем скитского жительства, которое представляет собой нечто среднее

¹⁰⁹ См.: *Иосиф Волоцкий, преподобный. Послание иконописцу и три «слова» о почитании святых икон // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология / сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М., 1993. С. 39–40.*

между общежительным монашеством и отшельничеством. Суть его – пребывание по двое или трое в одном месте, недалеко друг от друга, но не вместе, или по одному в отдельности. Такой образ жительства преподобный Нил считает царским (средним), наиболее подходящим для достижения цели в умном делании, так как монастырское общежительство приемлемо для большинства иноков, а анахоретство – чрезвычайно сложный путь, доступный лишь совершенным и святым. Кроме того, преподобный Нил Сорский на Соборе 1503 года выступил во главе своих сторонников и последователей – «заповолжских старцев» – против церковного землевладения и стяжания другого имущества Церковью, но его позиция не была поддержана государственной властью, которая встала на сторону преподобного Иосифа Волоцкого.

7.3. Скитское иночество

Преподобный Нил Сорский оставил нам немало своих произведений, главное из них – «Устав», в котором он подробно разбирает скитское житие и которое не является уставом в строгом смысле, но представляет собой полноценную работу по христианской аскетике.

В своей небольшой работе «Предание ученикам» преподобный Нил Сорский пишет о том, что он не хочет никого учить и наставлять как неразумных учеников, но обращается к тем братиям, которые определились со своим выбором и имеют подобные жизненные цели, что и сам автор.

Преподобный Нил кладет в основание своих устремлений вполне экзистенциальный мотив: страх смерти, по его мнению, побуждает человека искать путь спасения, который и предлагает православная вера. И именно в неизбежности смерти, в неизбежности Божиего суда все люди равны, нет ни учителей, ни учеников, нет ни начальствующих, ни подчиненных, нет только рассуждающих о спасении, ни следующих этим рассуждениям. Все люди здесь – одинаково учителя

и подчиненные одного учителя – Иисуса Христа, и должны не рассуждать, но действовать согласно Его Завету.

Но если в начале христианского пути все люди действительно равны, то в его осуществлении одни опытнее других, начинающих. Памятуя о сложности иноческого выбора, преподобный Нил Сорский советует начинающим иметь наставника, стяжавшего делание, мудрость и рассуждение духовное, основанные на Божественных Писаниях. В отборе новых послушников преподобный Нил рекомендует проявлять такую твердость, каковая трудно совместима с тем, что принято называть гуманистической любовью. Соглашаясь со святым Иоанном Лествичником, он считает, что «лучше изгнать [послушника], нежели оставить творить свою волю. Ибо изгнавший часто заставляет изгнанного быть смиреннейшим и впредь отсекать свою волю»¹¹⁰.

Подчиняя все свое естество и самую жизнь делу спасения через «умное делание», преподобный Нил Сорский резко отрицательно относится к любым внешним феноменам, могущим отвлечь инока от главного, включая стяжение, даже в целях милостыни и украшения Церкви. Плоть человека не должна получать лишнего через пищу, а сознание – через созерцание. Стремление к умеренности, предлагаемое преподобным Нилом своим собратьям, также подчинено заботе о духовном совершенствовании, так как любые крайности сами постепенно превращаются в цель.

Какова же истинная цель жизни инока, в чем состоит «умное делание», преподобный Нил Сорский подробно разбирает в своем главном произведении «Устав». Он полагает, что иноку подобает постоянно иметь размышление, богомысление, созерцание и сердечную молитву или беседу с Господом внутреннюю. Внутренняя молитва не отделена от внешней, но является ее закономерным и необходимым результатом.

¹¹⁰ Предание Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008. С. 87.

Для того чтобы творить внутреннюю умную молитву, человек, согласно преподобному Нилу, должен достичь цельности, сочетания плоти и духа, чувства и разума, ввести ум в сердце. Причем, как было показано, речь не идет об умерщвлении плоти ради духа, но о ее очищении, ибо и она есть создание Божие. Мешают достижению телесно-духовного единства человеческие страсти, овладевающие человеком и подчиняющие его себе. Ссылаясь на святых отцов, преподобный Нил Сорский выделяет пять ступеней зарождения страсти: 1) прилог, 2) сочетание, 3) сложение, 4) пленение, 5) страсть. Страсть постепенно через чувства проникает в сердце, и ум человека, становясь, в конце концов, его второй натурой, то есть человек, окончательно отпадает от образа и подобия Божия¹¹¹.

Само собой иноку необходимо всячески противодействовать зарождению страсти. Самыми эффективными средствами борьбы с дьявольскими наваждениями преподобный Нил считает непрестанную Иисусову молитву с затворением ума в сердце (то есть сосредоточением на сути молитвы) и безмолвием, а также хранение сердца умом. Для помощи в духовной брани можно прибегать и к произнесению молитвы вслух, и пению псалмов, а начинаяющим полезны также рукоделие и иные послушания.

Обращаясь к характеристике страстных помыслов, с которыми человеку сложнее всего бороться, преподобный Нил Сорский называет восемь главных из них в следующем порядке: 1) чревообъядение, 2) блуд, 3) сребролюбие, 4) гнев, 5) печаль, 6) уныние, 7) тщеславие, 8) гордыня¹¹².

Кроме непрестанной молитвы в деле противостояния греховным помыслам, согласно преподобному Нилу, необходимо памятование о смерти и Божием суде, слезное сердечное сокрушение и безмолвие. Все перечисленные действия он сове-

¹¹¹ См.: «Устав» Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008. С. 103–109.

¹¹² Там же. С. 133.

тует совершать в свое время и должным образом, так как и правильное действие, но совершающее поспешно, может привести к противоположному результату.

Отмечая значение творений Нила Сорского, посвященных духовному пути восхождения человека к восстановлению его Божественной природы и обожжению, следует признать, что «никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути»¹¹³.

7.4. Спор иосифлян и нестяжателей в отечественной литературе

В отечественной исследовательской литературе по этому периоду не утихают споры вокруг оценки событий, связанных с противостоянием иосифлян и нестяжателей. Традиционная позиция, выраженная, в частности, в фундаментальной работе И. К. Смолича «Русское монашество» (1953), полагает главным основанием спора, возникшего между ведущими идеологами направлений, вопрос о монастырском землевладении, который, в свою очередь, детерминировался разным отношением преподобных Иосифа и Нила к роли веры и Церкви в мирских и государственных делах: «Для Нила Сорского главное – внутреннее совершенствование инока в атмосфере подлинной аскезы; воспитанные в этом духе поколения монахов, если им придется совершать свое служение в миру, будут стремиться к чисто христианским целям. Иосиф Волоцкий видел в монастырской аскезе прежде всего средство для подготовки монахов к исполнению церковно-административных задач. Он говорил о необходимости тесной связи церковных и государственных дел; Нил, напротив, требовал их разделения и совершенной независимости друг от друга. Монастыри, по мысли Иосифа, должны нивелировать личность инока; поэтому он сказал однажды, что личное мнение – мать всех стра-

¹¹³ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. С. 136.

стей, что мнение – это второе грехопадение. Нил же защищал человеческую личность, отстаивал внутреннюю свободу подвижника в его духовном делании»¹¹⁴.

Однако сегодня возникла стойкая тенденция к пересмотру этой устоявшейся точки зрения. Сторонников пересмотра условно можно поделить на радикальных и умеренных.

Радикальное крыло отстаивает следующую позицию: оно утверждает отсутствие внутренних противоречий между учениями двух великих русских святых, их понимание и уважение точки зрения друг друга, а возникшие гонения на нестяжателей объясняет скатыванием после смерти Нила Сорского позиции его последователей к политианству и даже откровенной ереси. Например, митрополит Иоанн (Снычёв) в своей статье «Иосифляне и заволжцы: спор, которого не было» предлагает такую оценку этого периода: «Их (то есть Иосифа и Нила.– В. Б.) приверженность к двум разным формам проявления единого монашеского подвига – общежитию (киновии) и скитскому житию – пытаются представить в виде “противоречий” и “споров”. В действительности для этого нет никаких оснований»¹¹⁵.

В качестве примера взаимоуважительных отношений двух великих русских подвижников митрополит Иоанн приводит два интересных исторических факта: оказывается, что два лучших сподвижника Нила Сорского – Дионисий Звенигородский и Нил Полев – были учениками преподобного Иосифа Волоцкого; преподобный Нил Сорский со своей стороны не остался в долгу и пожертвовал Иосифо-Волоколамскому монастырю (как вклад на помин своей души) «список книги преподобного Иосифа “Просветитель”, собственоручно им переписанной и украшенной заставками»¹¹⁶.

Ссылаясь на современные исследования, составитель сборника «Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий» Н. Новиков

¹¹⁴ Смолич И. К. Русское монашество 988–1917. С. 72.

¹¹⁵ Иоанн (Снычёв), митрополит. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб., 2007. С. 126

¹¹⁶ Там же. С. 128.

указывает на то, что «в подлинных сочинениях преподобного Нила и преподобного Иосифа нельзя обнаружить никаких признаков противостояния по вопросам монастырского землевладения»¹¹⁷. А прения, имевшие место в 1503 году,—плод вымысла полемистов более поздних времен: 1540–1560-х годов.

Умеренную и, на наш взгляд, наиболее концептуально обоснованную позицию представляет исследование С. С. Хоружего. В своей работе «Исихазм в Византии и России» он выдвигает гипотезу о существовании уже на ранневизантийском этапе в православном сознании «двух глубинных религиозных парадигм или установок, центральной для подвига установки обожения и далекой от подвига установки освящения»¹¹⁸. Последняя, по мнению отечественного философа, имея свои истоки в языческой религиозности, опирается на эсценциональное понимание человеческого существа, в отличие от энергийного в установке обожения.

С. С. Хоружий считает, что, хотя и иосифлянство, и нестяжательство представляли собой направления аскетического умного делания, в первом из них была имплицитно заложена тенденция к преобладанию установки освящения. Волнорезом, разделившим эти направления, стала проблема духовной свободы. В отличие от заволжских старцев, для которых, согласно отечественному исследователю, внешняя дисциплина не играла ведущей роли, для Иосифа и его сподвижников внешняя регламентация и дисциплина стали доминирующим фактором в наставничестве. «И по мере победы иосифлянства и вытеснения нестяжательства,— делает неутешительный вывод С. С. Хоружий,— этот примат внешнего все больше становится нормой и правилом церковной жизни»¹¹⁹.

¹¹⁷ Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий... / сост. Н. М. Новиков. Т. 1. С. 484.

¹¹⁸ Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // О старом и новом. СПб., 2000. С. 214.

¹¹⁹ Там же. С. 224.

Глава 8. ОПЫТНОЕ БОГОСЛОВИЕ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО

Тихон Задонский (1721 или 1724–1783) родился в селе Короцке Валдайского уезда Новгородской губернии, в семье бедного дьячка, который вскоре после рождения сына, названного Тимофеем, скончался, оставив большое семейство в крайней нужде. Стараниями старших братьев в 1738 году Тимофею удалось поступить в духовную школу, а в 1740-м он в числе лучших учеников был принят в только что открывшуюся Новгородскую духовную семинарию. Обучение шло по мере открытия новых классов по той или иной дисциплине, поэтому продолжалось долго. Лишь в 30 лет Тимофею смог, наконец, завершить свое семинарское образование. После окончания семинарии он был оставлен при ней учителем поэзии и греческого языка.

В 34 года Тимофея принял монашество и получил имя Тихон. В 1759 году он был переведен в Тверскую епархию, возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем сначала Жёлтикова, а затем и Отroча монастыря, став одновременно ректором и преподавателем Тверской семинарии. В 1761 году был рукоположен в епископа городов Кексгольма и Ладоги и, управляя Хутынским монастырем, стал викарием архиепископа Новгородского. В 1763-м владыка назначен на Воронежскую кафедру, в то время одну из наиболее бедных. Кроме того, духовенство епархии имело низкий образовательный и нравственный уровень.

Владыка предпринял колоссальные усилия по исправлению ситуации, составлял для духовенства разного рода инструкции и поучения, в которых разъяснял смысл священства и его ответственность перед паствой, заботился о повышении качества образования в семинарии и духовных училищах, постоянно следил за состоянием дел в вверенных его попечительству монастырях. С особым рвением владыка Тихон боролся против языческих суеверий, распространенных в народе.

После четырех с половиной лет руководства Воронежской епархией владыка обратился с Синод с прошением об увольнении на покой. По удовлетворении прошения владыка первое время пребывал в Толшевском монастыре недалеко от Воронежа, но неблагоприятный климат вынудил его переехать в 1769 году в Задонскую обитель, где, ведя большую паству́рскую и благотворительную деятельность, он находил время и для работы за письменным столом.

В Задонске владыка создал свои основные богословские работы: «Об истинном христианстве» и «Сокровище духовное, от мира собираемое», кроме того, им написаны многочисленные проповеди, наставления, размышления.

Всей своею жизнью святитель Тихон утверждал идеал высокого благочестия и аскетизма. Великий подвижник сподобился дара прозрения. Так, работая над сочинением «Об истинном христианстве» и размышляя о крестных муках Христа, святитель вдруг увидел Самого Спасителя, идущего к нему с распятия, имевшегося в келье, в другой раз он слышал ангельское пение. «А кроме того, когда чувствовал затруднение в изложении своих мыслей, молился со слезами о ниспослании Духа и, получив просимое, начинал говорить так быстро и обильно, что келейник еле успевал записывать за ним. И это очень заметно вообще в его сочинениях, с их бесконечными периодами и неповторимым “текучим” стилем...»¹²⁰.

За три дня он предсказал свою кончину. После кончины при гробе и по молитвам, обращенным к владыке Тихону, происходили многочисленные чудесные исцеления¹²¹, и в

¹²⁰ Хондзинский П., священник. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Тихон Задонский, святитель. Избранные труды, письма, материалы. М., 2004. С. 29.

¹²¹ Подробные описания многочисленных случаев исцеления при гробе и по молитвам владыки можно найти в труде: Лебедев А., протоиерей. Святитель Тихон Задонский и всея России чудотворец. Его жизнь, писания и прославление // Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. М., 2003. Т. 1 : Житие, слова. Наставления пастве, родителям и детям, священникам. Плоть и дух. С. 290–324.

1861 году после обретения нетленных мощей владыки Святейший Синод причислил его к лику святых.

8.1. Духовное и нравственное возрождение истинного христианства

Помимо утверждения необходимости укрепления и руководства разума верою в век Просвещения, святитель Тихон приложил немало сил для торжества в русской православной традиции опыта живого богословия в отличие от западно-христианского богословия формального и схоластического, которое стало оказывать сильное влияние в XVII–XVIII веках и на русскую богословскую мысль.

Мистика православия, по убеждению святителя, должна быть единственной, а религиозное действие, в свою очередь, не должно быть механическим. Пафос критической любви святителя Тихона был направлен против учения об оправдании верой, которое возникло в рамках лютеранства. Согласно этому учению, верующему, не испытывающему внутренних побуждений к вере, достаточно простое исполнение религиозного устава: регулярное посещение храма, молитвы с поклонами, посты и т. п. Сознательное и душевное же следование Христу изменяет всего человека: и внутреннего, и внешнего и дает ему возможность узреть следы вечности в его временном бытии и в явлениях природы: «Во время весны всякая трава и зелие исходит из недр земли и является в своем виде: тако в последний день умершии люди изыдут из гробов своих и явится всяк в своем образе»¹²².

Согласно священнику Павлу Хондзинскому, цель главного труда святителя Тихона «Об истинном христианстве» – «не только изложить вероучение, сколько дать наставление в христианской жизни. Истинность христианства... полагает-

¹²² Тихон Задонский, святитель. Сокровище духовное, от мира собираемое // Избранные труды, письма, материалы. С. 132.

ся прежде всего в нравственном и духовном возрождении... Объектом полемики, следственно, являются не ложные истины, но ложные христиане»¹²³.

Для правильного понимания призыва и соответственного поведения в жизни христианина пишет святитель фундаментальную работу «Об истинном христианстве». Причем следует указать на то, что эта работа направлена именно на такое изложение истин христианства, которое должно помочь сознательному восприятию и принятию основных положений христианского вероучения верующим человеком: работа имеет четкую логичную структуру, каждое положение, взаимосвязанное с другими положениями, раскрывается через основательную доказательную базу, снабженную многочисленными примерами, запоминающимися сравнениями и выводами.

Прежде всего, он подчеркивает, что ищущий духовной мудрости, через что только и возможно спасение, должен постоянно обращаться к слову Божию, потому что там заключено все богатство этой мудрости. В обосновании данного утверждения святитель Тихон приводит оригинальные сопоставления: «Как идущим по пути или делающим что-либо нужен свет чувственныи, так идущим к вечной жизни и пребывающим в подвиге веры и благочестия нужен светильник слова Божия, чтобы не уклониться на путь нечестивых. И как тело каждый день укрепляется пищей, чтобы не ослабеть и, ослабев, не исчезнуть, так подобает каждый день укреплять душу духовной пищей слова Божия, чтобы ей, от голода истаяв, не ослабеть и не погибнуть»¹²⁴.

Началом духовной премудрости святитель считает страх Божий. Так же как больному телу требуются лекарства, а то и более радикальные средства, так и для врачевания души

¹²³ Хондзинский П., священник. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского. С. 37.

¹²⁴ Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. Т. 3 : Об истинном христианстве. Кн. 1. С. 12.

земному человеку требуется соответствующий инструмент. Плодами такого врачевания также должны стать вещи внутреннего свойства, а именно христианские добродетели. Но святитель предупреждает, что вставший на путь духовного совершенствования и таким образом следования Христу, должен быть готовым как и Он к различного рода несправедливостям со стороны остального мира.

Центром духовной жизни, по убеждению святителя Тихона, является сердце человека. Он при этом уточняет, что сердце должно пониматься не в анатомическом, но нравственном смысле. Так как что бы мы ни делали, указывает святитель, «сердцем делаем или добро, или зло. Сердцем веруем или не веруем; сердцем любим или ненавидим; сердцем смиряемся или гордимся; сердцем терпим или ропщем; сердцем прощаем или злимся; сердцем примиряемся или враждаем; сердцем обращаемся к Богу или отвращаемся; сердцем приближаемся, приходим к Богу или отходим и удаляемся; сердцем благословляем или клянем»¹²⁵.

Для того чтобы сердце выбрало добро, а не зло, необходимо его очистить от греха, который святитель определяет как «преступление и разрушение вечного и неизменного Божия закона, ослушание и противление святой Божией воле»¹²⁶. Особенно подробно, и абсолютно понятно почему, он останавливается на таких грехах, как гордость, зависть, гнев, осуждение, лукавство, праздность, пьянство, сребролюбие, ростовщичество, обида слабых и убогих, честолюбие.

Но каким же образом возможно очищение сердца от греха? Святитель Тихон не сомневается, что первым и необходимым шагом к очищению является покаяние, как «печаль ради Бога, которая производит неизменное покаяние ко спасению»¹²⁷ (ср.: 2 Кор. 7, 10). Покаяние должно быть искрен-

¹²⁵ Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. Т. 3 : Об истинном христианстве. Кн. 1. С. 260.

¹²⁶ Там же. С. 271.

¹²⁷ Там же. С. 509.

ним и глубоким, когда человек действительно возненавидит себя беззаконного и всей душой обратится к Богу.

Покаяние даст возможность обратиться от делания греха к стяжанию добродетелей, среди которых святитель выделяет добродетели страха Божия, смирения, презрения мира, любви Божией, терпения, благодарения Бога, надежды, любви к ближнему и прощения его согрешений. Но главной добродетелью он полагает молитву, ибо она есть «причина всякого добра, как душевного, так телесного и временного, и показывает истинного христианина»¹²⁸.

Истинный христианин, согласно святителю Тихону, определяется верой, которая, в свою очередь, берет начало от Евангелия. Через Евангелие и веру человек решается на крещение, которое дает допуск в Церковь. Церковь же есть собрание христиан, но не институциональное, а духовное. Святитель особо подчеркивает, что Церковь есть Тело Христово, и христианин, войдя в Церковь, становится его частью. Поэтому совсем неслучайно у христианина должно выстраиваться специфическое отношение ко Христу, начало которому – вера. Вера во Христа рождает любовь к Нему, последняя, в свою очередь, – почитание Его рождения, жизни, страданий и крестной смерти. «Кто почитает Христа, тот усердно служит Ему. Кто усердно служит Ему, тот исполняет слово Его и свято му житию Его следовать старается. Ибо вера – корень любви, любовь же – источник благих дел, которыми Христа почитаем и следуем Ему»¹²⁹.

Вера, слово Божие, христианские добродетели и молитва, по мнению святителя Тихона, являются основными орудиями в духовной брани, которую христианин ведет всю свою жизнь. Главным качеством христианина в этой брани святитель считает терпение, ибо в христианской духовной брани « тот побеждает, кто будучи гоним – терпит, обижаемый – не

¹²⁸ Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. Т. 3 : Об истинном христианстве. Кн. 1. С. 720.

¹²⁹ Там же. Т. 4 : Об истинном христианстве. Кн. 2. С. 399–400.

мстит, злословимый – благословляет, лишаемый – не ищет, укоряемый – против не укоряет, и всякое находящее искушение и злострадание великодушно претерпевает»¹³⁰.

8.2. Мир как духовное сокровище

Название другой основной работы святителя Тихона Задонского «Сокровище духовное, от мира собираемое» как нельзя лучше отражает ее содержание: весь окружающий мир – природный и социальный – творение Бога, поэтому он представляет собой один большой пример Божиего действия и присутствия. Святитель предлагает внимательнее отнести к данному факту и воспитывать душу на многочисленных примерах проявления Бога в мире. Так, в природном мире основаниями для размышлений святителя Тихона становятся такие явления, как сам мир, солнце, вода, дерево, весна, животные и другие, в социальном – семья, разного рода должности, простые высказывания людей по тому или иному жизненному поводу.

Обращаясь к теме получения человеком разного рода знаний и обучения его художествам и наукам, святитель подчеркивает, что главной наукой для христианина является сама его жизнь. Основными составляющими христианской науки для человека, по мнению святителя, есть познание Бога, воздержание и умерщвление страстей и похотей, любовь к ближнему и упование на помощь Божию¹³¹.

В «Келейных письмах» святителя, написанных в духе единого произведения, он продолжает все темы, которые рассматривает в своих главных работах. Так, отвечая на вопрос: Что есть вера истинная? – святитель Тихон указывает, прежде всего, на два признака: вера истинная должна быть верою жи-

¹³⁰ Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. Т. 4 : Об истинном христианстве. Кн. 2. С. 969.

¹³¹ См.: Тихон Задонский, святитель. Сокровище духовное, от мира собираемое // Избранные труды, письма, материалы. М., 2003. С. 143–146.

вою, то есть подтверждаться благими делами, и укрепляться через покаяние. Он особенно подчеркивает то обстоятельство, что лишь через истинное покаяние, «которое заключает ненавидение греховного жития, и за то истинное сокрушение и жаление очищает сердце»¹³², естество человеческое приготавляется к вере Христовой.

Покаяние ведет к изменению внутреннего состояния христианина, которое святитель определяет как «мира сего презрение», то есть отказ от всего переходящего, в том числе славы, чести, богатства, и обращение сердца к вечности. Чтобы произвести такое изменение состояния, святитель советует, во-первых, «познать бедное сердца состояние», во-вторых, «нужно чтение Божия слова и прочих христианских книг». И наконец, в-третьих, нужно «размышление о действиях и движениях, от сердца происходящих»¹³³.

К земному богатству, дарованному человеку, святитель Тихон советует относиться следующим образом: «1) Благодари Богу... 2) Не прилагай к нему сердца твоего... 3) Употребляй богатства не на прихоти мирских и плотских... 4) Снабдевай тем нищих, убогих, храмы святые и служащих в них, училища, богадельни... 5) Не гордись, не возносись богатством, понеже не твое...»¹³⁴.

Другой темой келейных писем стала тема богоопознания. Здесь святитель сразу обращает внимание на неразрывность познания и веры, а также действия согласно Божиим заповедям. Все эти три элемента – познание, вера, действие – в богоопознании взаимосвязаны: «Чем кто более познает Бога, – подчеркивает святитель Тихон, – тем более Его боится и любит; чем более боится и любит, тем усерднее волю Его исполняет; чем усерднее волю Его исполняет, тем тщательнее и опаснее

¹³² Тихон Задонский, святитель. Письма келейные // Избранные труды, письма, материалы. М., 2004. С. 246.

¹³³ Там же. С. 262.

¹³⁴ Там же. С. 289.

заповеди Его соблюдает»¹³⁵. Останавливается святитель и на основных принципах истинного богоопознания. Бог, согласно святителю Тихону, познается через мудрое устроение универсума природы, через чтение Писания и учения отцов Церкви, через Божие откровение, через очищение сердца и, наконец, через признание своей познавательной немощи.

В учении о человеке в своей работе «Плоть и дух» святитель предпочитает говорить о противопоставлении в нем «плоти и духа», законы развития которых диаметрально противоположны: «Мудрование плотское – это гордость, высокоумие, сластолюбие, невоздержание, блуд, нечистота, сребролюбие, хищение, роптание, злословие, вражда, скора, злопамятство, месть и прочее, что закону Божию противится.

Мудрование духовное – это смирение, воздержание, целомудрие, чистота, терпение, мир, кротость, непамятозлобие и прочее, что закон Божий хочет»¹³⁶.

В осуждении пороков и страстей человеческих и в прославлении добродетелей святитель Тихон проводит необходимые различия. Например, между богатством и сребролюбием, между самим пороком и людьми, ими пораженными: «Враг наш истинный один – дьявол, который и людей учит, чтобы нас гнали, и так по большей части он причина злострадания нашего, а не люди; он нас чрез людей гонит и мучает, и его надо ненавидеть, а людям соболезновать, что его слушают»¹³⁷. Ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста, святитель Тихон пишет: «Не плохая вещь – богатство, но плохая вещь – сребролюбие. Плохая вещь – лихоимство. Одно дело – лихоимец, а другое – богатый: лихоимец не богат, лихоимцу многоного не достает, а кому многоного не достает, тот никогда не может быть богатым; лихоимец – страж денег, а не господин, раб, а не владелец»¹³⁸.

¹³⁵ Тихон Задонский, святитель. Письма келейных. С. 294.

Т. 1. С. 643.

¹³⁷ Там же. С. 734.

¹³⁸ Там же. С. 670.

Следует согласиться с мнением священника Павла Хондзинского по поводу главного нерва всех работ святителя Тихона Задонского, который отмечает следующее: «Бог, мир, человек, общий смысл бытия и должностъ христианская к соседу – все уясняется во Христе и через Христа. Практический Христоцентризм – вот конечное слово святителя Тихона об истинном христианстве...»¹³⁹.

Указывая на великий дар слова у святителя Тихона, протоиерей Г. Флоровский отмечает: «Он пишет всегда с какой-то удивительной прозрачностью. Вот эта прозрачность больше всего и удивляет. В образе святителя Тихона поражает эта его легкость и ясность, его свобода – и не только от мира, но и в мире»¹⁴⁰.

Особенно вдохновенно отец Г. Флоровский отзыается о главном произведении святителя: «В особенности книга “Об истинном христианстве” имела историческое значение. Это не догматическая система, скорее, мистическая этика, или аскетика. Но это был первый опыт живого богословия и опытного богословия, – в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта»¹⁴¹.

Глава 9. СТАРЕЦ ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ И СЛАВЯНСКОЕ «ДОБРОТОЛЮБИЕ»

Особое место в истории возрождения русского монашества и аскетической жизни занимает преподобный Паисий Величковский (1722–1794). Он родился в семье полтавского протоиерея, рано приобщился к церковной жизни, рос молчаливым и самоутглубленным, даже со своей матерью заговаривал неохотно. В 13 лет благодаря покровительству Киевского

¹³⁹ Хондзинский П., священник. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского. С. 41.

¹⁴⁰ Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. С. 124.

¹⁴¹ Там же. С. 126.

архиепископа поступил в Киевское духовное училище, где обучался четыре года. Но затем оставил обучение и удалился в монастырь в поисках отшельнического, уединенного бытия.

Несколько лет провел в различных монастырях Украины и Молдавии, под руководством опытных старцев постигая азы аскетики. Наконец, в 24 года Паисий прибыл на Святую гору Афон. Здесь он поселился в маленькой келье и почти три года посвятил отшельническим трудам и плодотворному молчальничеству. Он испросил у протоса Лавры Святого Афанасия старую пустую келию во имя Пророка Илии, обустроил ее в скит. К тому же вскоре стал ощущаться недостаток места, так как количество братии, желающей поселиться в скиту преподобного Паисия, неуклонно росло. В конце концов, старец Паисий принял решение с большим количеством братии вернуться в Молдавию, где и прошла бо льшая часть его подвижнической жизни, в монастырях Драгомирна, Секульском и Нямецком.

Жизнь старца Паисия наполнена истинно аскетической деятельностью: постоянные молитвы, посты, физический труд, строгое и постоянное наставничество иноков в правилах монашеской жизни. Для отдыха старец Паисий не позволял себе более трех часов в сутки. Главным делом его жизни стал перевод с греческого на славянский язык творений святых отцов, который был издан в России в 1793 году под названием «Добротолюбие». Житие сообщает о том, что старец Паисий обладал даром пророчества и целительства.

Несмотря на то, что его мыслительная деятельность не отличалась самостоятельностью, значение перевода и публикации святоотеческого наследия было вполне актуальным и весомым. Как справедливо отмечает протоиерей Г. Флоровский, издание «Добротолюбия» «было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще. Это был сдвиг и толчок...»¹⁴². Сдвиг и толчок воз-

¹⁴² Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. С. 127.

вратно-обновляющего свойства. Своим трудом Паисий возвращал православную традицию к ее византийским истокам и актуализировал в новых исторических условиях творения отцов и учителей Церкви.

Как отмечает один из исследователей жизни и творчества Паисия Величковского протоиерей С. Четвериков, отец Паисий «является истинным вдохновителем и руководителем русского монашества XIX века. Свою жизнью, писаниями и деятельностью он вызвал большое оживление и высокий духовный подъем в русском монашестве. Он создал старчество не только как наличный факт (такое было и раньше в наших монастырях), но и как школу, дав ему твердое обоснование в святоотеческой подвижнической литературе и установив при посредстве своих учеников правила, приемы и предания старчества»¹⁴³. По подсчетам того же автора, через учеников и последователей влияние преподобного Паисия распространилось на 212 православных монастырей и обителей, большая часть которых была в России. Поместный Собор 1988 года причислил преподобного Паисия Величковского к лику святых.

9.1. Страсти и добродетели

В небольших поучениях и рассуждениях, дошедших до нас и приписываемых старцу Паисию, он предстает как великий психолог и серцевед.

Прежде всего, преподобный Паисий выделяет в человеке два традиционных начала: телесное и душевное. К телесному началу, или силам, он относит зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, к душевному – ум, смысл (рассудок), слово, мечтание (воображение), чувство (сердце). Все эти силы, хотя и дарованы Богом, после грехопадения человека стали амбивалентны, то есть могут быть как источником добродетелей,

¹⁴³ Четвериков С., протоиерей. Из истории русского старчества // Бог в русской душе. М., 1998. С. 92–93.

так и источником греха, страсти. И великий русский подвижник детально, пусть и очень кратко, разбирает все моменты, связанные с наличием в человеке добродетелей или страстей: причины их зарождения, последовательность и взаимосвязь, средства поддержания или попущения, следствия и результаты. Желающий двигаться по пути духовного совершенствования и спасти свою душу получает в поучениях старца Паисия своеобразную «карту» с описанием маршрута движения, «карту» своего внутреннего мира.

Началом благодатного движения, направленного на получение добродетелей и преодоление страстей как телесных, так и душевных, преподобный Паисий Величковский считает страх Божий, который лежит в основании нашей духовной премудрости. И далее ступени нашего духовного совершенствования, согласно старцу Паисию, выглядят так: «Страх Божий рождает веру; вера – надежду; надежда – любовь к Богу и людям; любовь – терпение и иные многие добродетели; терпение – послушание и всякую добродетель; послушание – упование; упование – пост; пост – чистоту и безмолвие; безмолвие же рождает воздержание, молитву, слезы, бдение, плач, бодрость, трезвение и иное многое и отсекает всякое злоязычие; плач рождает нестяжание; нестяжание же рождает правду и отсекает всякий спор; молитва рождает рассуждение, трезвение ума, слезы, радость, смирение сердечное, кротость; смирение рождает смиренномудрие, уединение; смиренномудрие отсекает гордость, тщеславие и растит плод духовный»¹⁴⁴.

Так же как существует «карта» добродетелей, существует и «карта» страстей. И преподобный старец приводит взаимосвязанную цепочку страстей и пагубных пороков. Он выделяет три страсти, которые считает главными побудителями всяческого греха: забвение, гнев и неведение. Именно эти страсти, по мнению старца, служат своеобразной настройкой челове-

¹⁴⁴ Паисий Величковский, старец. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях. Козельск, б. г. Слово 5. С. 10–11.

ческой души к пороку. Если такая настройка состоялась, путь для всех страстей оказывается открытym. Первой, согласно преподобному Паисию, появляется маловерие, оно уже порождает самолюбие как «начало и конец, корень и родоначальник всякого зла». Самолюбие, в свою очередь, порождает немилосердие и сребролюбие, «также корень и причину всякому злу». И далее цепь порождений выглядит следующим образом: сребролюбие порождает гордость, гордость – славолюбие, славолюбие – сластолюбие, сластолюбие – чревообъядение и блуд, блуд – гнев, гнев – памятозлобие, памятозлобие – хулу, хула – печаль, печаль – наглость, наглость – тщеславие, тщеславие – многоречие, многоречие – празднословие, пленение¹⁴⁵.

Что же необходимо предпринимать человеку, желающему приобрести добродетели и преодолеть страсти? Преподобный Паисий считает, что человеку необходимо понимание того, где он находится на пути своего совершенствования, постоянное внимание к своему состоянию и усилия по противодействию порокам, дабы очистить себя от них и дать в душе своей место для «вселения» в нее Духа Святого. «Прежде всего, – учит преп. Паисий, – должно отгнать от себя самолюбие во всех видах пожелания предметов сего мира и уничтожить себя во всех видах покаяния, – в помысле, в деле, в слове, в пище, одежде, в домашней обстановке и внутренних вещах – во всем должно смирять себя и осуждать, во всем избирать себе худшее, и таким образом умолкнут страсти душевые. Смирение никогда не падает, ибо ниже всех лежит. Так же необходимо усмирить плоть свою, удручая ее подвигами добродетелей и скорбями без упокоения, – и умолкнут страсти телесные. Должно удерживать и язык свой как источник всякого зла и разорителя добра, таким образом перестанут действовать все страсти душевые и телесные и усмирены будут, человек будет бесстрастен и начнет приобретать жизнь вечную...»¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Паисий Величковский, старец. Крины сельные или цветы прекрасные... Слово 16. С. 18–19.

¹⁴⁶ Там же. Слово 19. С. 21–22.

9.2. Иисусова молитва

Из сочинений старца Паисия мы узнаем о том, что практика умного делания, или Иисусова молитва, которой он посвятил всю свою жизнь и стремился к ее распространению и укреплению повсюду, где ему приходилось быть игуменом обителей, не всегда встречала одобрение среди братии, а иногда подвергалась нападкам со стороны других монахов. Так, до нас дошло сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского «Об умной или внутренней молитве», написанное как раз в защиту умной молитвы от ее противников.

Преподобный Паисий начинает с того, что напоминает о споре святителя Григория Паламы с Варлаамом, происходившем в Византии в XIV веке, и его результатах. Тогда тоже была серьезная попытка опорочить практику умного делания, которую удалось разоблачить святителю Григорию, и калабрийский монах Варлаам с еретиком Акиндином и их единомышленниками были преданы анафеме соборными решениями Церкви. Главной причиной заблуждений многих противников умной молитвы старец Паисий считает их невежество, незнание святоотеческих писаний, в которых со ссылками на Священное Писание убедительно демонстрируется необходимость и важность этой молитвы для пути богообщения. Другого пути человеку, отпавшему от Бога в первородном грехе, просто не дано: «Священная умная молитва, по силе писаний богоносных отцев, действуемая Божией благодатию, очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих, и от всех стрел вражиих и прелестей хранит невредимым»¹⁴⁷.

Конечно, для следования по такому сложному пути необходим опытный руководитель. Старец Паисий убежден в том,

¹⁴⁷ Паисий Величковский, схиархимандрит. Об умной или внутренней молитве. Б. м., б. г. (Репр. воспроизведение с изд.: М., 1902). С. 14.

что негативный результат умного делания приходит именно из-за попыток самостоятельного, самочинного действия, исходящего от человеческой гордыни. В том нет повода для хуления самой Иисусовой молитвы, что некоторые не знают, как правильно ей воспользоваться. Для большей убедительности своих рассуждений старец Паисий приводит пример с мечом в руках младенца и опытного воина; младенец скорее себе нанесет травму, воин же использует меч для защиты. Так и с внутренней молитвой: надо иметь наставника и знать, как с ней правильно обращаться.

Прежде всего, отмечает он, следует различать две стадии умной молитвы: для новоначальных она заключается в делании, для совершенных – в видении или созерцании. Преподобный Паисий обращает особое внимание на последовательность восхождения в внутренней молитве: от делания к видению, но никак не наоборот. К делательным правилам он относит любовь к Богу и ближнему, кротость, терпение, смиление и исполнение других заповедей, пост, бдение, слезы, поклоны, упражнение молитвы, размышление о смерти. Что же касается высшей стадии, то здесь старец Паисий повторяет слова святого Григория Синаита о восьми видениях: «Первое – видение Бога безвидного, безначального и несозданного, причину всего, единой Троицы и пресущественного Божества. Второе – чина и устроения умных сил. Третье – устроения чувственных тварей. Четвертое – смотрительного снисхождения Слова. Пятое – всеобщего воскресения. Шестое – второго и страшного пришествия Христова. Седьмое – вечного мучения. Осьмое – царствия небесного, не имеющего конца»¹⁴⁸.

Задается старец и вопросом о начале умной молитвы, полагая его от сотворения Словом Божиим Адама в раю.

Еще раз возвращается преподобный Паисий к необходимости опытного руководства и научения в умном молитвен-

¹⁴⁸ Паисий Величковский, схиархимандрит. Об умной или внутренней молитве. С. 17.

ном делании, когда объясняет название умной молитвы как духовного художества: «Художеством же святые отцы, как показано, называют эту святую молитву, думаю, потому, что как художеству человек не может научиться сам собою без искусного художника, так и этому мысленному деланию молитвы, без искусного наставника навыкнуть невозможно»¹⁴⁹.

Необходимость послушания в процессе восхождения к умной молитве старец Паисий объясняет тем, что отсечение своееволия есть одновременно освобождение от мирских страстей и соблазнов и свободное предание себя воле достойного человека, хранителя Божественных заповедей.

Оценивая жизнь и творчество преподобного Паисия Величковского, протоиерей Георгий Флоровский особо отмечает приверженность старца Паисия византийской духовной традиции: «И не случайно так близок был старец Паисий к преподобному Нилу Сорскому: он возобновляет и продолжает именно его прерванное дело (литературная зависимость старца Паисия от преподобного Нила вполне очевидна). Это было возвратное движение русского духа к византийским отцам»¹⁵⁰.

И далее, сравнивая его деятельность с деятельностью Феофана Прокоповича, отец Г. Флоровский приходит к следующим умозаключениям: «Интересно сравнить. Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и в новизне, в будущем, в прогрессе. Старец Паисий – он весь в прошлом, в преданиях, в предании. Но именно он был пророком и предтечей. Возврат к истокам был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров...»¹⁵¹.

¹⁴⁹ Паисий Величковский, схиархимандрит. Об умной или внутренней молитве. С. 36.

¹⁵⁰ Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. С. 127.

¹⁵¹ Там же. С. 128.

Глава 10. АСКЕТИЗМ PAR EXCELLENCE ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО

Чрезвычайно важные замечания по поводу правил и многих других необходимых условий умного делания, Иисусовой молитвы оставил преподобный Серафим Саровский (1754 или 1759–1833).

Жизнь преподобного Серафима Саровского удивительна тем, что он сумел пройти все виды монашеского подвига. Вначале он был общежитным иноком, затем – пустынником, столпником, молчальником, затворником. И наконец, в 1825 году, выйдя из затвора по велению Пресвятой Богородицы, стал принимать многочисленных посетителей. При этом, сколько бы ни было посетителей в течение дня, всех великий старец встречал теплыми словами: «Радость моя!».

Особенно поразителен его столпнический подвиг, когда, по преданию, 1000 дней и ночей – с 1804 по 1807 год – он провел на камне, стоя на коленях, в постоянной молитве евангельского мытаря: «Боже, милостив буди мне, грешному!».

В «Деяниях Святейшего Синода» от 29 января 1903 года, которым отец Серафим причислен к лику святых, о его неутомимых трудах по приему посетителей, в частности, говорится: «И богатые, и бедные, и знатные, и простые ежедневно тысячами стекались к его келье и, падая ниц перед собенным старцем, открывали тайны своей совести, поверяли свои скорби и нужды и принимали с искреннею любовью и благодарностью каждое его слово. Всех он встречал с любовью и радостью, называя при этом: “батюшка мой, матушка моя, радость моя”.

Всех благословлял, поучал, назидал; многих исповедовал; больных исцелял; многим давал лобызать висевшее у него на груди медное Распятие, – его материнское благословление, или святую икону, стоявшую у него на столе, иным давал в благословение антидор, или святую воду, или сухариков, другим начертывал на челе знамение креста елеем из лампады, некоторых обнимал и лобызал с приветствием: «Христос вос-

кресе". Духовная радость проникла старца настолько, что его никогда не видали печальным или унывающим, и это радостное настроение духа он старался передавать и другим. Из добродетелей христианских его более всего украшали кротость и незлобие, крайнее смирение и нестяжательность»¹⁵².

10.1. Тело и душа человека

Особо преподобный Серафим подчеркивал роль Святого Духа в христианской жизни. Он считал, что, в конечном счете, все дела праведные являются лишь средством для дела стяжания Духа Святого: «Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божиего. Пост же, и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое добре дело суть средства для стяжания Святого Духа Божиего»¹⁵³. Хрестоматийными стали строчки воспоминания помещика Н. А. Мотовилова о свидетельстве стяжания Духа Святого великим старцем.

Вняв просьбе своего слушателя Мотовилова о том, чтобы как-то воочию засвидетельствовать возможность стяжания Святого Духа, отец Серафим, взяв того за плечи, сказал: «Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою». В этот момент Мотовилову предстала картина, которую он описывает следующим образом: «Представьте себе в середине солнца, в самой блестательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко, на несколько сажен кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную

¹⁵² См.: Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005. С. 357–358.

¹⁵³ Беседа преподобного Серафима с Мотовиловым о цели христианской жизни // Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005. С. 419.

пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня, и великого старца». При этом Мотовилов чувствовал «тишину и мир в душе», необыкновенную сладость, радость и теплоту, которые трудно описать словами¹⁵⁴.

Отталкиваясь от распространенной антропологической структуры человека: тела и духа, преподобный Серафим на пути духовного совершенствования выделяет два отрезка: деятельный и созерцательный. Деятельный отрезок, по мнению старца, составляют «пост, воздержание, бдение, коленопреклонение, молитва и прочие телесные подвиги», путь же созерцательной жизни состоит «в возвышении ума ко Господу Богу, в сердечном внимании, умной молитве и созерцании чрез таковые упражнения вещей духовных». Причем важна последовательность этих отрезков – сначала деятельный, затем – созерцательный. «Деятельная жизнь, – согласно преподобному Серафиму, – служит ко очищению нас от греховных страстей и возводит нас на степень деятельного совершенства; а тем самым пролагает нам путь к умосозерцательной жизни»¹⁵⁵.

Человеческое тело старец сравнивает со свечой: как последняя сгорает, так и телесный человек умирает, душа же человека – бессмертна, поэтому он советует, прежде всего, заботиться о душе. Однако чрезмерное пренебрежение телом также неверно, так как может наступить и духовное истощение. Болезни тела преподобный Серафим считает Божественным Проявлением, поэтому их нужно переносить с терпением.

В чем же, по мнению старца Серафима, состоит забота о душе? Прежде всего, душа должна получить слово Божие, то есть человеку ежедневно «должно упражняться в чтении Нового Завета и Псалтири», от чего происходит и «просвещение в разуме, который изменяется изменением Божественным»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Беседа преподобного Серафима с Мотовиловым... С. 441–445.

¹⁵⁵ Наставления преподобного Серафима // Житие преподобного Серафима Саровского. С. 408–409.

¹⁵⁶ «Радость моя...». Книга о преподобном Серафиме, Саровском Чудотворце. Житие, чудеса, духовные наставления. М., 2008. С. 560.

Именно присутствие слова Божия в душе человека дает ему возможность различения добра и зла, то есть, согласно русскому старцу, знание морали есть знание душевное, но не интеллектуальное.

Кроме чтения Библии преподобный Серафим советует снабжать душу знаниями о Церкви, что поможет человеку в спорных вопросах выдержать правильную позицию. Знание Священного Писания и истории Церкви необходимо в конечном итоге для обретения человеком душевного мира.

Обретенный душевный мир нужно еще сохранить, и на этом пути преподобный Серафим указывает на то, к чему человек должен стремиться. Прежде всего, следует удерживаться от гнева, для чего постоянно внимать умственным и сердечным движениям. Если не получается не гневаться, то старец Серафим призывает не выражать свой гнев.

Кроме укрощения гнева для душевного мира, по мнению преподобного Серафима, следует избегать осуждения других. «Неосуждением и молчанием, – подчеркивает он, – сохраняется мир душевный: когда в таком устроении бывает человек, то получает Божественные откровения»¹⁵⁷.

Главным органом духовного устроения человека преподобный Серафим считает сердце. Помимо распознавания добра и зла для человека важно умение различать Божественное и дьявольское действие. Поэтому сохранение чистоты сердца от дурных помыслов он сравнивает с сохранением живой воды. Именно такое сердце само способно сигнализировать человеку о качестве воздействия на него: «Сердце христианское, приняв что-либо Божественное, не требует еще другого со стороны убеждения в том, точно ли сие от Господа; но самым тем действием убеждается, что оно небесное: ибо ощущает в себе плоды духовные...»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ «Радость моя...». Книга о преподобном Серафиме, Саровском Чудотворце... С. 563.

¹⁵⁸ Там же. С. 564.

10.2. Стяжение Духа Святого

Обращаясь к характеристике пути умного делания, преподобный Серафим указывает на то, что его общие правила чрезвычайно индивидуальны и их следует применять, принимая во внимание многие обстоятельства, связанные как с внутренней готовностью вставшего на этот путь, так и с внешними условиями: «Главное преткновение в подвиге сего умного делания бывает оттого, что иные, или не имея опытного наставника, или по самочинию, вступают на него не по разуму блаженных учителей, преподавших правила сего умного художества. В общежитии нельзя иметь одно правило с живущими в отшельничестве или уединении: и начинающие подвиг не могут совершать течение наравне с теми, которые довольно преуспели в нем. Правила молитвы Иисусовой определяются и местом жительства и свойством и состоянием упражняющегося и даже временем. Общее в них только то, что всякий везде и во всякое время необходимо должен заниматься сим делом»¹⁵⁹.

Главными пособниками человеческих страстей преподобный Серафим считает забвение, леность и неведение, а главными врагами – молитву и внимание. Старец Серафим настаивает на тесной связи и того, и другого и всячески подчеркивает необходимость таковой: «Итак внимание также тесно и неразлучно должно быть соединено с молитвою, как неразлучно связано тело с душою, и одно без другой быть не может. Внимание должно предварять и как некий страж наблюдать за врагами; и оно первое должно подвизаться против греха и противостоять входящим в сердце лукавым помыслам; а за вниманием должна следовать молитва...»¹⁶⁰.

Преподобный Серафим Саровский выделяет три образа внимания и молитвы, которые либо возвышают и укрепляют душу, либо низвергают ее в ад. Он проводит тонкое различие

¹⁵⁹ Письма Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. Рига, 1991. С. 6 (примеч.).

¹⁶⁰ Там же. С. 21.

между подвигом видимым и истинным, подчеркивая то, что подвигающегося на ниве умного делания ожидают трудные испытания и соблазны, разгадать которые очень сложно, но необходимо, так как ставки здесь чрезвычайно высоки: либо общение с Богом и жизнь вечная, либо связь с дьяволом и смерть.

Первый образ как раз и свидетельствует о замаскированной прелести, когда молящемуся представляется, что все услышанное и увиденное им во время молитвы есть Божественные проявления. Потеря внимания и контроля сознания во время молитвы грозит молящемуся опасностью лишения ума и полным подчинением власти дьявола.

Второй образ внимания и молитвы связан с частичной потерей внимания. Не отслеживая моменты потери внимания и полагая его наличие, подвигающийся в умной молитве, по мысли преподобного Серафима, часто впадает в грех тщеславия и гордыни, начиная одних поучать, а других осуждать. Соответственно и при этом втором образе внимания и молитвы подвижника подстерегает опасность на пути совершенствования личности, хотя и меньшая, чем на первом.

И наконец, только третий образ внимания и молитвы преподобный Серафим считает подлинно отвечающим задаче духовного преображения человека. Он может осуществиться лишь при условии наличия духовного наставника и полного послушания этому наставнику: «Сим образом (внимания), происходящим от послушания, исчезают и разрушаются все хитрости бесов и все коварства, которыми ухищряются они увлечь ум ко многим и различным помыслам; и тогда ум сего человека бывает свободен от всего, и всеваемые от бесов помыслы испытывает благовременно с великою властию, с великим искусством отгоняет их и чистым сердцем приносит Богу молитвы свои. Это есть начало истинного жития. Не положившие сего начала трудятся напрасно, не разумея того»¹⁶¹.

¹⁶¹ Поучение Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. С. 25.

Преподобный Серафим выделяет три вещи, которые непременно должен хранить подвизающийся на поприще умного делания: беспопечительство обо всем – как о благословенном, так и о суетном, чистую совесть, беспристрастие к любой мирской вещи.

Приводя такой совет, преподобный Серафим Саровский подробно описывает и способ, каким достигается эта собранность и внимание: «... сядь уединенно в особенном и безмолвном месте, в угле, затвори дверь и собери ум твой от всякой привременной и суетной вещи, потом приклони браду твою к персям, и внимай сердцу умом твоим и чувственными очами твоими, приудержи немного дыхание твое, и имей там ум твой, стараясь мысленно найти место, где находится сердце твое, чтобы там был всецело и ум твой. Сначала найдешь там тьму и глубокую слепоту и жестокость, а после, когда будешь иметь такое внимание, непрестанно день и ночь, обретешь, о чудо, непрестанное веселье; потому что ум, подвигаясь в сем деле, найдет место сердца, и тогда тотчас увидит в нем то, чего никогда не видел и не ведал. Ибо увидит обретающийся внутри сердца оный воздух, и всего себя светлым и исполненным всякого благоразумия и рассуждения»¹⁶².

Преподобный Серафим вслед за святым Иоанном Лествичником настаивает на необходимости постепенного восхождения по ступеням совершенства: для новоначальных подобает укротить и умалить страсти, для продвинувшихся на этом пути – упражняться в псалмопении, для достигших крайнего преуспевания – молиться умом, для совершенных – восходить к видению.

Таким образом, подводя первый итог своим рассуждениям, преподобный Серафим еще раз отмечает: «Подвизающийся внутренно всякую минуту должен иметь следующие четыре вещи: смирение, крайнее внимание, противоречие (помыслам) и молитву»¹⁶³.

¹⁶² Погребение Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. С. 29–30.

¹⁶³ Там же. С. 36.

В умном делании, по убеждению русского святого, нет второстепенных моментов, все они важны. Поэтому он с особым тщанием прописывает все физиологические составляющие этого делания: способы дыхания, позы, испытываемые физические боли и прочее. Так, в отношении дыхания он советует не дышать свободно, но всячески его сдерживать, ибо свободное дыхание помрачает ум и рассеивает внимание. Позы для непрестанного призыва Господа Иисуса также не должны быть комфортными, и в целом терпение различных болей и других физических неудобств должно, по его мнению, сопровождать процесс совершения Иисусовой молитвы.

Подробно рассматривает старец Серафим и действия подвизающегося в каждое время суток. При подготовке ко сну он советует сесть в отдельной комнате и, творя молитву, вспомнить все дела прошедшего дня, полагая себя самым грешным и недостойным, что должно привести к умилению и слезам как непременным свидетельствам освобождения от скверн и страстей. После этого преподобный Серафим предлагает, стоя со вниманием, пропеть повечерие малое, затем вновь сесть для продолжения в течение получаса творения Иисусовой молитвы. Сам непосредственный отход ко сну должен также сопровождаться молитвой и воспоминаниями о делах прошедшего дня. Необходимую и достаточную продолжительность умеренного сна преподобный Серафим исчисляет пятью–шестью часами.

Время от пробуждения до обеда, согласно преподобному Серафиму, следует проводить, чередуя молитву Иисусову, псалмопение и чтение Священного Писания. После обеда полезно почитать святоотеческие писания и один час поспать, чтобы затем заняться рукоделием, не прерывая и молитву.

Преподобный Серафим при этом отмечает важность и внешней обрядности и церковных Таинств, а также возможность творить умную молитву не только в отшельничестве, но и в шумных городских условиях.

Останавливается преподобный Серафим и на признаках благодати, которые таковы: «Дух Святый, пришедши, собы-

рает ум, соделывая его внимательным и смиренным, научает его постоянно иметь память о смерти, о своих грехах и о вечном мучении, душу делает благоумиленою и плачущею, а очи исполняет кротостию и слезами»¹⁶⁴.

Отдельной темой проходит у преподобного Серафима в его небольшом трактате мысль о необходимых достоинствах наставника в умном делании. То, что он настоятельно требует для любого новоначального молитвенника, не отменяет, но, напротив, усиливает и требования к самому учителю. Здесь мало иметь многолетний опыт и быть искусным в совершении умной молитвы, важно обладать даром рассуждения, чтобы в слове выразить свой духовный опыт и донести его до ученика, дать своему наставнику то, в чем тот в данный момент нуждается: «Учить других не всем принадлежит, а только тем, кому, по слову апостола, дано Божественное рассуждение духовом (1 Кор. 12, 10), отделяющее худшее от лучшего мечом слова. Каждый имеет свое разумение и рассуждение естественное – деятельное или художественное, но не все – духовное»¹⁶⁵.

Преподобный Серафим советует творцам умного делания хранить и постоянно испытывать наличие у них трех добродетелей: воздержания, молчания и смирения. Они особенно важны в деле противостояния дьявольским соблазнам и нападкам, которые только усиливаются и становятся еще более утонченными по мере продвижения христианина по пути умного делания. Старец Серафим указывает на необходимость различения действия на душу молчальника благодати и дьявола. Если действие врага рода человеческого всегда вызывает надмение, высокоумие, страхование и всякое зло, то такими добродетелями, как кротость, тихость, смирение, презрение мира, утоление похотей и страстей, дьявол наделить никогда не сможет.

¹⁶⁴ Пончение Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. С. 59.

¹⁶⁵ Там же. С. 63.

Переходя к описанию высшего созерцания Нетварного Света, действия благодати Божией, слог великого русского подвижника становится поистине поэтическим, хотя он и замечает то, что всех восторгов и чувств состояния богообщения человеческий язык выразить бессилен. Кроме того, трудность в воспроизведстве словесном ли, изобразительном ли присутствия Духа Святого заключена и в том, что «сия красота для плотских очей невидима и постигается только душою и мыслию, и если кого из святых осияла она, то оставила в них нестерпимое жало любви...»¹⁶⁶.

Однако последней мыслью преподобного Серафима по поводу творения молитвы Иисусовой и достижения человеком высшей ступени совершенствования – обожения – является мысль о том, что на все воля Божия. Как бы человек ни стремился к боговидению, к стяжанию благодати, сколько бы и каких бы усилий он к этому ни прикладывал, но конечный результат зависит не от него. Именно такова квинтэссенция помещенной в конце Поучения «Душеполезной повести».

Давая общую оценку жизни преподобного Серафима Саровского, протоиерей Г. Флоровский пишет: «В этом образе так дивно смыкаются подвиг и радость, тягота молитвенной брани и райская уже светлость, предображение уже нездешнего света. <...> Он был именно свидетелем скорее, чем учителем. И еще больше: его образ и вся его жизнь есть уже явление Духа. Есть внутреннее сходство между преподобным Серафимом и святителем Тихоном. Но преподобный Серафим еще более напоминает древних тайновидцев, преподобного Симеона больше других, с его дерзновенным призывом искать даров Духа. <...> Преподобный Серафим внутренне принадлежит византийской традиции. И в нем она вновь становится вполне живой...»¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Поучение Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. С. 72.

¹⁶⁷ Флоровский Г, протоиерей. Пути русского богословия. С. 384.

Вполне согласен с подобной оценкой и замечательный русский философ В. Н. Ильин, который в жизнетворчестве преподобного Серафима Саровского выделяет две черты: опору на древних отцов Церкви и преподанный урок опытного «овечнения» времени.

Обе эти черты понятны лишь в контексте целеустремленного и постоянного усилия к стяжанию Святого Духа. Стяжавший Божественного Духа преподобный Серафим стал подобен древним учителям и основателям Церкви и в то же время способным говорить современным ему языком. «У этого подвижника, — подмечает В. Н. Ильин, — как в житии, так и в богословии — благочестии — древняя вера, древние пути и — новые достижения, новые слова и дела, новые знамения»¹⁶⁸.

Наличием благодати Святого Духа объясняется и отсутствие у преподобного учеников как таковых и его отказ от учительства в строгом смысле слова. Ведь, как подчеркивает Ильин, «в области Святого Духа ни науки, ни учительства быть не может. Может быть лишь духовносный образ, от созерцания которого начинает сиять и блаженствовать и сам созерцающий»¹⁶⁹.

Учение преподобного Серафима о стяжании Духа Святого есть квинтэссенция того, на что вообще способен в земной жизни человек, который в истории, таким образом, прозревает вечность. Следовательно, по словам русского философа, «изложенное учение о благодати Святого Духа есть вместе с тем и учение о целеположности времени, оценочно-целеположная точка зрения на них *sub speciae aeternitatis* (в образе вечности) освящающая Дар».

Святость Бога — Его ценность и вообще источник ценности. В стяжании Духа Святого заключается высшая осмысленность человека и содеянного им о Господе»¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский. 3-е изд. Нью-Йорк, 1971. С. 106–107.

¹⁶⁹ Там же. С. 109.

¹⁷⁰ Там же. С. 138.

Глава 11. «ЗОЛОТОЙ ВЕК» РУССКОГО СТАРЧЕСТВА: ДУХОВНАЯ ШКОЛА ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

11.1. История Оптиной пустыни

История Оптиной пустыни на сегодняшний день имеет достаточно богатую историографию, которая продолжает множиться. Она настолько многообразна и разнообразна, что возникла необходимость определенной ее систематизации. На наш взгляд, в большой степени условно, конечно, следует выделить несколько периодов в развитии источниковедческой базы, относящейся к такой широкой теме, как Козельская Введенская Оптина пустынь.

Первый период начинается с 40-х годов позапрошлого века, когда появляются первые упоминания об Оптинских старцах. В издаваемых общих курсах по истории Русской Православной Церкви житию старцев Оптиной пустыни, ее истории и устроению отводятся отдельные главы или параграфы. Причем помимо литературы об Оптиной, создававшейся вне монастырских стен, начинается издательская деятельность и в самом монастыре.

Второй период хронологически совпадает со временем расцвета Оптинского старчества и также может быть охарактеризован как плодотворный период, когда появляется большое количество самой разнообразной литературы, причем написанной не только монахами, но и светскими мыслителями, подолгу находившимися в Оптиной. Среди последних особо следует выделить работы таких писателей, как К. Н. Леонтьев и С. А. Нилус¹⁷¹.

В третий период, период советской власти, произведения об Оптиной появлялись только за границей, но тем не менее именно в этот период мы встречаем наиболее фундаменталь-

¹⁷¹ См. переизданные работы: Нилус С. А. Сила Божия и немощь человеческая. М., 1999 ; Святыня под спудом. М., 1999 ; На берегу Божией реки. М., 1999.

ные исследования об Оптиной пустыни, связанные с именами И. К. Смолича и И. М. Концевича¹⁷².

Наконец, четвертый период начинается с конца 80-х годов XX века, времени передачи монастыря Русской Православной Церкви и возобновления деятельности монастыря. Здесь мы можем выделить ряд направлений в историографии Оптиной пустыни, которые в этот период получили особое развитие:

- достаточно интенсивная издательская деятельность самого монастыря. Среди многочисленных изданий обители следует отметить следующего рода литературу: жития, наставления, беседы, келейные записки, воспоминания, письма¹⁷³; Оптинский альманах по различным темам (Оптинская пустынь и русская культура, Святыня под спудом); календари.
- исследования, посвященные тесным связям Оптиной пустыни с русской культурой и влиянию старчества на характер русской культуры¹⁷⁴.
- международные конференции, форумы, докторские и магистерские исследования¹⁷⁵.

¹⁷² См.: Смолич И. К. Русское монашество 980–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999 ; Концевич И. М. Оптинская Пустынь и ее времена. [Сергиев Посад ; Владимир], 1995.

¹⁷³ В частности, сборники «Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления» (Оптинская Пустынь, 2002) и «Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев» : в 2 т. (Оптинская Пустынь, 2003).

¹⁷⁴ В частности, можно указать на книгу В. А. Котельникова «Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной» (М., 2002).

¹⁷⁵ Например, в апреле 1990 г. в Италии (г. Бергамо) состоялась международная конференция на тему «Оптинская Пустынь и русская культура»; с 2004 г. проходит ежегодный Оптинский форум с участием широкого представительства отечественной интеллигенции, священства и насельников Свято-Введенской Оптиной пустыни; среди докторских исследований последних лет можно указать лишь на некоторые: Ордина О. Н. Феномен старчества в русской духовной культуре XIX века : дис. ... канд. культурологических наук. Киров, 2003 ; Рузанова Н. П. Социально-историческая роль монастыря Козельская Введенская Оптинская Пустынь в общественной жизни России XIX века : дис. ... канд. ист. наук. М., 2005 ; Першина А. Н. Оптинская пустынь как социокультурный феномен : дис. ... канд. культурологии. М., 2008.

История, зарождение монастыря и его долгая и богатая на события жизнь также может быть поделена на периоды, каждый из которых обладает своеобразными характеристиками. Согласно периодизацииprotoиерея С. Четверикова, можно выделить четыре периода: «Со вступления в настоятельство отца Авраамия начался первый из этих периодов, закончившийся к началу 30-х годов XIX столетия. Второй период совпадает со временем настоятельства отца архимандрита Моисея и старчества отца Льва и отца Макария; третий период совпадает со временем настоятельства отца архимандрита Исаакия и старчества отца Амвросия, и четвертый обнимает собою время после 1894 года»¹⁷⁶.

Для более полной картины истории монастыря представляется вполне разумным добавление в эту периодизацию двух периодов: предыстории, то есть времени зарождения монастыря и сложных лет его начального существования, а также современного, связанного с возвращением Оптиной пустыни Русской Православной Церкви и прославлением в лице святых целого сонма оптинских старцев и новомучеников.

Первый период: предыстория.

Так как монастырские архивы погибли в смутные времена самозванцев, раннюю историю Оптиной пустыни сохранили для нас лишь предания. Согласно преданиям, существует две основные версии происхождения названия монастыря: по одной его название происходит от понятия «общий», по другой, разделляемой большинством исследователей, его основателем оказался бывший разбойник по имени Опта, который, раскававшись в своих страшных деяниях, в искупление своих грехов основал в XIV веке монастырь. Наиболее сложный период монастырь, как собственно и вся русская Церковь, пережил в XVIII веке, когда число братии доходило до двух человек при разрешенных семи. Положение дел меняется существенным

¹⁷⁶ Четвериков С. И. Оптинская Пустынь // Правда христианства. М., 1998. С. 353–354.

образом, когда на монастырь обратили свое внимание иерархи Русской Православной Церкви, сначала митрополит Московский и Калужский Платон (Левшин), а затем епископ Калужский и Боровский Филарет (Амфитеатров; впоследствии митрополит Киевский).

Второй период: конец XVIII века до 30-х годов XIX века.

Он знаменателен началом складывания той традиции, которую заложил старец Паисий Величковский: в Оптиной появляются его ученики и продолжатели, отшельники Ростовльских лесов Моисей и Антоний (Путиловы). В 1821 году при активном содействии епископа Филарета вблизи пустыни был открыт скит во имя святого Иоанна Предтечи. В 1829 году при содействии тогдашнего настоятеля монастыря отца Моисея было введено старчество.

Третий период: с 30-х до начала 60-х годов XIX века.

Это был период действительного укрепления как материального достатка, так и духовного авторитета Козельской Введенской Оптиной пустыни. Число братии монастыря увеличилось до 150 человек. Сложился весь внутренний и внешний порядок и духовный строй Оптиной. Первым старцем пустыни стал иеросхимонах Леонид (в схиме Лев). С 1839 года в Оптиной началось издание общеполезных духовных книг, в особенности святоотеческих писаний, которое особенно продвинулось с 1846 года под руководством известного старца отца Макария.

Четвертый период: с начала 60-х до середины 90-х годов XIX века.

Этот период отмечен старчеством иеросхимонаха отца Амвросия, самого, наверное, знаменитого Оптинского старца, под духовным окормлением которого находилось немало известных деятелей культуры России того времени.

Пятый период: с середины 90-х годов XIX века до 1923 года.

Старчество последнего соборно избранного старца отца Нектария. 23 января 1918 года декретом СНК Оптиной пустыни была закрыта. Некоторое время после официального закрытия монастырь продолжал функционировать под видом

«сельскохозяйственной артели». Весной 1923 года закрыли и эту сельхозартель, обитель перешла в ведение Главнауки как исторический памятник «Музей Оптина пустынь». В 1939–1940 годах в Оптиной пустыни содержалось около двух с половиной тысяч польских военнопленных, многие из которых позже были расстреляны.

Шестой период: современный, с 1987 года.

Обитель была возвращена Русской Православной Церкви, после чего началось возрождение как внешнего вида монастыря, так и его духовного богатства. В 1988 году прославлен иеросхимонах Амвросий (Гренков; 1812–1891), остальные старцы прославлены в 2000 году в чине преподобных: иеросхимонах Лев (Наголкин; 1768–1841), иеросхимонах Макарий (Иванов; 1788–1860), схиархимандрит Моисей (Путилов; 1782–1862), схиигумен Антоний (Путилов; 1795–1865), иеросхимонах Иларион (Пономарёв; 1805–1873), схиархимандрит Исаакий I (Антипов; 1810–1894), иеросхимонах Анатолий (Зерцалов; 1824–1894), иеросхимонах Иосиф (Литовкин; 1837–1911), схиархимандрит Варсонофий (Плиханков; 1845–1913), иеросхимонах Анатолий (Потапов; 1855–1922), иеросхимонах Нектарий (Тихонов; 1853–1928). Тогда же были прославлены в чине исповедника иеромонах Никон (Беляев; 1888–1931) и в чине священномученика – архимандрит Исаакий II (Бобрakov; 1865–1938).

В последующие годы Русской Православной Церковью прославлены в сонме новомучеников и исповедников Российских еще 18 человек из числа оптинской братии, пострадавших в годы репрессий XX века.

11.2. Смирение, любовь и духовная свобода

Все без исключения исследователи феномена старчества в Оптиной пустыни отмечают тот факт, что старцы этой обители явили собой пример великого смирения и христианской любви, результатом чего стала духовная свобода.

После введения в Оптино старчества всей духовной жизнью монастыря стал ведать старец, настоятель оставался администратором. Первым основателем и вдохновителем оптинского старчества стал иеросхимонах Лев (Наголкин).

Он родился в 1768 году в городе Карабчеве Орловской губернии и до оставления мира служил приказчиком у купца, занимаясь продажей и доставкой пеньки. Впервые он поступил в Оптино пустынь в 1797 году, затем подвизался в Белобережской пустыни, Чолинском монастыре, где познакомился с учеником старца Паисия Величковского отцом Феодором и стал его ближайшим последователем, в Валаамском скиту, в Александро-Свирском монастыре, в Площанской пустыни. В 1829 году, уже на склоне лет, отец Лев вторично поступил в Оптино пустынь, и настоятель обители игумен Моисей передал ему духовное руководство братией, сам сосредоточившись на хозяйственной деятельности монастыря. За 12 лет своего старчества в Оптино преподобный Лев заложил основы той традиции, которая стала «визитной карточкой» этой обители.

Своим самоотверженным служением Богу и ближним, не престанной молитвой и смирением иеросхимонах Лев стяжал обильные дары Святого Духа. Он сподобился даров пророчества и целительства.

Необходимо отметить, что складывание старческой традиции в Оптино пустыни проходило с большими сложностями, вызванными несправедливыми гонениями на отца Льва и его последователей и учеников. Доходило до прямого запрета принимать посетителей. Известен случай, когда игумен Моисей, проходя мимо кельи старца, увидел толпу народа, тогда как тому было запрещено принимать кого бы то ни было. «Отец игумен вошел к старцу в келью и сказал: «Отец Леонид! Как же вы принимаете народ? Ведь владыка запретил принимать». Вместо ответа старец отпустил тех, с кем занимался, и велел келейникам внеси к себе в келью калеку, который в это время лежал у дверей его кельи. Они привнесли и положили

перед ним. Отец игумен в недоумении смотрел на него. “Вот, – начал старец свою речь, – посмотрите на этого человека. Видите, как у него все члены телесные поражены. Господь наказал его за нераскаянные грехи. Он сделал то-то и то-то, и за все это он теперь страдает – он живой в аду. Но ему можно помочь. Господь привел его ко мне для искреннего раскаяния, чтобы я его обличил и наставил. Могу ли его не принимать? Что вы на это скажете?”. Слушая отца Леонида и смотря на лежащего перед ним страдальца, отец игумен содрогнулся. “Но преосвященный, – промолвил он, – грозит послать вас под начал”. – “Ну так что ж, – ответил старец, – хоть в Сибирь меня пошлите, хоть костер разведите, хоть на огонь меня поставьте, я буду все тот же Леонид! Я к себе никого не зову, кто ко мне приходит, тех гнать от себя не могу. Особенно в простонародье многие погибают от неразумия и нуждаются в духовной помощи. Как могу презреть их вопиющие духовные нужды?”. Отец игумен Моисей ничего на это не мог возразить и молча удалился, предоставляя старцу жить и действовать “как укажет ему Сам Бог”»¹⁷⁷.

Смирение и послушание отец Лев считал наивысшими добродетелями, которым и сам стремился следовать и наставлял следовать им других: «Должны о себе смиренно мудрствовать и посмирней мечтать… А где смирение, там неподалеку и спасение!»¹⁷⁸. На жалобу послушника, не нашедшего среди братии Оптина пустыни собеседников для исследования Писания, преподобный Лев отвечает: «Где смирение у них, там и простота, а сия божественная отрасль не испытывает судеб Божиих; она только верою повинуется и до времени довольствуется только теми понятиями, которые ей открывает вера. Не будет Бог о том послушника испытывать, почему он не богословствовал, но почему не внимал себе. <...>… Разум, просвещенный светом Божиим по мере веры, выше всякого

¹⁷⁷ Цит. по: Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. С. 122–123.

¹⁷⁸ Душеполезные поучения преподобных Оптиńskих старцев : в 2 т. Оптина Пустынь, 2003. Т. 2. С. 347.

учения, ибо, естественно, разум изобрел учение, а не учение – разум»¹⁷⁹.

Относясь с величайшим вниманием и благоговением к Священному Писанию, советуя всем по их возможностям ежедневно к нему обращаться, преподобный Лев в то же время запрещает послушнику делать пометки на страницах Писания. «Назначенные тобою заметки неприметным образом рождают в сердце следы высокουмия, черты пагубнейшей гордости. Это познано из опыта. Когда Бог мира озарит истинным светом память твою, тогда и без замечаний будешь помнить, где о чем писано...»¹⁸⁰.

Кроме чтения Священного Писания старец придает большое значение и чтению сочинений отцов Церкви не из единого любопытства, но с целью по возможности следования примеру тех блаженных подвижников, «которые, благочестие исправивши, принесли исполнением заповедей Божиих дары смиренномудрия, целомудрия, нестяжания... и приняли от Бога дарования разума и премудрости для научения и просвещения других...»¹⁸¹.

Иеросхимонах Макарий (Иванов) старчествовал в Оптийской пустыни в одно время с преподобным Львом, а после его кончины до самой своей смерти нес великий и святой подвиг старческого окормления. Преподобный Макарий, в миру Михаил Николаевич Иванов, родился в 1788 году в селе Железняки Калужской губернии в небогатой благочестивой дворянской семье. Окончил приходское училище в городе Карабачеве, затем работал бухгалтером. В 1806 году, после смерти отца (мать умерла еще раньше), вышел в отставку и поселился в родовом имении. Однако дела по управлению хозяйством

¹⁷⁹ Житие Оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Оптина Пустынь, 1994. (Репр. воспроизведение с изд.: Шамордино, 1917) С. 162.

¹⁸⁰ Там же. С. 169.

¹⁸¹ Жития преподобных старцев Оптийской пустыни. Минск, 2004. С. 68.

шли неважно, так как все свое время молодой барин проводил за чтением книг духовного содержания и занятиями музыкой.

В 1810 году он поехал на богомолье в Площансскую пустынь и уже больше в мир не возвращался, решив посвятить свою жизнь Богу. В 1815 году он был пострижен в мантию с именем Макарий, первым духовным наставником отца Макария стал ученик преподобного Паисия Величковского схимонах Афанасий (Захаров). После его кончины, в 1828 году, отец Макарий знакомится с иеросхимонахом Львом (Наголкиным) и в 1834 году перебирается к нему в Оптину пустынь. Семь лет, вплоть до кончины преподобного Льва (1841), продолжается соратничество двух старцев – Макария и Льва.

С 1841 года и до последних дней своей жизни отец Макарий продолжает покорно нести бремя старческого служения. Рабочий день преподобного Макария был долгим и многотрудным. Вставал он, как правило, в 2 часа утра, и начинался обычный день, наполненный службами, молитвами, приемом многочисленных посетителей и ответами на полученные письма.

Кроме деятельности в качестве монастырского духовника и старца с именем отца Макария связано начало издания в монастыре святоотеческих трудов, которое объединило вокруг обители лучшие духовные и интеллектуальные силы России. По мнению исследователей, издательская деятельность Оптиной пустыни была не менее значимой, чем духовная деятельность ее старцев. Так, архимандрит Никодим (Кононов) отмечает: «Во всех лучших русских людях первой половины XIX века издательская деятельность Оптиной пустыни встретила полное одобрение. Труды духовных питомцев отца Паисия Величковского во главе с отцом Макарием и славянофилов Киреевских были верно поняты и оценены еще современниками»¹⁸².

¹⁸² Никодим (Кононов), архимандрит. Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909. С. 67–68.

В целом, под руководством преподобного Макария с 1846 по 1860 год было издано 16 книг:

1. «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского» (1847).
 2. «Четыре огласительных слова к монахине» архиепископа Никифора Феотоки (1848).
 3. «Преподобного отца нашего Нила Сорского Предание ученикам своим о жительстве скитском» (1849).
 4. «Восторгнутые класы в пищу души» (1849).
 5. «Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни» на славянском языке (1852).
 6. «Три слова Симеона Нового Богослова» (1852).
 7. «Огласительные поучения преподобного Феодора Студита» (1853).
 8. «Преподобного отца нашего Максима Исповедника толкование на молитву “Отче наш” и его же слово постническое по вопросу и ответу» (1853).
 9. «Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа Нинейского, слова духовно-подвижнические» (1854).
 10. «Преподобного отца нашего аввы Фалассия главы о любви, воздержании и духовной жизни» (1855).
 11. «Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни» в русском переводе (1855).
 12. «Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания» (1856).
 13. «Житие преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова» (1856).
 14. «Преподобного и богоносного отца нашего Марка подвижника нравственно-подвижнические слова» (1858).
 15. «Преподобного отца нашего Орсисия, аввы Тавенисиотского, учение об устройении монашеского жительства» (1858).
 16. «Преподобного отца нашего, аввы Исаии, отшельника египетского, духовно-нравственные слова» (1860).
- И хотя, как мы видим, эти издания не были столь многочисленными, следует все же согласиться с мнением архиман-

дрита Никодима, который указывает на то, что «славянское Добротолюбие и Оптинские издания в их совокупности... составили полную аскетическую библиотеку, столь необходимую... во всякое время и каждому иноку в отдельности и целому монастырю вообще»¹⁸³.

Богатое духовное наследие старца Макария составляют его письма по различным поводам и написанные самим разным лицам. Красной нитью во всех его письмах проходит тема смирения. Именно смирение, противостоящее гордости, есть основа всех даров Святого Духа, именно научаясь смирению, человек преодолевает начало всех бед – свою гордыню. «Плод гордости, – научает отец Макарий в одном из писем, – падение мужей и духовных. И вообще падения людей, и жизнь нехристианская, и все бедствия человеческие в отношении души и тела началом своим имеют гордость. Как и напротив: начало и основание всего благого есть смирение»¹⁸⁴. «Вы желаете уничтожить в себе гордость и стяжать смирение, – почти повторяет свое предыдущее наставление в другом письме и другому адресату старец Макарий, – похвально Ваше желание и произволение. Первая – всех зол и бедствий виновна, а последнее – податель и хранитель всех благ и добрых дел; одна другому противоположны»¹⁸⁵.

Смирение человеку необходимо всегда, везде и во всем. Даже во время молитвы возникает множество моментов, требующих усилий человека по стяжанию смирения. Во время молитвы, учит преподобный Макарий, мы «должны собирать скитающиеся мысли наши, и смиряться при нахождении помыслов, и отнюдь не смущаться; ибо смущение подает врагу силу больше на нас вооружаться, а смирение прогоняет его.

¹⁸³ Никодим (Кононов), архимандрит. Старцы: отец Паисий Великовский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. С. 68.

¹⁸⁴ Макарий Оптинский, преподобный. Слово на пользу вашу : сб. писем. М., 2006. С. 320.

¹⁸⁵ Там же. С. 283.

А если бы всегда имели молитву чистую, без развлечения, то опять не избежали бы тщеславных и гордых помыслов, от врага наносимых. Помните, что Бог приемлет молитву смиренных»¹⁸⁶.

Особенно необходимо смиление в борьбе с помыслами, которые всегда являются признаком действия гордости: «Когда кто одолеваем бывает помыслами, то это знак, что предварила гордость, и потому надобно через оные более смиряться»¹⁸⁷. Также в смирении находит старец Макарий единственно возможное средство противостоять страстям, одолевающим сердце человека. «Главный источник и двигатель сей страсти,— полагает он относительно раздражительности и гнева,— есть гордость, а противоположное оной — смиление — разрушает ее»¹⁸⁸.

Даже читать Священное Писание преподобный Макарий советует со смирением, «а то хотя весь разум Писания будет иметь, но с самомнением никакой пользы не обрящете, ибо враг умеет строить подсады и прельщать таковых мнимым утешением...»¹⁸⁹. Поэтому для отца Макария очевидно, что читать Писание необходимо через отцов Церкви: «Чтение отеческих книг очень нужно и полезно к познанию воли Божией; ибо отцы, читая Слово Божие, в Святом Писании нам преданное, исполнили оное и прошли деятельною жизнию, оставя нам пример в своих учениях. Не читая оных, не знаете образа жизни и борьбы, и, думая, что читая сам Слово Божие, могу оное исполнять, и не смиряетесь; а читая, познаете путь, тщитесь к исполнению, но, не достигая мер их, познаете свою немощь и смиряетесь, и получаете милость Божию, которая особенно на смиренных простирается»¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Макарий Оптинский, преподобный. Слово на пользу вашу. С. 26.

¹⁸⁷ Там же. С. 48.

¹⁸⁸ Там же. С. 288.

¹⁸⁹ Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. СПб., 1993. (Репр. воспроизведение с изд.: М., 1862) С. 29.

¹⁹⁰ Там же. С. 30–31.

В чем же заключается, согласно старцу Макарию, путь ко смирению? Он – в постоянном самоуничтожении, в мысли о своей ничтожности, в убеждении того, что ты – худший из людей: «Всеми мерами старайся стяжавать противоположное гордости – смирение, и как оное приобретается, учись в книгах святых отцев: всегдашнее самоукорение – ближний к оному путь»¹⁹¹.

Жизнедеятельность третьего Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия (Гренкова) – наиболее славная и светлая страница русского старчества. Бывший сам духовным сыном преподобного Амвросия, известный писатель Е. Н. Поселянин так характеризует своего духовного наставника: «Казалось, что в отце Амвросии разом воплотились все лучшие стороны потрудившихся до него старцев. Во всяком случае, он был таким удивительным, светозарным явлением, в его образе было столько обаятельной силы, что достаточно было только увидеть его, чтобы испытать невыразимое счастье»¹⁹².

Отец Амвросий, в миру Александр Михайлович Гренков, родился в 1812 году в семье пономаря в селе Большая Липовица Тамбовской губернии. Он окончил духовное училище и духовную семинарию в Тамбове. Учеба давалась ему легко, он был радостный и живой по натуре, за что его и любили все окружающие. Естественно, что о монашестве Александр в детстве и не думал. Но в последнем классе семинарии он тяжело заболел и дал обет, что, если выздоровеет, то уйдет в монастырь. По выздоровлении он не забыл свой обет, но несколько лет не решался его исполнить. После окончания семинарии он поступил домашним учителем в помещичью семью, прожил в ней два года.

В 1838 году Александр Михайлович получил место преподавателя в Липецком духовном училище, вел жизнь достаточ-

¹⁹¹ Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 2. С. 329.

¹⁹² Поселянин Е. Н. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец и русские подвижники XIX века. М., 2003. С. 685.

но веселую и беззаботную, но оставаясь наедине со своими мыслями, страдал от угрызений совести и чувства невыполненного долга.

В 1839 году он пришел за советом в село Троекурово к старцу Илариону, который сказал Александру: «Иди в Оптину и станешь опытным». Никого в городе не предупредив и никому не сказав ни слова, Александр тайно прибыл в Оптину пустынь. В 1840 году он был зачислен в братию монастыря. Через год он поступил на послушание к великому старцу Макарию. В 1842 году был пострижен в мантию, наречен Амвросием (в честь святителя Амвросия Медiolанского), в 1843-м посвящен в иеродиаконы, а через 2 года рукоположен в иеромонахи.

При поездке на иерейскую хиротонию в Калугу 7 декабря 1845 года отец Амвросий простудился и заболел, получив осложнение на внутренние органы. После этого он уже не смог окончательно поправиться до конца своей жизни. Старец Амвросий, прослужив иеромонахом меньше одного года, должен был по болезни уйти за штат и остаться на иждивении монастыря. Но несмотря на болезни, временами усиливающиеся так, что, казалось, отцу Амвросию жить остается недолго, именно он принял бремя старчества после кончины отца Макария и нес его до самой своей смерти. Обычный день старца Амвросия был наполнен следующими событиями: «Для слушания утреннего правила поначалу он вставал часа в 4 утра, звонил в звонок, на который являлись к нему келейники и прочитывали утренние молитвы, 12 избранных псалмов и первый час, после чего он наедине пребывал в умной молитве. Затем, после краткого отдыха, старец слушал Часы: третий, шестой с изобразительными и, смотря по дню, канон с акафистом Спасителю или Божией Матери, каковые акафисты он выслушивал стоя.

После молитвы и чаепития начинался трудовой день с небольшим перерывом в обеденное время. Пища съедалась преподобным в таком количестве, какое дается трехлетнему ре-

бенку. За едой келейники продолжали ему задавать вопросы по поручению посетителей, но иногда, чтобы хоть сколько-нибудь облегчить загруженную голову, старец приказывал прочесть себе одну или две басни Крылова. После некоторого отдыха напряженный труд возобновлялся, и так до глубокого вечера. Несмотря на крайнее обессиление и болезненность, день преподобный Амвросий всегда заключал вечерним молитвенным правилом, состоящим из малого повечерия, канона Ангелу-хранителю и вечерних молитв. От целодневных докладов келейники, то и дело приводившие к нему и выводившие посетителей, едва держались на ногах. Сам старец временами лежал почти без чувств»¹⁹³. Конечно, такую каждодневную нагрузку старец мог выдержать лишь при помощи Божией. Благодать Божия, почивавшая на старце Амвросии, явилась и источником тех дарований, которые привлекали к нему тысячи людей: прежде всего, это дар прозорливости и врачевания.

В последние годы жизни старца в 12 вестах от Оптино он создал Шамординский Казанский женский монастырь, где и провел последние полтора года собственной жизни. 10 октября 1891 года старец Амвросий скончался. Тысячи людей провожали его тело обратно в Оптину пустынь.

Размышляя над фактом «особого притяжения» старца Амвросия, над его мировой известностью, которая делала его имя почти нарицательным, многие его современники и исследователи обращают внимание на две, казалось бы, взаимоисключающие вещи, наличествующие в одном человеке: внешние немощи этого великого русского старца и то духовное чувство любви, которое никого не оставляло без ласки, внимания, доброго слова. Любовь старца к приходящим к нему была так велика, всеобъемлюща, непререкаема, что неожиданно перестраивала жизнь людей, даровала им подлинную неподдельную радость обретения самих себя.

¹⁹³ Жития преподобных старцев Оптино пустыни. Минск, 2004. С. 189–191.

В отличие от обыденного распространенного мнения, что болезни и другие несчастья – это кара Божия за ошибки и грехи человека, отец Амвросий относит их к Божественному Произволению и полагает, что они даются человеку в испытание его терпения, а в конечном итоге должны принести дары духовные. Но к такому пониманию человеку надо еще прийти. «Что ни посыпается к нашему терпению, – указывает старец Амвросий в одном из писем, – все это попущается Промыслом Божиим к нашей душевной пользе, если только сами не повредим сего нашим неблагоразумием»¹⁹⁴.

Не следует роптать на Бога из-за болезней еще и потому, что человек не знает всех истинных замыслов Его о себе: «Судьбы Господни не испытаны. Иных Он любя ведет подобным путем скорбей и болезни для большого душевного блага, и се есть воистину Божия милость»¹⁹⁵. В другом месте отец Амвросий связывает наличие болезней со смиренением: «Болезни и неприятные случаи посыпаются нам к пользе нашей душевной, и прежде всего к смирению нашему, и к кому, чтобы вели жизнь свою осмотрительнее и рассудительнее»¹⁹⁶.

Преподобный Амвросий уверен, что «за терпеливое перенесение болезни даруется и милость, и прощение грехов»¹⁹⁷. Интересно рассуждение отца Амвросия по поводу болезней иноков монастырей. По его мнению, в монастыре «болящие скоро не умирают, а тянутся и тянутся до тех пор, пока болезнь принесет им настоящую пользу. В монастыре полезно быть немного больным, чтобы менее

¹⁹⁴ Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 1. С. 83.

¹⁹⁵ Там же. С. 87.

¹⁹⁶ Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия : в 3 ч. Ч. I : Письма к мирским osobам ; Ч. II, III : Письма к монашествующим. М., 1995. (Репр. воспроизведение с изд.: Сергиев Посад, 1908–1909) Ч. I. С. 157. Письмо 153.

¹⁹⁷ Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 1. С. 81.

бунтовала плоть, особенно у молодых, и менее пустяки приходили в голову»¹⁹⁸.

Преодолевать все немощи человека способна, по мнению иеросхимонаха Амвросия, любовь, любовь к Богу и к ближнему. Любовь он считал высшей человеческой добродетелью и кратчайшим путем ко спасению: «Нет выше добродетели, как любовь, и нет хуже порока и страсти, как ненависть, которая не внимающим себе кажется маловажною, а по духовному значению уподобляется убийству (1 Ин. 3, 15)... Милость и снисхождение к ближним и прощение их недостатков есть кратчайший путь ко спасению»¹⁹⁹. Любовь должна быть деятельной, через дела достойные человеку даруется и истинная любовь: «Любовь, конечно, выше всего. Если ты находишь, что в тебе нет любви, а желаешь ее иметь, то делай дела любви, хотя сначала без любви. Господь увидит твое желание и старание и вложит в сердце твое любовь»²⁰⁰. Деятельная любовь, по убеждению старца Амвросия, настолько важна для человека, что ради нее он может даже оставить молитву. Он уверен, что «любовь не только выше нашего покоя, но и самой молитвы...»²⁰¹.

Именно любовь, по мнению старца Амвросия, приводит человека к гармонии с самим собой, к внутреннему миру и успокоению и предохраняет его от страстей: «Кто любит Бога, хотя бы тысячу оскорблений в день ему наносили, не раздражается и не сердится, не теряет внутреннего мира, с ним не бывает, что вдруг внутри все вспыхнет... <...> ...Огнь истинной божественной любви отгоняет всякие нечистые помыслы, а когда подобные помыслы сильно стужают человека, то это явный признак, что он не достиг еще в мере любви Божией»²⁰².

¹⁹⁸ Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 1. С. 82.

¹⁹⁹ Там же. С. 391.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же. С. 392.

²⁰² Там же. С. 385

Духовно окормляя множество людей, как мирян, так и духовенства, старец Амвросий делился с ними своим опытом внутреннего совершенствования. Он полагает обязательным делом, необходимейшим подспорьем на этом пути чтение Священного Писания. Так, в рекомендации некоей dame, искавшей духовных книг, которые предназначались бы не для одних только монахинь, но и для мирян, он пишет: «Почаще читай Евангелие от Матфея от начала 5-й главы до конца 10-й, и старайся жить по сказанному там. Тогда и найдешь порядок в своей жизни, и стяжешь успокоение души твоей»²⁰³. В письме к монахине, искавшей духовного руководства или хотя бы более опытную монахиню-собеседницу, отец Амвросий рассуждает следующим образом: «Мне жаль тебя, очень жаль, а положительно и утвердительно сказать ничего не могу, касательно духовного отношения. Пока [не] найдешь это отношение, руководись заповедями Евангельскими; на них опираясь, смотри, что делается внутри тебя...»²⁰⁴. Наконец, стремясь приумирить обиженную монахиню с ее недоброжелательницей, преподобный дает две рекомендации: по заповеди Господней молиться за обидчицу и «почаще и подолгу читать Евангелие, особенно от Иоанна. Читать так, чтобы только твои уши слышали, понимаешь, не понимаешь – читай. Благодатное слово Евангельское сильно прогонять скуку и уныние, и успокоить тебя; только читай побольше и подольше...»²⁰⁵.

11.3. Оптинское старчество и русская культура

Имена преподобного Амвросия и других Оптинских старцев навеки вписаны не только в историю Русской Православной Церкви, но и в историю русской культуры. Известно, что к ним приезжали многие представители русской культуры

²⁰³ Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия : в 3 ч. Ч. I. С. 26. Письмо 14.

²⁰⁴ Там же. Ч. II. С. 67. Письмо 63.

²⁰⁵ Там же. Ч. III. С. 86. Письмо 369.

XIX – начала XX века: И. В. и П. В. Киреевские, Н. В. Гоголь, В. А. Жуковский, Ф. И. Тютчев, И. С. Тургенев, П. А. Вяземский, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв, К. Н. Леонтьев, С. А. Есенин, В. В. Розанов, А. А. Ахматова, П. И. Чайковский, Л. Н. Толстой, М. М. Пришвин, С. Н. Дурылин, П. Флоренский, В. Свенцицкий и многие другие. Уже после закрытия обители к старцам приезжали Г. М. Маленков, М. А. Чехов, Г. К. Жуков.

16 мая 1878 года неожиданно умер во время припадка падучей трехлетний сын Достоевских Алёша. Жена Достоевского уговорила безутешного писателя поехать вместе с В. С. Соловьёвым в Оптину пустынь. Писатель пробыл там три дня – с 25 по 27 июня – три раза виделся со старцем Амвросием, ряд деталей в «Братьях Карамазовых» возник под впечатлением поездки. Прототипом старца Зосимы явился старец Амвросий. По воспоминаниям преподобного Варсонофия, Достоевский так описывал свои впечатления от посещения Оптины пустыни: «Да я видел рай. Ах, как там хорошо, как светло и радостно! И наследники его так прекрасны, так полны любви. Они встретили меня с необычайной лаской. Не могу я забыть того, что пережил там, и с тех пор повернулся к Богу»²⁰⁶.

Несколько раз бывал в Оптийной и Л. Н. Толстой, встречался и разговаривал со старцами, в том числе с преподобным Амвросием. Известно, что незадолго до своей кончины, уже отлученный от Церкви, он приезжал в обитель, дважды подходил к низкой калитке скита тогдашнего скитоначальника старца Варсонофия, но так и не решился туда войти.

Долгие годы в Оптийной пустыни провел К. Н. Леонтьев, принявший здесь незадолго до своей смерти тайный постриг с именем Климент. Несколько лет при обители проживал С. А. Нилус, оставивший замечательные духовные наброски из ее монастырской жизни. После нескольких посещений Оптийной пустыни С. Н. Дурылин принял священнический сан.

²⁰⁶ Варсонофий Оптинский, преподобный. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптина Пустынь, 2005. С. 161. Беседа 30 июля 1911 г.

Оптина пустынь оказалась в центре наиболее существенных событий русской культурной жизни, которые неслучайно получили название «золотого» и «серебряного» веков русской культуры. Ее несомненное влияние испытывали гении русской литературы – Гоголь, Достоевский, Толстой и зарождение самобытной русской философии – славянофильства, во многом объясняется тесной связью ее основных представителей – Киреевского, Хомякова, Аксакова с оптинскими старцами. Так же трудно объясним феномен религиозно-духовного ренессанса в России начала XX века без понимания того духовного пространства, которое формировало старчество Оптины пустыни.

Уникальной спецификой деятельности самой Оптины пустыни стало начало творческого сотрудничества с представителями светской культуры, которые приняли активное участие в издательской работе монастыря.

Под влиянием Оптины пустыни в среде русской интеллигенции родилась и прочно заняла главное место идея преображения человека через его внутреннее обновление и совершенствование.

Соприкосновение с православной аскетикой в лице Оптиных старцев в творческой среде привело к созданию уникальной внутренней психологии не просто человека, а его сердца, затрагивающей самые скрытые и потаенные глубины человеческой личности. Именно она выведет русскую литературу на мировой уровень, задаст ей новое измерение, откроет новые возможности в изображении человеческих переживаний и страстей и борьбы с ними.

Одним из самых ярких явлений духовного возрождения начала XX века стало возникновение многочисленных религиозно-философских обществ, кружков, собраний в различных российских городах. Среди них, несомненно, особый интерес вызывают заседания Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 годов, инициаторами которых выступили Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Фило-

софов, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев, В. С. Миролюбов. Это была попытка русской интеллигентии вступить в «равноправный диалог» с Русской Православной Церковью. Но что значит «равноправный диалог»? Несомненно, что для равноправного диалога требуется много условий и одного желания его вести чаще всего оказывается недостаточно. Здесь нужна и серьезная предварительная работа и чуткая работа в процессе обмена мнениями и оценками, постоянная способность вместить в себя другой опыт. В том, что на собраниях предстояла встреча именно разных опытов, ни у кого никаких сомнений не возникало. Уже во вступительной речи первого заседания собраний его председатель владыка Сергий (Страгородский) справедливо заметил, что Церковь – священники и миряне – интеллигентия пришли сюда «с противоположных сторон» и стоят «на разной почве»²⁰⁷. Однако владыка, скорее, из соображений тактических, не стал здесь развивать и углублять тему, как же вообще возможно достижение «настоящего, серьезного, действительно прочного единства» при таких предварительных характеристиках позиции вступающих в диалог сторон. Вполне очевидно, что только лишь «правды и искренности» в высказываниях, стремления к поиску истины здесь явно недостаточно. В идеальном случае, конечно, было бы хорошо, если бы правда и искренность оказались одного свойства, а истина и вообще – одна. Но если часто даже идеально подготовленный диалог все же не отвечает такому условию, то никакой диалог, без сомнения, невозможен без понимания этого условия и непременного стремления к его реализации.

Образцом встречи-диалога искреннего и правдивого остаются посещения мирян, в том числе и творческой интеллигентии, старцев Оптиной пустыни в XIX – начале XX века. Уже сами подготовительные условия такой встречи, требующие смирения и признания духовной силы старца, отсекали

²⁰⁷ См.: Вступительная речь преосвященного Сергия, епископа Ямбургского // Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М., 2005. С. 4.

ту неискренность и желание самоутверждения, которые попытался, например, пронести в себе в Оптину Л. Н. Толстой.

Однако можно ли здесь вообще проводить такие, казалось бы, совсем неуместные параллели: в Оптину ездили к старцам, в собраниях участвовало большей частью белое духовенство, в Оптиной происходили индивидуальные, можно сказать, интимные встречи-исповеди, в собраниях принимал участие, социологически выражаясь, массовый субъект? И да, и нет. В случае утвердительного ответа имеется в виду обязательное наличие во всех указанных событиях истины Откровения, которая не зависит ни от места, ни от количества участников ее презентации. Что же касается «нет», то имевшее место доверие высказанному, предваряющее внимание ему, его понимание, а, в конечном счете, и его приятие, которое лежало в основании бесед старцев с их посетителями, на собраниях отсутствовало, и на главные роли в них выдвигалась фигура ученого-богослова, человека образованного, верующего, где-то даже умеющего вести дискуссию, не имеющего опыта духовного учительства.

Поэтому попытки такого диалога, происходящего в целом на научно-богословском уровне, как и попытки русских религиозных философов «обновить Церковь» в ее догматическом устройстве и таким образом приблизить к современным процессам как на социальном, так и на индивидуально-субъективном уровнях, впоследствии потерпели полный провал, что, в конечном счете, ослабило и русскую религиозную интелигенцию и Русскую Церковь перед надвигавшейся революционной катастрофой.

Глава 12. АСКЕТИЧЕСКИЕ ОПЫТЫ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА

Биографию святителя мы можем восстановить, ссылаясь на «Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова», составленное его ближайшими учениками в 1881 году, то

есть спустя 12 лет после его кончины, и автобиографической работе самого преосвященного «Плач мой», написанной в 1847 году. Определяя отличие духовного пути святителя от других прочих, авторы «Жизнеописания» отмечают, что такое «составляет полное самоотвержение ради точного исполнения евангельских заповедей в потаенном иноческом духовном подвиге, послужившем предметом нового, аскетически-богословского учения в нашей духовной литературе, – учения о внутреннем совершенствовании человека в быту монашеском и отношений его к другим духовным существам, влияющим на него как по внутреннему человеку, так и со стороны внешней или физической»²⁰⁸. Иными словами, святитель Игнатий продвигался по духовному пути аскетического делания, не уходя в отшельничество, не уединяясь, но всегда оставаясь в тесном общении как с другими священниками, так и с окормляемой им паствой.

Получивший при рождении, в 1807 году, имя Дмитрий, будущий инок происходил из знатного и древнего дворянского рода. До 16 лет воспитывался в родовом имении села Покровское Вологодской губернии. Согласно воспоминаниям, он рос ребенком замкнутым, рано обратившимся в своих духовных сомнениях к помощи Божией, не получая в этом духовном рвении поддержки родителей: «Детство мое было преисполнено скорбей. Здесь вижу руку Твою, Боже мой! Я не имел, кому открыть моего сердца: начал изливать его пред Богом моим, начал читать Евангелие и жития святых Твоих. Завеса, изредка проницаемая, лежала для меня на Евангелии; но Пимены Твои, Твои Сисои и Макарии производили на меня чудное впечатление. Мысль, часто парившая к Богу молитвой и чтением, начала мало-помалу приносить мир и спокойствие в душу мою. Когда я был пятнадцатилетним юношей, несказанная тишина возвеяла в уме и сердце моем. Но я не

²⁰⁸ Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова // Игнать Брянчанинов, епископ. Аскетические опыты : в 2 т. Минск, 2001. Т. 2. С. 419.

понимал ее, я полагал, что это обыкновенное состояние всех человеков»²⁰⁹.

Когда юноше пошел шестнадцатый год, он по желанию отца поступил в Петербургское главное инженерное училище, инспектором которого был сам будущий император Николай Павлович. Как лучший ученик Дмитрий Александрович вскоре был представлен императору, и в дальнейшем императорская семья приняла активное участие в судьбе святителя Игнатия.

Кроме успехов в учебе молодой человек имел немалый успех и в светском обществе. Однако, как вспоминает об этих годах сам святитель, светские утехи не приносили ему настоящей душевной радости: «Таким вступил я в военную и вместе ученую службу, не по своему избранию и желанию. Тогда я не смел, не умел желать ничего, потому что не нашел еще Истины, еще не увидел Ее ясно, чтоб пожелать Ее! Науки человеческие, изобретения падшего человеческого разума сделались предметом моего внимания: к ним я устремился всеми силами души; неопределенные занятия и ощущения религиозные оставались в стороне. Протекли почти два года в занятиях земных: родилась и уже возросла в душе моей какая-то страшная пустота, явился голод, явилась тоска невыносимая – по Боге»²¹⁰.

Занятия светскими науками, дававшими ответы лишь на частные вопросы и ничего не говорившими о спасении, не приносили удовлетворения душе юного Дмитрия. Особенно тлетворными он полагает философские знания: «Довольствуясь познаниями, доставляемыми философией, не только не получает правильных понятий о Боге, о самом себе, о мире духовном; но, напротив того, заражается понятиями превратными, растлевающими ум, делающими его неспособным как зараженного и поврежденного ложью к общению с Истиной»²¹¹.

²⁰⁹ Игнатий Брянчанинов, епископ. Плач мой // Аскетические опыты. Т. 1. С. 477.

²¹⁰ Там же.

²¹¹ Там же. С. 480.

Еще обучаясь в инженерном училище и отвратившись от наук светских, Дмитрий Александрович стал часто посещать службы Невской лавры, общаться с ее иноками, читать и изучать творения святых отцов. Именно в этом круге общения он нашел истинное удовлетворение своим духовным запросам и стал готовить себя к принятию монашеского звания. У юного Дмитрия рано созрело убеждение в том, что только монастырская жизнь способна предоставить праведнику возможность духовного совершенствования, но никак не обычная жизнь в миру. Но выполнению заветных замыслов воспротивились как родители будущего святителя, так и его царственные покровители. Почти год после окончания училища по воле императора он был вынужден нести воинскую службу в одном из гарнизонов недалеко от Петербурга. Лишь реальная угроза здоровью офицера Брянчанинова вынудила военное начальство принять его прошение об отставке.

Осенью 1827 года со своим другом Михаилом Чихачовым Дмитрий Александрович поступает в Александро-Свирский монастырь к отцу Леониду, знаменитому старцу, последователю отца Паисия Величковского. В 1829 году Брянчанинов и Чихачов вслед за своим духовным наставником отцом Леонидом переселяются в Оптину пустынь. Последующие годы из-за слабого здоровья Дмитрий Александрович вынужден был часто менять монастыри, расположенные в сложных климатических зонах русского северо-запада: Кирилло- Новоезерский монастырь, Семигородная пустынь, Глушицкий Дионисиев монастырь, Лопотов монастырь.

Летом 1831 года преосвященным Стефаном, епископом Вологодским Брянчанинов был пострижен в монашество с именем Игнатий в честь священномученика Игнатия Богоносца. В 1834 году он был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Сергиевой пустыни, расположенной недалеко от Петербурга. Здесь усилия молодого настоятеля были направлены на реализацию двух основных задач: внешнее строительство и внутреннее благочиние.

Из своих многочисленных перемещений по российским монастырям отец Игнатий почерпнул критичное знание о современной ему монастырской жизни: «Ослабела жизнь иноческая, как и вообще христианская; ослабела иноческая жизнь потому, что она находится в неразрывной связи с христианским миром, который, отделяя в иночество слабых христиан, не может требовать от монастырей сильных иноков, подобных древним, когда и христианство, жительствовавшее посреди мира, преизобиловало добродетелями и духовной силой»²¹².

В 1857 году состоялась хиротония Игнатия во епископа Кавказского и Черноморского, а в начале 1858-го он прибыл в Ставрополь. Его епархия была молодой и неустроенной, поэтому потребовала для своего устроения больших трудов и последних сил владыки.

Чувствуя изнеможение сил от постоянных болезней и невозможность ввиду этого достойно нести бремя управления епархией, преосвященный Игнатий подает прошение об увольнении, получает его и поселяется в общежительный Николо-Бабаевский монастырь на Волге, в Костромской епархии. Здесь проходят последние годы жизни святителя Игната, здесь он пересматривает ранее написанные и создает новые работы по аскетике, собранные в шести томах.

Следует указать на одну примечательную важную деталь в характере создаваемых им произведений, состоящую в том, что «он ни о каком духовном делании не говорил, а тем более не писал, не проверив своим собственным опытом того учения или делания и его последствий, которые он передавал слушателю или читателю...»²¹³.

Умер святитель Игнатий Брянчанинов в конце апреля 1867 года. Решением Поместного Собора Русской Православной Церкви в 1988 году, посвященного 1000-летию Крещения Руси, он был причислен к лику святых.

²¹² Игнатий Брянчанинов, епископ. Плач мой. С. 486.

²¹³ Жизнеописание епископа Игната Брянчанинова. С. 483–484.

12.1. Монашество как высшая наука

Святитель Игнатий Брянчанинов в своих многочисленных произведениях затронул различные стороны аскетического подвига человека. При всей глубине и сложности поднятых в этих произведениях проблем они не содержат ничего лишнего и читаются легко и вдохновенно. Тексты святителя Игнатия представляют собой откровенный душевный разговор доброго наставника, своими трудами и подвигами получившего право на каждое слово, каждое утверждение. Остановимся на двух темах, имеющих прямое отношение к его аскетическим воззрениям: о монашестве и молитве.

Особого внимания святителя среди сфер человеческого бытия удостаивается монашество совсем неслучайно. Именно его он считает наиболее верным жизненным выбором на пути совершенствования и спасения, полагая монашество Божиим установлением. Выбор монашества позволяет человеку наряду со всеми мирскими обетами исполнять еще три, в обычной жизни трудно выполнимые: послушания, нестяжания и целомудрия.

Обращаясь к характеристике монашества в сравнении с другими способами человеческого мироотношения, святитель Игнатий называет монашество высшей наукой, наукой наук, которая венчает все усилия человеческого естества, в практике реализуя теоретически добытые знания о вере: «Наука из наук – монашество – доставляет, выразимся языком ученых мира сего, самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку»²¹⁴.

Вообще главное обвинение святителя, адресуемое наукам, состоит в том, что они могут познавать только часть, но

²¹⁴ Игнатьй Брянчанинов, епископ. О монашестве // Аскетические опыты. Т. 1. С. 403.

никогда не постигнут целого, могут препарировать и разлагать, но живое целое им не доступно по определению: «Чтоб узнать значение какого бы то ни было вещества, наука обязана разложить его на составные, неразлагаемые части, потом из составных частей воссоздать разложенное вещество. <...> Мы разлагаем одни трупы, не зная, что оставляет жизнь в оставленном ею теле и что уносит с собой. Раскрывая трупы, мы знакомимся с устройством машины, сокрытой во внутренности тела, но машины, уже не способной к движению и действованию, машины, уже лишенной своего существенного значения»²¹⁵.

Последовательность, с которой человек вступает на путь спасения, согласно святителю Игнатию, должна быть таковой: учение вере – крещение – учение жительству по заповедям, где первое учение – теоретическое, а второе – практическое.

Святитель Игнатий выделяет два пути верующих во Христа – путь спасения и путь совершенства – и полагает, что только монашество в отличие от мирской христианской жизни может объединить оба эти пути; миряне, живущие по заповедям Христа, совершенства достичь не смогут: «Нестяжание и отречение от мира есть необходимое условие к достижению совершенства. Ум и сердце должны быть всецело устремлены к Богу...»²¹⁶. На пути к совершенству после раздачи своего имущества нищим святитель выделяет следующие ступени: уединение в иноческую обитель, держание умеренного поста и бдение.

В силу того что монашество, по убеждению святителя Игната Брянчанинова, – вершина человеческого и знания, и практики, оно, само собой, требует для своей реализации больших усилий и немалого времени. Поэтому он критикует современное ему отношение к монашеству как к чему-то ущербному и маргинальному нормальной полноценной жиз-

²¹⁵ Игнатьй Брянчанинов, епископ. Судьбы Божии // Аскетические опыты. Т. 2. С. 89.

²¹⁶ Игнатьй Брянчанинов, епископ. Слово о спасении и о христианском совершенстве // Там же. С. 346.

ни человека, а монахов – за их непонимание значения своего выбора и стремление перенести за монастырскую ограду все ценности мирской жизни. На основании такой высокой оценки монашеского пути святитель полагает предпочтительным ранний выбор человеком своего иноческого призвания; юный возраст предпочтителен и тем, что человек в нем бывает, как правило, не отягощен многочисленными грехами, что дает ему возможность противостоять соблазнам и успешней с ними справиться.

В качестве образца устройства монашеской жизни святитель Игнатьев выделяет Устав преподобного Нила Сорского. Главными правилами, которые преподобный не только предлагал, но и сам ревностно выполнял, святитель Игнатьев считает, во-первых, постоянное чтение Священного Писания и писаний святых отцов и, во-вторых, ежедневное исповедание старцу. Другими правилами скитской жизни преподобного Нила, на которые обращает внимание святитель Игнатьев, являются стремление к простоте в одежде, украшении келий и других монастырских зданий, запрещение общения с женским полом, устранение из обители вина, содержания себя трудами рук своих.

Согласен святитель Игнатьев с преподобным Нилом Сорским и в отношении подразделения главных страстей человеческих, среди которых выделяются: чревообъядение, любодеяние, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость²¹⁷. Основанием всех страстей святитель считает неверие и полагает необходимым разделять следование страстям сознательно и по немоши, бессознательно, страсти свойственные человеческой природе и страсти приобретенные, страсти начальные, служащие причиной для других страстей и страсти последующие²¹⁸. Сознательное потакание страстям

²¹⁷ См.: Игнатьев Брянчанинов, епископ. Восемь главных страстей с их подразделениями и страстями // Аскетические опыты. Т. 1. С. 90–94.

²¹⁸ См.: Игнатьев Брянчанинов, епископ. Отношение христианина к страстям его // Там же. С. 446–456.

и приобретение новых он справедливо полагает самым губительным для человека выбором. Противостоять ему может только вера, являющаяся фундаментом всех христианских добродетелей, к коим святитель относит воздержание, целомудрие, нестяжание, кротость, блаженный плач, трезвение, смирение, любовь²¹⁹.

12.2. Учение о молитве

Главной темой, которой святитель Игнатий Брянчанинов посвятил множество небольших и крупных исследований и исповеданий, стала для него тема молитвы. Святитель подробно останавливается на ее различных видах, пишет об условиях и утверждает жизненную необходимость молитвы, выводит ее правила.

Прежде всего, святитель Игнатий, подчеркивая роль молитвы, отмечает этот способ общения с Богом как единственно возможный путь падшего человека в обретении прощения и милости Божией. Как и на любом пути на молитвенном пути к Богу важны выбор правильного направления и шаги, удостоверяющие само движение. Критерием таковых в молитве выступают «различные молитвенные состояния, в которые постепенно входит молящийся правильно и постоянно»²²⁰.

Обращает внимание святитель и на необходимость подготовительных этапов к совершению молитвы: «Приготовлением к молитве служат: непресыщенное чрево, отсечение печений мечом веры, прощение от искренности сердца всех обид, благодарение Богу за все скорбные случаи жизни, удаление от себя рассеянности и мечтательности, благоговейный страх, который так свойственно иметь созданию, когда оно будет допущено к беседе с Создателем своим по неизреченной

²¹⁹ См.: Игнатий Брянчанинов, епископ. О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям // Аскетические опыты. Т. 1. С. 95–97.

²²⁰ Игнатий Брянчанинов, епископ. О молитве // Там же. С. 62.

благодарности Создателя к созданию»²²¹. Две характеристики состояния человека, произносящего истинную молитву, выделяет святитель: смиление и покаяние.

Обращаясь к обсуждению количественных измерений молитвенного делания, святитель Игнатьй настаивает на важности не количественных, а качественных его характеристик. Ведь молитва не внешний атрибут христианской жизни, не ритуал, как добавление к другой неритуальной стороне бытия христианина, а сама единственно истинная жизнь вопреки смерти.

Качество же истинной молитвы, согласно святителю, в том, «когда ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму»²²². Сочувствие сердца уму находит свое подтверждение в умилении и тот молящийся, кто достигает постоянного внимания и умиления, по мнению святителя Игнатия Брянчанинова, достигает и истинного блаженства: «В подвижнике молитвы преуспение в молитве сперва начинает проявляться особенным действием внимания: от времени до времени оно неожиданно объемлет ум, заключает его в слова молитвы. Потом оно сделается гораздо постояннее и продолжительнее: ум как бы прилепится к словам молитвы, влечется ими к соединению с сердцем. Наконец, со вниманием внезапно сочетается умиление и соделает человека храмом молитвы, храмом Божиим»²²³.

Святитель предупреждает о возможных соблазнах и искушениях, которые во множестве атакуют молящегося, называемые дьяволом, стремящимся отвратить человека от его пути к Богу. К таковым он относит рассеянность, мечтательность, многоглаголание, душевные восторги. Плодами же истинной молитвы святитель Игнатьй считает «святой мир

²²¹ Игнатьй Брянчанинов, епископ. Дух молитвы новоначального // Аскетические опыты. Т. 2. С. 159.

²²² Там же. С. 162.

²²³ Игнатьй Брянчанинов, епископ. О молитве // Аскетические опыты. Т. 1. С. 71.

души, соединенный с тихой, молчаливой радостью, чуждой мечтательности, самомнения и разгоряченных порывов и движений»²²⁴.

Чрезвычайно важное значение на всех стадиях молитвы святитель придает плачу. Именно это состояние человеческого существа он считает показателем истинной молитвы, истинного раскаяния и смирения: «Кто соединяет с молитвой плач, тот подвивается по указанию Самого Бога, подвивается правильно, законно. В свое время он пожнет обильный плод: радость достоверного спасения. Кто устранил из молитвы плач, тот трудится в противность установлению Божию, тот не пожнет никаких плодов. Мало этого, пожнет терние самомнения, самообольщения, погибели»²²⁵.

Особая статья в разговоре о молитве, согласно святителю Игнатию, разговор о молитве Иисусовой – вершине молитвенного делания человека. В отличие от общехристианской практики, которой так или иначе придерживаются миллионы, сложный и тесный путь умного делания выдерживают немногие. И в то же время путь умной молитвы является путем царственным, потому что только на нем обретается совершенство. Святитель Игнатий многократно подчеркивает то, что в жизни человека нет ничего более достойного, чем практика Иисусовой молитвы. Так же как и в отношении к молитве как таковой, он пытается дать руководство и свидетельства по поводу основных моментов молитвы Иисусовой.

Выделяя и в этом молитвенном делании различные степени и ступени их достижения, святитель, прежде всего, предостерегает от поспешности и стремления перепрыгнуть все подготовительные этапы. Преодоление падшего состояния должно быть постепенным, последовательным и настойчивым; необходимо, как пишет святитель, с самого начала

²²⁴ Игнатьй Брянчанинов, епископ. Дух молитвы новоначального // Аскетические опыты. Т. 2. С. 165.

²²⁵ Игнатьй Брянчанинов, епископ. О молитве // Там же. Т. 1. С. 86.

«устранить от себя изнеженность и наслаждения плотские во всех видах»²²⁶.

Во время молитвы у человека возникают различного рода помыслы и ощущения. Святитель насчитывает четыре такиховых и подразделяет их по следующим основаниям: «одни прозябают из благодати Божией, наследованной в каждого православного христианина святым крещением, другие предлагаются Ангелом-хранителем, иные возникают из падшего естества, наконец, иные наносятся падшими духами»²²⁷. Постепенное ослабление действия Божией благодати приводит, согласно святителю, к тому, что суетные и страстные помыслы полностью разрушают положительное влияние молитвы на душу человека.

Выделяя, как было отмечено, два пути у верующих во Христа, а именно путь спасения и путь совершенства, святитель Игнатий в Иисусовой молитве находит две основные ступени, соответствующие восхождению по этим путям, которые необходимо проходить последовательно. Низведению ума в сердце, по его мнению, обязательно должно предшествовать стремление совершать молитву со вниманием, благоговением и покаянием. И прежде чем эти три качества постоянно не будут присутствовать в молитве, начинать следующий этап святитель Игнатий вслед за великими делателями Иисусовой молитвы не советует.

Путь спасения предшествует пути совершенства. Не совершенство ведет к спасению, так как тогда не совсем понятно, что же такое совершенство и каким образом оно может быть в жизни человеческой достигнуто, но именно спасение, согласно мысли святителя Игнатия, приготовляет совершенство. Данная логика мысли как бы указывает на то, что спасение должно иметь, прежде всего, цель, характеризуемую качественно, а не количественно, – спасение не ради вечной

²²⁶ Игнатьй Брянчанинов, епископ. О молитве Иисусовой // Аскетические опыты. Т. 1. С. 133.

²²⁷ Там же. С. 135.

жизни, но ради совершенства, или, можно сказать, ради совершенной, а значит, вечной жизни.

Святитель Игнатий Брянчанинов выделяет два этапа в упражнении Иисусовой молитвой: первый связан с усилиями самого молящегося, во втором – к нему присоединяется действие Божией благодати, которая дает возможность «молиться непарительно, или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотой; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом»²²⁸.

Наставая на постепенности в умном делании, необходимости последовательного прохождения этапов преодоления человеческих природных свойств, святитель предупреждает о постоянной опасности на любом из этапов впадения в прелесть. В частности, почитаемые святыми подвижники западного христианства – Игнатий Лойола и другие – достигали видений не путем действия благодати, но экстатическими состояниями, к которым примешивалась и демоническая сила. Кроткое и тихое, покаянное состояние истинного подвижника может сопровождаться и видениями, по милости Божией, не часто, напротив, святые мистики западного христианства приобретали видения по своему желанию, когда хотели, что, по мнению святителя Игнения, доказывает их впадение в бесовскую прелесть ложного самообольщения.

Исследовав и, без сомнения, проверив на практике различные способы делания святыми отцами Иисусовой молитвы, святитель Игнатий производит определенную классификацию этих способов по различным критериям. Наиболее достойным он считает способ, предложенный святым Иоанном Лествичником, главное преимущество которого заключается в его безопасности, ясности и определенности.

Способы, предложенные российскими подвижниками священноиноком Дорофеем и старцем Серафимом, во многом

²²⁸ Игнатий Брянчанинов, епископ. О молитве Иисусовой // Аскетические опыты. Т. 1. С. 193.

тождественны способам автора «Лествицы», но изложены, по мнению святителя, в менее доступной и ясной форме.

Описание молитвенного делания преподобным Нилом Сорским святитель Игнатий Брянчанинов считает приемлемым для иноков уже не новоначальных в умном делании, способных к безмолвию. Особое внимание преподобный, по замечанию святителя Игнатия, обращает на правильное дыхание: «Опыт скоро научит, что удерживание дыхания, то есть нечастое и негрубое производство дыхания, очень способствует к приведению себя в состояние тишины и к собранию ума от скитания»²²⁹.

Свои достоинства и свои сложности имеют и способы, предлагаемые другими отцами, к трудам которых обращается святитель Игнатий: преподобные Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Григорий Палама. Однако даже четкое следование этим пособиям, по мнению святителя Игнатия, не является гарантией успеха в молитвенной практике, ибо уповать здесь, как и везде в жизни человеческой, следует на милость Божию. Это главное правило любого человеческого действия, а тем более действия молитвенного, напрямую и непосредственно обращенного к Богу, которое, согласно рассуждениям святителя Игнатия, способно дать свидетельства и телесного воскресения для вечной жизни: «Если тело способно к ощущениям духовным, если оно может вместе с душой участвовать в утешении благодатном, если оно отселе может соделаться причастником благодати, то как же ему не воскреснуть для жизни вечной, по учению Писания?»²³⁰.

Обращаясь к оценке жизни и творчества святителя Игнатия Брянчанинова,protoиерей Г. Флоровский называет

²²⁹ Игнатьий Брянчанинов, епископ. Слово о молитве Иисусовой // Аскетические опыты. Т. 2. С. 280.

²³⁰ Игнатьий Брянчанинов, епископ. Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы // Там же. Т. 1. С. 227.

его очень строгим ревнителем аскетической традиции, а его «Аскетические опыты» считает написанными «с большим вдохновением и очень выразительно»²³¹.

Глава 13. УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Святитель Феофан Затворник, в миру Георгий Васильевич Говоров, родился 10 января 1815 года в селе Чернавске Елецкого района Орловской губернии в семье священника. Кроме него в семье было шестеро детей, воспитанием которых в основном занималась мать будущего святителя, также происходившая из семьи священника. После окончания Ливенского духовного училища как один из лучших его учеников в 1829 году Георгий был переведен в Орловскую духовную семинарию. В 1837 году он направляется на учебу в Киевскую Духовную Академию. Здесь формируется интерес будущего архипастыря к богословию, философии, психологии и риторике.

15 февраля 1841 году он принял монашеский постриг с именем Феофан («Богом явленный») в честь преподобного Феофана Исповедника. Стоит заметить, что вместе с Феофаном постригся в монашество его сокурсник по академии Макарий (Булгаков), впоследствии митрополит Московский. После окончания академии недолго отец Феофан работал в качестве ректора Киево-Софийского духовного училища. Уже в 1842 году он был переведен в Новгородскую духовную семинарию на должность инспектора и преподавателя логики и психологии, а в 1844-м – в Санкт-Петербургскую Духовную Академию на должность преподавателя.

С 1847 по 1853 год иеромонах Феофан служил в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, главной целью которой было

²³¹ Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. С. 386.

представительство Русской Православной Церкви на христианском Востоке. Пребывание в Русской Миссии в Палестине дало возможность отцу Феофану побывать во многих святых местах Ближнего Востока, посетить Святую гору Афон. За свои труды в Миссии иеромонах Феофан был возведен в сан архимандрита и в 1854–1855 годах вновь преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии. В сане архимандрита он продолжал служить сначала в должности ректора Олонецкой духовной семинарии (1855–1856), затем в должности настоятеля посольской церкви в Константинополе (1856–1857) и, наконец, в должности ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии (1857–1859).

В 1859 году архимандрит Феофан становится епископом Тамбовским, а в 1863-м – Владимирским. Однако постепенно в нем вызревает мысль о совершенном оставлении мира. Вдохновляясь примером своего любимого подвижника святителя Тихона Задонского, в марте 1866 года епископ Феофан подает в Святейший Синод прошение об увольнении с правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской губернии. Прошение было удовлетворено.

Путь к полному затвору в Выше оказался не скорым. Вначале преосвященный Феофан выполнял все обязанности настоятеля монастыря, принимая посетителей, постепенно увеличивая сроки полного уединения. Лишь получив подтверждение в позитивности первых опытов по уединению, после пасхальных дней 1872 года, епископ Феофан решился на полный затвор. Ревностное стремление к полной концентрации на служении Богу, богатый опыт молитвенной и духовной практики, научные познания в различных областях светской человеческой деятельности (святитель владел несколькими иностранными языками, кроме того, по свидетельству очевидцев, у него была собрана одна из самых больших в то время частных библиотек в России) позволяли ему с большой пользой проводить время в затворе. Именно в период подвига полного уединения святителем Феофаном созданы

большинство его литературных и богословских работ, в которых он щедро делится плодами своей мудрости.

Скончался святитель Феофан 6 января 1894 года, в день Крещения Господня, несколько дней не дожив до своего 79-летия, похоронен в Казанском соборе Вышенской пустыни. В 1988 году на Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, святитель Феофан Затворник был причислен к лику святых. В Деянии Собора сказано: «... изволился Духу Святому и нам причислить к лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания... <...> Епископа Феофана Затворника... двадцать восемь лет проведшего в Вышенской пустыни после 25-летнего усердного и плодотворного служения Церкви Божией на различных поприщах. Епископ Феофан через обширную переписку содействовал духовному возрождению современного ему общества. В своих нравоучительных и истолковательных сочинениях он проявил себя как экзегет и богослов. Глубокое богословское понимание христианского учения, а также опытное его исполнение и, как следствие сего, высота и святость жизни святителя позволяют смотреть на его писания как на развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвещенности»²³².

На надгробии почившего русского святого на белом мраморе изображены три его книги: «Добротолюбие», «Толкование апостольских посланий» и «Начертание христианского нравоучения». Неслучайно один из авторитетных современных исследователей жизненного и творческого пути святителя Феофана Затворника архимандрит Георгий (Тертышников) выделяет три больших раздела, к которым можно отнести многочисленные сочинения русского святителя, называя их

²³² Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви, посвященного юбилею 1000-летия Крещения Руси, проходившего в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре 6–9 июня 1988 года, о канонизации святых // Канонизация святых. М., [1988]. С. 166, 169.

нравоучительным, экзегетическим и переводным²³³. Святитель Феофан сделал русский перевод сборника святоотеческих книг «Добротолюбие». Причем его вариант отличался как от греческой «Филокалии», так и от ее славянского перевода старца Паисия Величковского, который был ориентирован на греческий образец. Остановимся на некоторых основных идеях богатого творческого наследия святителя Феофана.

13.1. Учение о нравственности

Находя описание христианской жизни человека недостаточно полным и последовательным, а потому не только не раскрывающим всю глубину и спасительность таковой, но и вносящим в нее элементы противоречивости, святитель Феофан прилагает колоссальные усилия по систематизации всего богатства нравственного богословствования православной Церкви. Результатом его труда становится книга «Начертание христианского нравоучения».

Уже во Введении епископ Феофан открывает свою главную цель: представить нравоучение как вероучение, так как только в таком качестве и то, и другое оправдано и понятно. Не следует как вдаваться в естественные подробности человеческой жизни, так и предаваться по этому поводу отвлеченным рассуждениям. И то и другое должно взаимодополнять друг друга: человеческое естество служит отправной точкой для воздействия на него христианства.

Выстраивая систему христианской нравственности, святитель Феофан начинает с тех оснований, которые должны приниматься в качестве ее аксиом. К таковым относятся безоговорочное принятие греховности падшей человеческой природы и ее искупление через Боговоплощение и смерть Богочеловека, связь с Церковью как структурой нового человечества

²³³ Георгий (Тертышников), архимандрит. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 183.

и непрестанное общение с Богом. Обобщенно и взаимосвязанно указанные аксиомы получают в системе святителя Феофана следующую формулу: «Итак, теперь начало и характер нравственной жизни человека – пожертвование свободы Богу в чувстве зависимости от Него, совершающее обетом в крещении (или покаянии), вследствие перемены воли от покаянного сокрушения о своем развращении»²³⁴.

Собственно говоря, в христианской нравственной аксиоматике Феофан Затворник выделяет три опорных момента, вокруг которых и выстраивает свои рассуждения и обоснования: Иисус Христос, внутренний мир человека и связь между ними – благодать. Принимая безусловность истинного спасения через Иисуса Христа, человек выбирает правильный ориентир для настраивания своего внутреннего мира, что, в свою очередь, способствует получению им Божией благодати. Три зла, которым отпадший человек стал подвластен, а именно проклятие Бога, повреждение себя самого и подчинение власти дьявола, подчеркивает Феофан Затворник, могут быть устранены только через Иисуса Христа. Приобщение к этой Истине со стороны человека происходит в Таинстве Крещения. Крещение, в свою очередь, должно предваряться внутренними изменениями в природе человека, которые святитель Феофан запечатлевает двумя состояниями – покаяния и веры. Причем ступени веры русский святой описывает так: сначала познание предмета веры, затем следует «сердечное убеждение в истине Евангелия» и, наконец, вершиной совершенства веры он называет «живейшее личное убеждение» в том, что «Господь как всех, так и меня спас»²³⁵.

С падением человек потерял и совершенство своей свободы, так как свобода – это не пустота, и если она не заполнена силой Божественной, значит, она во власти дьявола. Поэтому главную точку опоры для нравственной жизни человека

²³⁴ Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. М., 2002. С. 88.

²³⁵ Там же. С. 79.

святитель Феофан находит в чувстве зависимости от Бога, в жертвовании своей свободы Богу.

Переходя от основоположений к характерным чертам нравственной христианской жизни, святитель Феофан Затворник также стремится выдержать строгую логическую последовательность в своих рассуждениях, для чего выделяет следующие положения, рассмотрение которых считает необходимым: условия нравственных деяний, их производство, правила для определения нравственного достоинства деяний и виды нравственности.

К условиям нравственных и христианских деяний епископ Феофан относит самосознание и свободную деятельность. Самосознание христианина в отличие от не-христианина опирается на убеждение в том, что он – раб Божий, а посему и свободную деятельность он понимает как соответствие Божией воле. Исходя из этих условий, любое нравственное действие христианина, согласно Феофану Затворнику, должно включать в себя следующие моменты: «а) сознание в нем воли Божией; б) склонение на него своей воли и сердца; в) молитва о помощи к совершению его и г) невидение его и других своих добрых дел»²³⁶.

Средством восприятия воли Божией в своих делах у человека выступает совесть. Невидение своих добрых дел свидетельствует о том, что христианин истинно предан Богу и Его воле и ничего себе не приписывает. «Таким образом... – делает предварительное заключение святитель Феофан, – всякое дело христианское от Бога идет и к Богу возвращается»²³⁷.

Нравственное достоинство деяний святитель Феофан предлагает определять согласно предмету, цели и обстоятельств этих деяний. Только когда все три стороны действий достойны считаться нравственными, то есть лишь когда у них и «предмет хороший, и цель истинная, и обстоятельства

²³⁶ Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. С. 103.

²³⁷ Там же. С. 119.

законные»²³⁸, действия могут считаться добрыми, но и эта истина, по святителю Феофану, дана человеку для внутренней оценки своих деяний, а не для суждения в отношении поступков других.

Епископ Феофан Затворник выделяет два вида нравственности: положительную, именуемую добродетелью, и отрицательную, имеющую название порока или греха. Причем, обращаясь к анализу добродетели, он опять же концентрирует свое исследовательское внимание не на перечислении самих добродетелей и их характеристиках, но на различных состояниях человеческого естества, захваченного добродетельным порывом. Здесь он разбирает такие состояния, как настроение духа, расположения воли и сердца и непосредственно добре дело.

В отношении настроения духа добродеющего святитель Феофан добродетель определяет следующим образом: «... ревность и сила пребывать в порядке христиански нравственной жизни, или просто ревность о христианской жизни»²³⁹.

Корень и суть добрых расположений, которые не являются самими действиями, однако обусловливают их, святитель помещает в сердце. Только сердечное отношение к вещи свидетельствует об истинном, а не лицемерном к ней отношении.

Для характеристики добродетели как добром деле Феофан Затворник обращается к тексту «Православного исповедания», где добрые дела определяются через исполнение Божиих заповедей, исполняемых человеком добровольно и охотно с Божией помощью и при содействии собственного разума и воли.

Опираясь на указания Библии и святых отцов, святитель выделяет три степени возрастаия духовного: обращение, очищение и освящение, которые в соответствии с тремя возрастами – младенчеством, юношеством и мужественным – по-

²³⁸ Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. С. 155.

²³⁹ Там же. С. 166.

лучают такие обозначения, как новоначальные, успевающие и совершенные. Причем жесткой и однозначной увязки возраста человека и степени возрастания его духовности – нет.

Грех, так же как и добродетель, Феофан Затворник рассматривает в трех видах проявления: как дело, как страсть и как состояние и настроение души. Он определяет грех как «самовольное уклонение от Бога и святого Его закона в угодность себе»²⁴⁰ и различает грехи внутренние и внешние, тяжкие и легкие, смертные и несмертные.

Анализируя происхождение страстей, русский святитель указывает на корень всех страстей в человеке – его самолюбие, которое уже порождает свои главнейшие ответвления: гордость, лихомание, сластолюбие, блуд, чревонеистовство, зависть, леность и злопамятование.

Определяя возрастную склонность к тем или иным греховым состояниям, святитель Феофан считает, что в младенческом возрасте образуются ослепление, нерадение и нечувствие, юношеский возраст более склонен к зарождению робости, неверия и разврата, мужеский – нераскаянности, ожесточения и отчаяния. Присовокупляя к перечисленным состояниям рабства, самопрельщения и лицемерия, он выходит на 12 состояний, соврашающих человека с истинного пути спасения.

В третьем разделе первой части своей книги, вслед за основами христианской жизни и ее характерными чертами, святитель Феофан предлагает сравнить результаты жизни в Боге и без Него.

Для этого он вначале обращается к анализу общего устройства человеческой природы и выделяет здесь традиционные три части: дух, душу и тело, в которых сконцентрированы три исходные начала всех человеческих действий соответственно: познающее, желающее и чувствующее.

²⁴⁰ Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. С. 203.

Несмотря на то, что набор частей человеческого существа у христианина и нехристианина один и тот же, их соотношение существенно различается в зависимости от того, устремлен ли человек к Богу или от Него. У христианина соотношение частей выстраивается: дух – душа – тело, у нехристианина оно будет выглядеть прямо наоборот: тело – душа – дух.

Кроме трехчастного состава человеческое существо наделено (и здесь святитель Феофан также придерживается традиционного подхода) и тремя силами: познавательными, желательными или волевыми и чувственными, действующими и в духе, и в душе, и в теле человека.

Святитель Феофан подробно разбирает действие основных сил на различных ступенях и в различных частях человеческого существа. Среди познавательных сил он выделяет силы на низшей ступени – наблюдение с воображением и памятью, на средней – рассудок и на высшей – разум. Предметом познания разума святитель считает «верховное Существо – Бог, с бесконечными Своими совершенствами, и Божественный вечный порядок вещей, отражающийся как в нравственно-религиозном устройстве мира духовного, так и в сотворении и промышлении или в устройстве тварей и ходе происшествий и явлений природы и человечества»²⁴¹.

У людей верующих рассудок – как способность познавать мир тварный, видимый, конечный – подчинен разуму, у неверующих, напротив, рассудок самодовлеет, что приводит к появлению самых разных гносеологических соблазнов и тупиков. В частности, святитель Феофан ведет речь о рационализме, материализме, фатализме и натурализме как неизбежных спутниках научных рассудочных концепций, отрицающих существование и главенство духовного мира. И идеалистическая философия, не просвещенная Откровением и благодатью, останется, по мысли святителя, простой неистинной мечтательностью.

²⁴¹ Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. С. 292.

Среди ступеней волевых или деятельных сил святитель Феофан выделяет совесть в качестве высшей ступени, за ней следует собственно воля и ниже всех располагается способность низших пожеланий. По аналогии с иерархией познавательных способностей и здесь совесть предназначена для того, чтобы передавать человеку волю Бога, воля – для устроения дел человеческих, и опять же соответственно тому, в каком отношении человек стоит к Богу, в нем главенствующее положение приобретает либо совесть, либо греховная воля. Если у нехристианина воля направлена на эгоистическое самоутверждение, то главным достоинством воли христианина становится самоутвержение и всепоглощающая любовь к Богу.

Главным органом сил чувствующих является сердце, которому в христианстве придается особое значение в деле устремленности человека к Богу. Подчеркивая данное обстоятельство, святитель замечает: «В сердце отражаются своей деятельностью все силы существа человеческого на всех их степенях»²⁴².

Святитель Феофан завершает первую часть своей книги анализом отношения к телу. Значение тела в человеческом существе велико и заключено в том, что оно «есть ближайшее орудие души и единственный способ обнаружения ее во вне в настоящем мире»²⁴³. По отношению к своему телу, согласно святителю, легче всего определить: христианин человек или нехристианин. Святитель Феофан советует христианину следующим образом поступать со своим телом: «Так налагаются узы на органы чувств – через уединение, чтобы утвердить и сохранить внимание и самособранность, в коей сила духа;

на движение – через регулярный труд и послушание, чтобы восстановить в духе свободу;

на органы слова – молчанием, чтобы воскресить внутреннее слово, или возношение ума к Богу, в молитве;

²⁴² Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. С. 431.

²⁴³ Там же. С. 449.

на органы питания – постом, неспанием, долулеганием, чтобы сохранить живость в духе;

на органы половые – целомудрием и безбрачием, чтобы водворить в себе бесстрастие»²⁴⁴.

Вторая часть работы святителя Феофана посвящена изображению христианской жизни в действии и содержит два отдела, первый из которых рассказывает о заповедях и правилах христианина как таковых, а второй – об их приложении к конкретным жизненным ситуациям.

Начало и корень всех заповедей святитель находит в словах Господа: *Аз есмъ Господъ Богъ твой; да не будут тебе бози ини, разве Мене* (Исх. 20, 2, 3), следование которым налагает на нас две обязанности – знание Бога, выражющееся в вере, и почитание Его или же благочестие: «Верою и благочестием обнимаются все обязательные для нас расположения и дела в отношении к Богу»²⁴⁵.

Особое значение для жизни в вере и благочестии имеет молитва, которая, по словам святителя Феофана, «есть возношение ума и сердца нашего к Богу»²⁴⁶. Святитель выделяет три степени молитвы, начинающейся с преимущественно внешних действий – поклонов, чтений, бдений и прочего, и заканчивающейся молитвой внутренней, совершающейся без слов и поклонов. Кто достигает этой степени, уже спасается, ибо молитва, подчеркивает он, «есть все: вера, благочестие, спасение»²⁴⁷.

Кроме обязанности быть христианином на человека в его жизни налагаются и другие обязанности, которые святитель Феофан рассмотрел во втором отделе второй части своей работы. Обобщенно он определяет их как обязанности христианина в семье, в Церкви и в обществе.

²⁴⁴ Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. С. 452.

²⁴⁵ Там же. С. 459.

²⁴⁶ Там же. С. 558.

²⁴⁷ Там же. С. 565–566.

Обращаясь к семейным отношениям, святитель указывает на необходимость построения их на одной главной основе – любви, которая должна воцариться между всеми участниками этих отношений: мужем, женой, детьми, родственниками, слугами. Кроме того, должна поддерживаться и строгая иерархия: муж – глава семейства, не наоборот.

В церковных отношениях святитель Феофан выделяет таких субъектов, как пастыри, пасомые, клир как помощники пастыря и монашествующие, составившие особый союз для совершенствования в христианском житии. Небесную и церковную иерархию он распространяет и на общественные отношения. Их главные субъекты – государь и общество – должны относиться друг к другу как голова к телу.

13.2. Путь ко спасению

В книге «Путь ко спасению», имеющей подзаголовок «Краткий очерк аскетики», епископ Феофан продолжает начатое в «Начертании христианского нравоучения» исследование устройства христианской жизни, ведущей к преображению человека естественного в христианина.

В Введении он сам признает, что хотя в «Начертании ...» уже указаны последняя цель человека – общение с Богом и путь к ней – вера с исполнением заповедей при помощи благодати Божией, в ней все же сказано о спасении человека далеко не все. Поэтому святитель Феофан и предпринимает новое исследование, посвященное, собственно, тем же вопросам христианской жизни. Согласно ему, эта жизнь имеет три степени: 1) обращение к Богу, 2) очищение или самоисправление и 3) освящение. «На первой – человек обращается от тьмы к свету, от области сатанины к Богу; на второй – очищает храмину сердца своего от всех нечистот, чтобы принять грядущего к нему Христа Господа; на третьей Господь приходит, вселяется в сердце и вечеряет с ним. Это состояние блаженного Богообщения – цель всех трудов и подвигов!

Изобразить все сие и определить правила, – подчеркивает святитель Феофан, – и будет значить – указать путь ко спасению»²⁴⁸ (курсив святителя Феофана. – В. Б.).

Соответственно этим ступеням он делит материал своего исследования на три части, первая из которых должна освятить начало христианской жизни через Таинство Крещения, вторая – раскрыть необходимость через таинство покаяния пробуждения от греха, третья – показать, как следует укреплять и совершенствовать христианскую жизнь.

Жизнь христианская не есть жизнь естественная, она, таким образом, не от нас только зависит, мы можем к ней приготовляться, но сама эта жизнь – дар Духа Святого, благодать Господня. Каким же образом, задается вопросом святитель Феофан Затворник, мы способны стяжать благодать? И сам же на него отвечает: способ один – Таинства. Для начала христианской жизни важны два из них – Крещения и Покаяния.

Крещение совершается обычно в младенчестве, поэтому следование младенца по христианскому пути ставится в зависимость от его воспитания. Основными препятствиями, которые необходимо, по мнению святителя, преодолевать на пути христианского воспитания, являются «своевумие (или пытливость) в уме, своеvolие – в воле, самоуслаждение – в чувстве»²⁴⁹. Из телесных потребностей главными, без сомнения, являются питание и движение. Поэтому, укрепляя здоровье ребенка, следует делать все необходимое, чтобы уберечь его от увлечения сластолюбием и неумеренностью в пище, для чего епископ Феофан советует родителям не идти на поводу у желаний младенца и не кормить его только потому, что он плачет и просит есть; для развития двигательной активности ребенка святитель Феофан рекомендует придерживаться мерности, предписания и надзора: «Пусть, – пишет он, – дитя

²⁴⁸ Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 1996. С. 7.

²⁴⁹ Там же. С. 32.

резвится, но в то время, в том месте и тем родом, как ему приказано»²⁵⁰.

Как видим, советы и рекомендации святителя разительно отличаются от современных методов воспитания, особенно распространенных в развитых европейских странах, когда ребенку позволяют делать все, что он захочет, якобы чтобы не травмировать его психику и не подавлять его волю.

Духовные потребности, по убеждению епископа Феофана, укрепляют христианские чувства, если они рождены из страха Божия, совести и молитвы.

Сложным для христианской жизни периодом, когда появляется особенно много соблазнов, святитель считает юношеский возраст. В этом возрасте чрезвычайно сильны жажда впечатлений и склонность к общению, что в совокупности с тем настроением, которое отдает приоритет знанию рассудочному или эгоутвердительному и светскому, внешнему, а не внутреннему, предполагает необходимость серьезных усилий для держания христианского пути.

Епископ Феофан ставит перед семьей и обществом три задачи, выполнение которых считает в данном случае условием, способным противостоять юношеским соблазнам: «Нужно, – подчеркивает святитель, – 1) хорошо понять и усвоить начала истинного христианского воспитания и действовать по ним, прежде всего, дома. Домашнее воспитание есть корень и основание всему последующему. <...> 2) Вслед за тем, перестроить по новым, истинным началам школьное воспитание, внести в него христианские элементы, неисправное исправить...

Нужнее всего 3) воспитывать воспитателей под руководством таких лиц, кои знают истинное воспитание не по теории, а по опыту... Воспитание из всех святых дел самое святое»²⁵¹.

²⁵⁰ Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. С. 35.

²⁵¹ Там же. С. 71–72.

Если после крещения человек не встал на путь истинно христианской жизни, то, свидетельствует епископ Феофан, единственным источником, направляющим его туда, становится покаяние. Греховного человека он сравнивает со спящим человеком, поэтому в обращении его на путь христианина выделяет три момента: «1) возбуждение от греховного сна; 2) восход до решимости оставить грех и посвятить себя Богоугождению; 3) облечение силою свыше на дело сие в таинствах покаяния и причащения»²⁵².

Святитель Феофан указывает на те сложности, которые вынужден преодолевать человек, сопротивляющийся греху, так как тот предпочитает играть на разного рода людских слабостях, самыми труднопреодолимыми из которых он называет самообольщение, нечувствие и беспечность. Поэтому даже тогда, когда человека посещает благодать Божия, тот не всегда способен отличить ее воздействие от своих естественных состояний:

«1) При благодатном состоянии человек находится в некотором томительном, скорбном состоянии недовольства собою и своим положением: однако ж это не то, что скука. <...>

2) При благодатном возбуждении есть кружение духа, пробуждение тревог совести; однако ж это совсем не то, что обыкновенное досадование на себя за промахи в нашем быту, более или менее значительные. <...>

3) При возбуждении благодатном дается сердцу ощутить иную некую лучшую, совершеннейшую, отраднейшую жизнь; однако ж это совсем не то, что бывает у тех, кои чувствуют пробуждение светлых порывов и благороднейших стремлений...»²⁵³.

Милость Божию, действие Святого Духа, по мнению святителя Феофана Затворника, следует беречь и продлевать, а лучшими средствами для этого он считает уединение, молит-

²⁵² Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. С. 88.

²⁵³ Там же. С. 145–147.

ву и размышление. Требуется огромная работа человека над собой, прежде чем ему удастся отвернуться от греха. Причем работа эта должна проходить не в рамках так называемой гуманности, не на основании гуманистических ценностей, опора которых, по словам святителя, – саможаление, человекоугодие и земность. Совсем наоборот, «все надо трудиться над собою, пока вместо саможаления не возродится безжалостность к себе и непощадение, не восчувствуется жажда страданий, желание умучить себя, истомить и тело свое, и душу; пока вместо человекоугодия не образуется, с одной стороны, отвращение от всех недобрых обычаев и связей, некоторое враждебное, с раздражением, противление им, а с другой – обречение себя на все неправды и все поношения людские; пока вместо вкуса только в одном вещественном, чувственном, видимом, придет безвкусие к ним и омерзение и зачнется искашение и жаждание одного духовного, чистого, Божественного; пока, вместо земности, ограничения жизни и счаствия только землею, не исполнит сердца чувство странничества на земле, с единственным стремлением к отечеству небесному»²⁵⁴.

И все же главной силой в отвращении человека от греха при всем к тому стремлении человека, утверждает святитель Феофан, является милость Божия, и потому главным показателем правильности пути христианина и его совершенства должно быть «совершенное отречение от всего и предание себя Господу»²⁵⁵.

Подводя итог первых двух частей и заключая описание христианской жизни, в третьей части своей книги святитель говорит о трех видах Богообщения: «одно – мысленное, бывающее в период обращения, а другие два – действительные, но одно из них – сокрытое, невидимое для других и незнаемое самим, другое же – и для себя, и для других явное»²⁵⁶.

²⁵⁴ Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. С. 165–166.

²⁵⁵ Там же. С. 195.

²⁵⁶ Там же. С. 199.

Главным противником в стяжании благодати, по убеждению епископа Феофана, является сам человек, и именно борьбу с человеческим, слишком человеческим он называет подвигничеством или подвигом. Все правила этой борьбы, по его мнению, фокусируются на следующем: «храни внутренний дух жизни, усердие и ревность, ходи в деланиях или упражнениях, с одной стороны, способствующих к оживлению уморенных сил, а с другой – умерщвляющих или заглушающих страсти. Следовательно, все сюда относящееся должно заключить в сих трех пунктах:

- 1) правилах хранения внутреннего духа ревности;
- 2) правилах упражнения сил в добре, или самопринуждении и
- 3) правилах брани со страстью, или упражнения в самопротивлении»²⁵⁷.

Главной целью борения с собой епископ Феофан объявляет власть над собой, достижимую через самособрание. Такое состояние – самособраннысти – он называет состоянием внутрь-пребывания. Центром собрания всех сил человека – духовных, душевных, телесных – является сердце: «Собрание ума в сердце есть *внимание*, собрание воли – *бодрость*, собрание чувства – *трезвение*. Внимание, бодрость, трезвение – три внутренних делания, коими совершается самособрание и действует внутрь-пребывание»²⁵⁸.

Комментируя слова Господа *Царство Божие внутрь вас есть* (Лк. 17, 21), епископ Феофан акцентирует внимание на том, что «внутрь-пребывание есть, в истинном своем виде, условие истинного господства человека над собою, следовательно, истинной свободности и разумности, а потому и истинно духовной жизни»²⁵⁹.

Основными упражнениями для утверждения в добре душевных и телесных сил человека, следуя указаниям святых от-

²⁵⁷ Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. С. 229–230.

²⁵⁸ Там же. С. 233.

²⁵⁹ Там же. С. 234.

цов, епископ Феофан называет пост, труд, бдение, уединение, удаление от мира, хранение чувств, чтение Писания и святых отцов, хождение в Церковь, частую исповедь и причащение, обеты и другие дела благочестия и доброделания²⁶⁰. Но опять, в который уже раз, он подчеркивает, что совершать подвиг самособрания – не конечная цель человека, но есть лишь средство стяжания благодати, которая опять же не самим человеком приобретается. Поэтому святитель советует поступать следующим образом: «Вступая в подвиг, не на нем останавливай внимание и сердце, но минуй его, как нечто стороннее, – разверзай себя для благодати, как готовый сосуд, полным себя Богу преданием»²⁶¹.

Особо епископ Феофан останавливается на молитве как всеобъемлющей обязанности христианина и вседейственном средстве богообщения. Он выделяет три степени молитвы: к первой степени он относит молитву телесную, по-другому называя ее деятельной, ко второй – молитву внимательную и, наконец, третья степень молитвы – есть молитва чувства, когда «от внимания согревается сердце, и что там в мысли, то здесь становится чувством»²⁶².

Главной целью всех человеческих усилий, которые являются преддверием богообщения, остается Боговсение в нас, условием к чему епископ Феофан полагает отречение от своей свободы, которая без Божественного присутствия превращается в своеование. Последним же свидетельством того, что монах вошел в состояние богообщения, согласно святителю, становится исихия, безмолвие как высший дар христианской жизни. Дар, который не от мира сего, требует от монаха усилий по его удержанию, что возможно, по убеждению святителя Феофана, лишь в полном уединении и безмолвии.

Кроме больших произведений, важные темы христианской жизни, воспитания, стремления к богообщению и стяжанию

²⁶⁰ Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. С. 255.

²⁶¹ Там же. С. 263.

²⁶² Там же. С. 277.

благодати епископ Феофан рассматривал и в кратких размышлениях, которые затем публиковались в виде статей преимущественно в журнале «Домашняя беседа»²⁶³. Думается, что журнал именно с таким названием был выбран неслучайно, так как опубликованные в нем духовно-созерцательные размышления как нельзя лучше соответствуют форме беседы с близкими людьми.

Во многих своих размышлениях святитель касается темы терпения, ибо терпение есть залог верности избранного пути христианина и, по словам святителя, основа «труженическому во спасение житию»²⁶⁴. Терпение необходимо и для того, чтобы в сердце христианина поселилась любовь.

Епископ Феофан не соглашается с теми, кто спешит определить сущность христианства в любви, ибо к христианской любви лежит долгий и непростой путь: «Приходит страх Божий и рождает покаяние, покаяние приводит к трудам доброделания, из них уже возрождается любовь»²⁶⁵. Причем страх Божий, согласно святителю, следует отличать от страха обычного. Святитель для описания характера действия страха Божия на человека подбирает емкую и точную метафору, насколько вообще метафора может быть точной. В страхе Божием, отмечает он, «нет ничего болезненного; оно есть благоговейное, трезвенное, отрезвляющее и освежающее чувство, точно утренний ветерок: не отнимает теплоты и дает ей настоящую температуру»²⁶⁶.

Большое количество размышлений епископ Феофан посвящает теме веры. Так, противополагая веру знаниям, он предлагает для этого антропологическое основание: знание ограничено рамками естественного, земного естества человека, вера

²⁶³ Краткие заметки святителя Феофана Затворника, печатавшиеся в журнале «Домашняя беседа» с 1869 по 1877 г., опубликованы отдельным изданием: Феофан Затворник, святитель. Созерцание и размышление. М., 2003.

²⁶⁴ Феофан Затворник, святитель. Сижу и думаю // Созерцание и размышление. С. 7.

²⁶⁵ Феофан Затворник, святитель. В чем сущность христианства? // Там же. С. 47.

²⁶⁶ Феофан Затворник, святитель. Страх Божий // Там же. С. 263.

– призыв выйти за эти рамки, зов и nobытия, вечный спутник знания – страх незнания, который растет гораздо интенсивнее, чем само знание, вера же всегда сопровождается надеждой²⁶⁷.

В самой вере святитель выделяет три степени: ведение или знание содержания веры, приятие спасительных истин веры сердцем и, наконец, жизнь по вере: «Таким образом, полное правило веры нашей начинается знанием, проходит через чувство и завершается жизнию, овладевая чрез это всеми силами существа нашего и укореняясь в основах его»²⁶⁸.

Кроме правила веры, содержащего три степени, святитель Феофан Затворник выделяет и три ступени чувства веры, в основе которого «чувство Божества; далее идет естественное боговедение, затем – Божественное Откровение, которое одною стороною довершает только естественное ведение, а другою, существеннейшою, придает нечто новое, отчего все принимает настоящий вид»²⁶⁹.

Истинную веру епископ Феофан советует отличать от неистинной как при помощи богословия, так и, пуще того, при помощи самой веры, той внутренней силы, которая присуща только истинной вере²⁷⁰. Эту внутреннюю силу вере придает присутствие в ней Святого Духа. Именно благодать Святого Духа, подготовляемая Таинствами и живою верою, отличает христианина от иноверца, Новый Завет от Ветхого. Однако как благодать сия нисходит на человека, по словам святителя, нам знать не дано: «Господь закрыл великим секретом зарождение и сеяние жизни от Духа. Так воле Его угодно, а воля Его свята, праведна и блага»²⁷¹.

²⁶⁷ См.: Феофан Затворник, святитель. Вера и знание // Созерцание и размышление. С. 71–73.

²⁶⁸ Феофан Затворник, святитель. Правило веры // Там же. С. 182.

²⁶⁹ Феофан Затворник, святитель. Чувство веры // Там же. С. 79.

²⁷⁰ См.: Феофан Затворник, святитель. Путь к познанию истинной веры // Там же. С. 270–279.

²⁷¹ Феофан Затворник, святитель. Различие Ветхого и Нового Завета // Там же. С. 536.

«Верным и типическим продолжателем отеческой традиции в аскетике и в богословии»²⁷² назвал святителя Феофана протоиерей Г. Флоровский. С ним согласен и С. М. Зарин, отметивший, «что мировоззрение епископа Феофана представляет собою вполне точное, иногда до адекватности, отражение существенных основных положений святоотеческого аскетического учения»²⁷³.

Сравнивая богословские позиции двух русских святителей – Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника, известный современный отечественный богослов митрополит Иларион (Алфеев) замечает: «Для Игнатия был характерен пессимизм во взгляде на современную ему церковную действительность, его книги полны предостережений против прелести, заблуждений, вредных влияний. У Феофана Затворника акцент делается, скорее, на положительных сторонах духовной жизни: в его писаниях больше здорового оптимизма, духовной трезвости. Между двумя святителями имела место полемика по вопросу о телесности души и Ангелов: Игнатий в “Слове о смерти” утверждал, что душа и Ангел имеют некую тонкую (“эфирную”) телесную оболочку, а Феофан настаивал на том, что “душа и Ангел – не тело, а дух”. Оба святителя занимались переводами с греческого языка, но их отношение к оригинальному тексту было различным: для Игнатия характерно стремление к максимально точному воспроизведению источников, тогда как Феофан подходит к ним с большой долей свободы, заимствуя необходимое и опуская то, что ему кажется ненужным или неполезным»²⁷⁴.

²⁷² Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. С. 387.

²⁷³ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 1. С. 6.

²⁷⁴ Иларион (Алфеев), архиепископ. Православие. М., 2009. Т. 1. С. 180.

Глава 14. ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

Великий пастырь земли русской святой праведный протоиерей Иоанн Кронштадтский (Иван Ильич Сергиев) родился 19 октября 1829 года в селе Сура Пинежского уезда Архангельской губернии в семье бедного псаломщика местной церкви. Дед, как и многие другие предки по линии отца, был священником.

Уже в годы своего ученичества будущий пастырь получил свидетельство силы Божией. В автобиографии он описал этот случай: «Грамота давалась мне тую... но будучи приучен отцом и матерью к молитве в скорби о неуспехах своего учения, я горячо молился Богу, и я помню, как вдруг спала точно пелена с моего ума»²⁷⁵. После этого юный Иван Сергиев стал успешно учиться и последовательно закончил приходское духовное училище в Архангельске (1838–1841), Архангельское уездное духовное училище (1841–1845), Архангельскую духовную семинарию (1845–1851), и, наконец, Санкт-Петербургскую Духовную Академию (1851–1855).

Его пример праведности, истинной любви и беззаветного пастырского служения обратил к христианству множество людей в России и за рубежом.

Главной особенностью великого подвижнического подвига отца Иоанна Кронштадтского было то, что он исполнил обеты целомудрия, нестяжания и послушания, не будучи монахом. В 1855 году, окончив Петербургскую духовную академию кандидатом богословия, он был назначен священником в Кронштадт, где женился на дочери местного протоиерея К. П. Несвицкого Елизавете Константиновне. Но и семейную жизнь отец Иоанн полностью подчинил цели пастырского служения, так что без натяжек и особой

²⁷⁵ Цит. по: Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях очевидцев : сб. / ред. Ю. М. Спасская. М., 1997. С. 351.

патетики можно утверждать, что дом его стал монастырем в миру.

10 декабря 1855 года он был рукоположен в диакона, а 12 декабря – в священника. Вот что отец Иоанн писал об обстановке в городе Кронштадте в то время: «Кронштадт переполнен неимущим людом. Подвалы и чердаки, наполненные бедняками, представляют явление, не поддающееся описанию, но в них ютятся дети, иногда круглые сироты. И в этих-то смрадных трущобах зачинается их первый детский нравственный рассвет, а порок во всей наготе и дикости является главным, если не единственным их воспитателем»²⁷⁶.

Прослужив всю свою жизнь в Андреевском соборе города Кронштадта, отец Иоанн стал известным далеко за пределами этого города. Его узнали и полюбили, а некоторые и возненавидели, как молитвенника, чудотворца, целителя, исповедника, пророка, за активную социальную деятельность: он был великим благотворителем, педагогом и воспитателем, организатором и попечителем богаделен, больниц, ночлежек. Наиболее известный «Дом трудолюбия» был открыт 12 декабря 1882 года. В нем отец Иоанн устроил рабочие мастерские, где в течение года работало 25 000 человек, женские мастерские, вечерние курсы ручного труда, школу на 300 детей, детский сад, сиротский приют, загородный дом для детей, бесплатное призрение для бедных женщин, народную столовую с небольшой платой и благотворительными обедами, бесплатную лечебницу, воскресную школу²⁷⁷.

Отмечая значение личного примера жизнедеятельности святого Иоанна Кронштадтского в деле укрепления православной веры, митрополит Вениамин (Федченков) пишет: «Иоанн Кронштадтский для своего поколения и поколения

²⁷⁶ Цит. по: Михаил (Семёнов), иеромонах. О. Иоанн Кронштадтский: (полная биография). СПб., 1903. С. 34.

²⁷⁷ Александр (Семёнов Тян-Шанский), епископ. Отец Иоанн Кронштадтский. Обнинск, 1995. (Репр. воспроизведение с изд.: Париж, 1990) С. 39–43.

народного явился личным свидетелем истины религии и религии нашей, русской, православной; он “доказал религию” воочию, тем, что он молился, и вот – исцеление наступало.

Это вторая, последующая часть его народного значения, чрезмерно превысила первую, собственно благодательную и целебную. Он стал вождем уверования, воскресителем веры; он поднял волну религиозности в народе»²⁷⁸.

10 декабря 1908 года отец Иоанн сам в последний раз отслужил Божественную литургию, а утром 20 декабря 1908-го мирно отошел ко Господу, заранее предсказав день своей кончины. Официальная канонизация его состоялась на Поместном Соборе в 1990 году, хотя многие еще при жизни считали Иоанна Кронштадтского святым.

Первое, что удивляет в эпистолярном наследии отца Иоанна, – это наличие самого этого наследия. Вызывает восхищение подвигнический подвиг этого русского святого, который, несмотря на многочисленные тяжелые заботы и хлопоты по оказанию всяческой помощи страждущим и нуждающимся (рабочий день которого, казалось бы, продолжался все 24 часа в сутки), все же находил время для размышлений и дневниковых записей, дошедших до нас в томах под названиями «Моя жизнь во Христе», «Христианская философия», «Путь к Богу», «Мысли о Церкви и православном богослужении» и др.

Каковы же основные идеи отца Иоанна, завещанные нам с целью направить нас на путь спасения?

Прежде всего, знаменательно название дневниковых записей отца Иоанна «Моя жизнь во Христе», которое, собственно, и раскрывает, во-первых, причину того, почему русский святой не написал крупных богословских произведений, а во-вторых – смысл и назначение человеческой жизни. Дневниковые записи российского пастыря – это не интеллектуальный труд на ту или иную заданную богословскую тему, это не ра-

²⁷⁸ Цит. по: Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского и всей России чудотворца. М., 2005. С. 254.

бота ума согласно привычной схемы: обозначение проблемы, аргументы и доказательства ее решения и последующие выводы, но это, действительно, сама жизнь отца. Иоанна во всей ее полноте и мудрой, спокойной простоте, которая не упрощает, но ведает; подавляющее большинство записей краткие, как вдох и выдох, как глоток чистой родниковой воды посреди знойной пустыни, который добавляет путнику сил и уверенности в том, что он успешно закончит свой путь.

14.1. Христоцентризм и аскетизм антропологии

Работы святого Иоанна Кронштадтского предлагают целостный взгляд на человека, его природу, сущность и назначение. Ведущую роль в деле устроения цельного человека, по его убеждению, играет сердце. Значительное место он отводит и опыту освоения человеком нравственных истин.

Сила убедительности слов отца Иоанна, как и в целом сила его многотрудной и разнообразной пастырской деятельности, – в силе веры, в абсолютном преодолении собственного эгоизма, как единственно возможного пути ко Христу и жизни во Христе: «Я – нравственное ничтожество: без Господа нет у меня истинно верной мысли и доброго чувства, и прямо доброго дела; без Него я не могу отгнать от себя помысла греховного, чувства страстного... Господь – совершение всего доброго, что я мыслю, чувствую, делаю»²⁷⁹.

Отсюда вытекает и цель жизни человека, которая, согласно святому Иоанну Кронштадтскому, не может иметь никаких других приоритетов, кроме Христа. Поэтому все устремления, все усилия – внешние и особенно внутренние – должны быть подчинены этой единственной цели. Каковы же конкретные шаги, которые необходимо предпринять человеку для движения к намеченной цели?

²⁷⁹ Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе : в 2 т. Б. м., 1991. (Репр. воспроизведение с изд.: СПб., 1893) Т. 2. С. 20.

Следует заметить, что у отца Иоанна мы находим достаточно развернутую антропологическую концепцию, опирающуюся целиком на тексты Священного Писания и Священного Предания, богословие святых отцов и учителей Церкви и подкрепленную своим духовным опытом.

Прежде всего, святой праведный Иоанн Кронштадтский учит о двойственности человеческого мира, в котором есть измерение временное, преходящее и измерение вечное, духовное. Он убежден, что «характер настоящего, временного жития – прелесть»²⁸⁰, поэтому человек должен стремится приобщиться к вечному духовному измерению, подчинить этому стремлению свои жизненные потребности. Налицо двойственное устроение человека, которое соответствует и двойственному характеру мирового устройства. Ввиду разности в онтологических характеристиках двух измерений мира, телесное и духовное начала человека должны иметь и различные средства для своего развития. «Как человек, – замечает отец Иоанн, – состоит из души и тела, то соответственно с этим и средства к поддержанию его жизни двоякие: телесные и духовные; к поддержанию телесной жизни служат: воздух, пища, питие, свет, теплота; к поддержанию духовной жизни – молитва (как воздух), чтение слова Божия, животворящие Тайны, благочестивые размышления»²⁸¹.

В отношении мира и человека русский пастырь предлагает аскетическую стратегию: отказ от видимых внешних удовольствий и ориентация на ценности духовные. Воспитание души, возрастание в духе требуют от человека и специфических усилий, специфических занятий. «Бегай от такого образа жизни, – наставляет отец Иоанн, – чтобы жить только животными побуждениями и желаниями, чтобы спать да есть, да одеваться, прогуливаться, потом опять пить, есть и гулять. Такой образ жизни убивает, наконец, совершенно духовную

²⁸⁰ Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 348.

²⁸¹ Там же. С. 145.

жизнь человека, делая его земным и земляным существом; между тем как христианин и на земле должен быть небесен. <...> Надо больше читать слово Божие, молиться дома и в храме, и на всяком месте, больше, разумеется, внутренно, чем наружно; размышлять о Боге, о творении, о назначении и предопределении человека, о Промысле, об искуплении, о неизреченной любви Божией к роду человеческому, о жизни и подвигах святых Божиих человеков, разными добродетелями угодивших Богу и проч., также поститься, испытывать свою совесть, каяться искренно и глубоко во грехах своих и проч.»²⁸².

Но и духовная жизнь человека сама по себе не лишена искуса и соблазнов. Святой Иоанн Кронштадтский пишет о двух родах духов, которые воздействуют на душу человека с абсолютно различной целью: «духе животворящем» и «духе мертвящем». Поэтому душе человеческой настоятельно необходима сила Духа Божия, иначе она погибнет: «Как дыхание необходимо для тела, и без дыхания человек не может жить, так без дыхания Духа Божия, душа не может жить истинною жизнью. Что воздух для тела, то Дух Божий для души»²⁸³.

Продолжая святоотеческую традицию, средоточием духовной жизни в человеке отец Иоанн считает сердце. Его состояние – показатель состояния и внутренней, духовной жизни человека в целом: «У нас есть верный барометр, который показывает возвышение или понижение нашей духовной жизни, это сердце. Его можно назвать и компасом, коим мы руководимся в плавании по морю этой жизни. Он показывает, куда мы идем ...»²⁸⁴.

Поэтому неслучайно русский пастырь настаивает на ведущей роли сердца по отношению к разуму. Разум должен быть орудием сердца, но не наоборот, потому что только сердцу

²⁸² Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 332–333.

²⁸³ Там же. С. 6.

²⁸⁴ Там же. С. 101.

открыт доступ к пониманию истинного блага для человека, разум же может действовать и во вред, и у него самого нет способности различения позитивного и негативного в развитии человека. «Помни, – наставляет отец Иоанн, – разум – служа сердца, которое есть жизнь наша; если он ведет сердце к истине, миру, к радости, к жизни – он исполняет свое назначение, он – истина; если к сомнению, к беспокойству, томлению, унынию, мраку – он уклоняется от своего назначения и непременно лжив»²⁸⁵.

Сердце, согласно святому Иоанну Кронштадтскому, – орган познания Божественной жизни, именно сердцем человек способен прозревать те истины, которые скрыты от любого другого познания, через сердце человек приобщается к жизни вечной. Но для этого само сердце должно быть очищено от всяческих греховных помыслов: «Христианам особенно потребно иметь чистое сердце, потому что сердечными очами нужно зреть Бога, якоже Он есть – с Его любовию к нам и со всеми Его совершенствами, красоту Ангелов, всю славу Владычицы… красоту душ святых Божиих… нужно зреть истины христианской веры… нужно зреть состояние душ своих»²⁸⁶.

Какова же особенность не умственного, но сердечного познания? Следует указать, прежде всего, на две отличительные характеристики – сердечное познание – это познание в любви и познание, если так можно выразиться, простоты познаваемого. Последнее обеспечивается за счет ведущей роли веры в этом познавательном процессе. В конечном счете, вера, управляя разумом, подавляет эгоизм и дает возможность проявиться в человеке Божественной силе любви и знания. Поэтому отец Иоанн советует любить и веровать сердцем, а не умом: «Люби без размышления: любовь проста. Любовь никогда не ошибется. Также без размышления веруй и уповай: ибо вера и упование также просты; или лучше: Бог, в Коего

²⁸⁵ Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе. Т. 2. С. 148.

²⁸⁶ Там же. Т. 1. С. 29.

веруем и на Коего уповаляем, есть простое Существо, так же как Он есть и простая любовь. Аминь»²⁸⁷.

Определяя главную задачу жизни человека в соединении его с Богом, святой Иоанн Кронштадтский называет и главное препятствие в выполнении этой задачи – грех: «Задача нашей жизни – соединиться с Богом, а грех совершенно препятствует этому; поэтому бегайте от греха как страшного врага, как убийцы души, потому что без Бога – смерть, не жизнь»²⁸⁸.

Отец Иоанн подчеркивает еще одну важную деталь в борьбе с грехом: мобилизуя на борьбу со своим главным врагом все свои силы, совершенствуясь в этой борьбе всю свою жизнь, человек должен понимать, что усилий его одного совсем недостаточно и необходима помощь Божия: «Будем учиться искусству из искусств – воевать с грехом, с самым лукавым и сильным врагом нашим. Но наперед говорю: никто не надейся на свою силу или разум, искусство или мужество, чтобы победить этого врага: нет, он сильнее всех нас. На силу Божию будем надеяться, на силу Христа Спасителя нашего...»²⁸⁹.

14.2. Экклезиоцентризм учения

Второй большой темой, объединяющей в себе множество различных проблем, в творчестве святого праведного Иоанна Кронштадтского стала тема Церкви. Можно смело утверждать приоритетность этой темы для всего учения русского пастыря. Никакого христоцентризма и аскетизма в антропологии, никакого пути ко Христу и во Христе нельзя и предположить без наличия Православной Церкви. Жизнь в Церкви – это необходимейшее условие жизни во Христе. Жизнь в Церкви есть соборное пребывание в Святом Духе, есть духовное делание в

²⁸⁷ Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 393.

²⁸⁸ Там же. С. 29.

²⁸⁹ Иоанн Кронштадтский, святой. Христианская философия. М., 1992. (Репр. воспроизведение с изд.: СПб., 1902) С. 298–299.

любви, высшим проявлением которого является Евхаристия. Очищение сердца, приобщение к вере – все эти задачи выполнимы человеком при условии его церковной жизни, когда он может надеяться на то, что его усилия получат поддержку Бога. «Вы не могли не заметить, – отмечает русский пастырь, – что вся сила в сердце: легко на сердце – и всему человеку легко, хорошо; тяжело на сердце – и всему худо; но это облегчение вы можете найти только в вере и, значит, особенно в церкви, как месте веры по преимуществу; здесь Бог касается очищающею благодатию Свою сердец ваших и дает вам носить Свое благое иго. Вот великий секрет, который узнать стоит всем»²⁹⁰.

Особо отец Иоанн подчеркивает значимость искренности молитвы, необходимость единения в ней человека внешнего и внутреннего. Одних лишь внешних проявлений церковной жизни недостаточно. Даже более того, напрасны усилия человека, произносящего слова молитвы механически, посещающего церковь по привычке или потому что так делают другие, участвующего в обрядах на всякий случай. Святой Иоанн Кронштадтский убежден, что такого рода внешняя, показательная церковность присуща фарисеям, но не истинным христианам.

Молитва является воспитателем сердца человека, поэтому отец Иоанн обращает особое внимание на то, чтобы во время молитвы оно бодрствовало. В противном случае слова молитвы будут произноситься впустую: «Сердце наше нередко спит на молитве; внешний человек молится, а внутренний – нет. Часто льстим мы только языком на молитве»²⁹¹.

Важен как общий настрой человека во время молитвы, так и темы, в них поднимаемые. Сам опытный молитвенник, на службы которого стекались десятки тысяч паломников, святой Иоанн Кронштадтский настоятельно советует молить-

²⁹⁰ Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 95–96.

²⁹¹ Там же. Т. 1. С. 396.

ся искренне и даже истово, беспокоясь, прежде всего, о духовном состоянии, стремиться к его укреплению: «Молящийся, как голодный, должен алкать, крепко желать тех благ, в особенности духовных, прощения грехов, очищения, освящения, утверждения в добродетели, коих он просит в молитве. Иначе напрасно слова тратить»²⁹².

Таким образом, в работах святого Иоанна Кронштадтского мы встречаемся с достаточно цельной системой изложения православных истин, причем изложением не схоластическим, отвлеченным, а опытным, жизненным, изложением простым и доступным, как и сама Истина. В них отчетливо представлено единство догматического, этического и мистического начал православного вероучения. Преодолевая механическое отношение к Священному Писанию и Священному Преданию, труды великого русского пастыря утверждают их неиссякаемую актуальность и непреходящее значение для жизни каждого человека.

Глава 15. СТАРЕЦ В МИРУ АЛЕКСИЙ МЕЧЁВ

Московский старец протоиерей Алексий Алексеевич Мечёв (1859–1923) с 1892 года и до своей кончины был настоятелем храма святителя Николая в Клеёниках на Маросейке, где сейчас и находятся его святые мощи. Причислен к лику святых в 2000 году, как и его сын – священномученик Сергий Мечёв, расстрелянный в 1941-м.

В его небогатой на внешние события биографии можно выделить три знаменательных факта: чудесное рождение, посещение святого праведного Иоанна Кронштадтского и дружба с Оптинскими старцами.

О своем рождении сам отец Алексий рассказывал так: «Когда наступили роды, покойная мать почувствовала себя

²⁹² Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 383.

очень плохо. Роды были трудные и так затянулись, что родильница была близка к смерти, за благополучный исход доктора не отвечали. В горе и тоске Алексей Иванович, отец батюшки, который служил регентом митрополичьего хора, поехал в Алексеевский монастырь к обедне, которую по слушаю какого-то [престольного.— Науч. ред.] праздника служил сам святитель Филарет. Алексей Иванович вошел в алтарь и стал молиться, полный печали. Святитель, горячо любивший регента своего хора, заметил Алексея Ивановича и, подзывая к себе, благословил и спросил: “Что ты сегодня такой печальный? Что у тебя?” — “Ваше Высокопреосвященство, жена в родах умирает”. — “Бог милостив. Помолимся вместе. Все будет хорошо. Родится мальчик. Назови его Алексеем, в честь святого Алексия, человека Божия, сегодня ведь как раз память его в Алексеевском монастыре”. Когда, отстояв обедню, Алексей Иванович вернулся домой, то его встретили с радостью: родился мальчик — это был отец Алексей»²⁹³.

Встреча с отцом Иоанном Кронштадтским помогла оправдевшему отцу Алексию заново осознать свое пастырское предназначение — всего себя отдать людям, посвятить всю свою жизнь молитве за ближнего. Как девиз своего земного существования пронес через всю свою жизнь отец Алексий слова великого русского пастыря: «Ты жалуешься и думаешь, что больше твоего горя нет на свете, так оно тебе тяжело. А ты будь с народом, войди в его горе. Чужое горе возьми на себя и тогда увидишь, что твое горе маленькое, легкое в сравнении с тем горем, и тебе легко станет»²⁹⁴.

Дружба с Оптинскими старцами носила, скорее, духовный характер, так как встречались между собой они редко. Когда однажды настоятель описанного скита игумен Феодосий посетил храм отца Алексия и увидел, сколько людей идут к нему на исповедь, а затем ожидают приема, он сказал: «Да, на все это дело,

²⁹³ Старец в миру Алексий Мечёв // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. М., 2001. С. 798.

²⁹⁴ Там же. С. 799.

которое вы делаете один, у нас в Оптине несколько человек понадобилось бы. Одному это сверх сил. Господь вам помогает»²⁹⁵.

Особо дружественные отношения сложились у отца Алексия с другим Оптинским старцем – преподобным Анатолием (Потаповым), хотя виделись они только один раз. Преподобный Анатолий часто посыпал москвичей к отцу Алексию, а преподобный Нектарий (Тихонов) однажды сказал кому-то: «Зачем вы ездите к нам? У вас есть отец Алексей»²⁹⁶.

Н. А. Бердяев так описывает отца Алексия Мечёва: «Он был из белого духовенства, но почитался старцем. <...> Самое сильное и самое отрадное впечатление от всех встреч с духовными лицами у меня осталось от о<тца> Алексея Мечёва. От него исходила необыкновенная благостность. Я в нем не заметил никаких отрицательных бытовых черт духовного сословия»²⁹⁷.

15.1. Устроить монастырь в миру

Отец Алексий Мечёв считал, что хорошим пастырем может быть только тот, кто обладает двумя качествами (которыми, несомненно, обладал он сам): священник должен быть молитвенником и совершать богослужения истово. Именно вокруг такого священника, по мнению старца, рано или поздно сложится круг духовно близких людей. Причем широта этого круга не имеет никакого значения. Отец Алексий подчеркивал, «что не надо стремиться к широте этого круга, а к тому, чтобы эти немногие получили хорошее духовное воспитание, чтобы они имели хорошее духовное руководство. Надо действовать не вширь, а вглубь, широта же придет сама собою»²⁹⁸.

²⁹⁵ См.: Старец в миру Алексей Мечёв // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 803.

²⁹⁶ Там же.

²⁹⁷ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 204.

²⁹⁸ Тревогин Г., священник. Батюшкина любовь // Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечёва. М., 1997. С. 194.

Хотя отец Алексий Мечёв и не стал монахом, не жил за монастырской оградой, не имел духовным наставником старца, не прошел долгий путь ученичества у своего наставника, вся его жизнь и деятельность стали примером старческого служения. Как отмечает его сын, протоиерей Сергий Мечёв (1892–1941), ставший после смерти старца настоятелем того же храма святителя Николая в Клённиках, отец «начинает свою работу духовника и старца, исходя не из теории, не из духовной традиции, к которой, как и сам он не раз говорил, он не был приобщен, а из глубочайшего знания человеческой души и сердца, а также той обстановки, в которую мы поставлены»²⁹⁹.

Отец Сергий подчеркивает то, что стремлением отца Алексия было указать человеку вечное измерение в его земной временной жизни и приобщить к нему: «Батюшкой задачей было, чтобы каждый в меру своих сил, в меру своего того или иного семейного или служебного положения приобщался к вечности, к той великой школе, которая заключается в богослужении»³⁰⁰. На выполнение этой задачи были направлены и каждодневные богослужения, и частые, но по мере возможностей, принятие Святых Таин.

Вся деятельность отца Алексия стала новым этапом в истории русского старчества. Один из современных исследователей подчеркивает: «...отец Алексей открывает новую главу в истории старчества: его выхождения в мир. <...> ...Открытым к миру уже был воссоздатель старчества, Паисий Величковский, а с середины XIX века Оптинские старцы еще шире открыли двери своих келий миру. <...> Но старцев не монашеского происхождения до отца Алексея Мечёва не было»³⁰¹. Другой наш современник, отмечая необычайную открытость

²⁹⁹ Сергий Мечёв, священномученик. Тайны богослужения. М., 2001. С. 151.

³⁰⁰ Там же. С. 152–153.

³⁰¹ Струве Н. А. Старец в миру // Отец Алексей Мечёв. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 10.

священника Алексия миру, пишет: «Он жил на людях, посреди людей и для людей, никогда, кажется, не бывал один. Всегда с людьми и на глазах у людей, стены его комнатки были точно стеклянные, все видно. И, однако, я думаю, редко, редко, кто имел столько тайного и таиного, как отец Алексей – это бесконечное сокровище добра, любви и помощи людям в самых неожиданных, бесконечно разнообразных формах, сложных, как сложна жизнь города, посреди которого он жил»³⁰².

Однаковой полагал работу подвижника отец Алексий в монастыре, и в миру: чтобы в тебе начала действовать благодать Божия, необходимо уничтожить собственное «я». «И в миру, и в монастыре, – наставлял он своих духовных чад, – есть отречение от мира. В миру, чтобы не захватило нас то, что делается кругом нас («Бога нет» и т. п.). И в миру, и в монастыре есть общение с людьми, и потому и тут и там нужно стараться уничтожать свое «я»»³⁰³.

Осознавая различие в характере жизни иноков в монастыре и обычного человека, творящего Иисусову молитву в миру, отец Алексий указывал на то, что для иноков «монастыря в миру» «нельзя применять внешние формы монашеской жизни, от которых всегда будет ущерб семье, которая непременно будет заброшена. Внутренняя духовная жизнь одинакова для всех. Можно жить монахиней или иноком по духу и в миру, но внешние правила монастырской жизни в миру немыслимы, чего иногда не понимают духовники из монашествующих. У иноков общежительного монастыря внешняя жизнь протекает иначе, чем у мирянина: все у них готово, на все свое время. Подражая монастырской жизни, инок в миру иногда может взять на себя непосильные подвиги, будет тянуться, тянуться, не выдержит, оборвется, и душа его начнет страдать. А в духовной жизни самое главное, что-

³⁰² Дурылин С. Н. Маросейский батюшка // Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старцаprotoиерея Алексея Мечёва. М., 1997. С. 155.

³⁰³ Из духовных поучений старца Алексея Мечёва // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 812.

бы никто и ничто по возможности не страдало. Страдание допустимо лишь тогда, когда дело идет о покаянии и является плачем о грехах своих»³⁰⁴.

В ответ на жалобу своей духовной дочери Марии (Тимофеевой) о невозможности молиться в неподходящих условиях отец Алексий ответил: «А ты знаешь, как может молиться отец Алексей, когда за одной стенкой поют, за другой пляшут, а там, слышишь, ссорятся и Бог знает что про меня говорят, а я должен молиться за весь мир? Все надо терпеть посыпаемое Богом»³⁰⁵. Молитва совершается внутри человека, поэтому, по убеждению старца, неважно, в каких внешних условиях находится истинно молящийся.

Молитве отец Алексий придавал важнейшее значение в жизни христианина, полагая ее необходимейшим инструментом праведной жизни: «Молитва – это важное и необходимое дело. Молиться нужно и можно всегда и везде. Как явится мысль какая, чувствуешь соблазн ко греху, видишь, что сейчас падешь, так и нужно обратиться к Господу и к Божией Матери: “Владычице, помоги мне, мне хочется быть хорошим, помоги мне быть Твоим чистым сыном”, – и пока еще будем молиться, мысль злая исчезнет. А потом привыкнем и всегда молиться. Всякое дело нужно начинать молитвой»³⁰⁶.

Правилами правильной молитвы старец считал следующие: «Как мы должны молиться, чтобы наша молитва была угодна Богу: во-первых, с верою (исцеление бесноватого), во-вторых, со смирением (как мытарь), в-третьих, с постоянством и терпением (как хананеянка; притча о неправедном судии и бедной вдовице)»³⁰⁷.

³⁰⁴ Цит. по: Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий... / сост. Н. М. Новиков. Т. 1. С. 501.

³⁰⁵ Там же. С. 365.

³⁰⁶ Из духовных поучений старца Алексея Мечёва // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 808.

³⁰⁷ Там же. С. 814.

15.2. Величайшая любовь и величайшее смиление

Две черты следует отметить в деятельности отца Алексия, которые носили отпечаток его основных свойств характера: величайшую любовь к людям и величайшее смиление перед милостью Божией. «Мы должны подражать любви Божией. Случай сделать кому-нибудь добро – это есть милость Божия к нам, поэтому мы должны бежать, стремиться всей душой послужить другому. А после всякого дела любви так радостно, так спокойно становится на душе, чувствуешь, что так и нужно делать, и хочется еще и еще делать добро, а после этого будешь искать, как бы мне кого еще обласкать, утешить, ободрить. А потом в сердце такого человека вселится Сам Господь: «Мы придем и обитель у него сотворим» [ср.: Ин. 14, 23]. А раз Господь будет в сердце, такому человеку нечего бояться, никто ему ничего не может сделать»³⁰⁸.

Любовь старца Алексия всегда была деятельной, он советовал начинать с малого: постараться согреть теплом любви своих ближних: «Будьте теплом и светом для окружающих; старайтесь сперва согревать собою семью, трудитесь над этим, а потом эти труды вас так завлекут, что для вас уже узок будет круг семьи, и эти теплые лучи со временем будут захватывать все новых и новых людей, и круг, освещаемый вами, будет постепенно все увеличиваться и увеличиваться; так старайтесь, чтобы ваш светильник ярко горел»³⁰⁹.

Ради исполнения заповеди любви отец Алексий мог пойти на видимое нарушение богослужебного устава (например, принимать исповедь, когда уже шло причастие). И в то же время он был истовым защитником богослужебных правил, когда кто-то, особенно из молодых священников, пытался их «подправить». Такое внешнее противоречие в действиях отца Алексия Мечёва объясняет другой священник, известный рус-

³⁰⁸ Из духовных поучений старца Алексея Мечёва. С. 807.

³⁰⁹ Там же. С. 804.

ский философ и богослов отец Павел Флоренский: «Он всегда внушал, что любовь – выше богослужебного устава; и всем было известно, что, когда того действительно требовала любовь и жалость, он преодолевал этот устав. Но вот понадобилось изменить устав, с ссылкой на требование любви, – и отец Алексей оказывается решительным и непримиримым врагом, не допускающим никаких уступок. Для него устав был святыней, запечатленной любовью, и эта святыня никогда не могла быть отменена, но заливалась в известные моменты живым вдохновением любви, которое непреодолимо текло поверх всех плотин»³¹⁰. Такое «преодоление» этого внешнего противоречия в поступках отца Алексия отец Павел называет истинной духовностью, духовной свободой и чудом.

Работа над собой, со своим эгоистическим «я», согласно отцу Алексию, должна осуществляться со смирением и через смирение, так как только смирение у-смиряет гордыню человеческой самости, которая обязательно возникнет и при работе над собой, если человек ее будет делать без смирения перед волей Божией. «Со смирением, – подчеркивает старец, – диавол не может бороться. А у нас его и нет, мы все думаем о себе, все стараемся устроить свое счастье сами, ставим себя на место Бога; а всякий гордый человек – несчастный человек, он удаляется от Бога; поэтому святые избегали чести, боясь, что они загордятся и удалятся от Господа, перестанут служить Ему, а начнут служить своему «я»»³¹¹.

Чтобы работать над собой со смирением, отец Алексий советует всегда следить за собой, своими помыслами и действиями и стараться чаще призывать на то помочь Божию. Отвечая на вопрос, как же достигается смирение, старец говорит: «Чаще входи в себя... Считай себя хуже всех. Господь

³¹⁰ Флоренский П., священник. Рассуждения на случай кончины отца Алексея Мечёва // Пастырь добрый. Жизнь и труды московского старцаprotoиерея Алексея Мечёва. М., 1997. С. 600.

³¹¹ Из духовных поучений старца Алексея Мечёва // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 807.

Сам сказал: “Мы придем и обитель у него сотворим” [ср.: Ин. 14, 23]. Для этого-то и нужно работать, неустанно работать над собой»³¹².

Глава 16. ПОТАЕННЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ ПРАВЕДНИК XX ВЕКА СЕРГЕЙ ФУДЕЛЬ

По очень точному определению одного из современных рецензентов произведений Сергея Иосифовича Фуделя, в лице последнего мы имеем потаенного христианского мыслителя, «который соединил русский религиозный ренессанс начала XX века с нашими днями»³¹³. Действительно, Фудель успел узнать и Церковь государственную, и Церковь гонимую и своими размышлениями о проблемах Церкви с большой буквы связал и ту, и другую. Характерной деталью этих размышлений является то, что у него нет мысли о какой-то особой специфике и сложности жизни Церкви во времена гонений на нее, так как ее жизнь глубже и потаеннее тех внешних обстоятельств, в которых она вынуждена существовать в истории.

16.1. Испытание веры

Сергей Иосифович Фудель родился буквально на рубеже веков – 31 декабря 1900 года (по новому стилю – 13 января 1901) в семье протоиерея Иосифа Фуделя. Отец был неординарным человеком и оказал решающее влияние на воспитание сына в православном духе. В своих «Воспоминаниях» С. И. Фудель приводит такие строки о своем отце из «Хроники моей жизни» архиепископа Саввы Тверского: «Священник Фудель

³¹² Из духовных поучений старца Алексея Мечёва. С. 814.

³¹³ Шевелев И. Книга собеседника. Вышел трехтомник потаенного мыслителя XX века // Российская газета (Центральный выпуск). 2005. № 3754. 25 апреля.

– интереснейший человек, внук немца заграничного, женившегося на русской, и сын отца, православного по матери, но плохо говорившего по-русски. Окончил он курс в Московском университете по юридическому факультету, прослужил три-четыре года в Московском окружном суде, женился, съездил в Оптину пустынь два лета кряду и с благословения почившего старца Амвросия бросил службу, полгода учился церковным наукам в Вильне под руководством почившего архиепископа Алексия и рукоположен им священником в Белосток... Это мастер служения и замечательный проповедник»³¹⁴.

Иосиф Фудель – один из немногих священников XIX столетия, вышедший не из духовного звания, а из интеллигенции, сочетал в себе высокую образованность с глубиной веры, за что не раз оказывался отторгаем как со стороны интеллигенции, так и со стороны священнослужителей. Он долгое время служил в качестве священника в московской Бутырской тюрьме, затем – настоятелем церкви Николы в Плотниках на Арбате, был лично знаком с К. Леонтьевым и отцом Павлом Флоренским. «В краткой формуле, – отмечает С. И. Фудель, – можно было бы так охарактеризовать всю совокупность его пастырской, проповеднической, литературной и школьной деятельности: апология чистого христианства»³¹⁵.

Именно благодаря отцу С. И. Фудель еще в молодости смог познакомиться с монастырской жизнью Оптины и Зосимовой пустынь, Толгского и Николо-Бабаевского монастырей, пообщаться со старцами и на всю оставшуюся жизнь сохранить то чувство, которое возникало в нем во время монастырских служб. «Если отдать себя им вполне и доверчиво, – вспоминает С. И. Фудель, – то такое чувство, будто сел в крепкую ладью и она вздымает тебя по волнам выше и выше. Тебе и страшно немного, и в то же время так хорошо»³¹⁶.

³¹⁴ Фудель С. И. Воспоминания // Собрание сочинений : в 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 22.

³¹⁵ Там же. С. 25.

³¹⁶ Там же. С. 17.

23 июля 1922 года после окончания первого курса философского факультета Московского университета Фудель был арестован. После Лубянки и Бутырской тюрьмы в декабре был отправлен по этапу через Вятку в Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар). На этапе и в ссылке близко общался с такими выдающимися иерархами Русской Церкви, впоследствии прославленными в лице новомучеников и исповедников, как митрополит Казанский Кирилл (Смирнов), архиепископ Фаддей (Успенский), епископ Ковровский Афанасий (Сахаров). 23 июля 1923 года в ссылке, на квартире владыки Афанасия (Сахарова), состоялось венчание Сергея Фуделя с Верой Максимовной Сытиной.

1 января 1933 года последовал новый арест и ссылка сначала на лесозаготовки в Архангельскую область, затем в Вологду.

После работы в Загорске и службы в армии в годы Великой Отечественной войны 17 мая 1946 года последовал третий арест и ссылка в Красноярской край, где С. И. Фудель находился до июля 1951 года.

После отбывания ссылки из-за отказа в московской прописке Фудель с семьей обосновывается сначала в городе Усмань Воронежской области, затем на короткое время переезжает в город Лебедянь Липецкой области, затем вновь в Усмани.

14 ноября 1962 года по благословению епископа Афанасия Фудели переехали в город Покров Владимирской области, где Сергей Иосифович провел последние годы своей жизни. Он служил псаломщиком в единственной на всю округу старинной церкви. Здесь же написал большинство своих работ.

С. И. Фудель скончался 7 марта 1977 года в Покрове после долгой и тяжелой болезни. Похоронен 9 марта на местном кладбище. В 1988 году здесь же была погребена и его супруга.

Произведения Фуделя начали расходиться еще при его жизни в самиздате в виде машинописных копий, часто без указания имени автора. Печатные публикации стали возможны только начиная с 1991 года.

16.2. Тесный и скорбный путь христианина

Если выделять главную тему всех произведений С. И. Фуделя, а таковую, действительно, выделить не трудно, то это постоянное изобличение внешней церковности, обрядоверия и напоминание о том, что христианство – это тяжелый труд и жертвенная любовь и в то же время радость преодоления смертности жизни через общение со Христом.

Прежде всего С. И. Фудель подчеркивает радикальность для человека христианского выбора. Человек должен не просто стремиться спасти и обрести жизнь вечную, такое стремление – сознательное или не всегда ясно сознаваемое – есть у каждого человека, хотя бы в качестве животного инстинкта самосохранения. Более «высокое» стремление подкрепляется конкретными действиями в создании вариантов бессмертия, которые можно условно разделить на эгоистические и менее эгоистические. Последние заключаются в попытках получить бессмертие через семью и продолжение своего рода в детях или через творчество и свои произведения и учеников и почитателей. Эгоистические – в попытках изобретения так называемого «эликсира бессмертия» в самых разных видах от клонирования до замены отдельных «устаревающих» органов на новые. Христианин должен победить само «бытие к смерти» и приобрести бытие к Жизни. Такого понимания христианского выбора, вынужден с сожалением констатировать Фудель, не достигают и многие верующие и даже верующие из интеллигентских слоев.

Всецелостное изменение самого себя возможно лишь благодаря вере. С. И. Фудель стремится объяснить и прояснить феномен веры своим детям и друзьям, вероятно осознавая, что делится самым сокровенным и не до конца передаваемым с помощью слов.

«Доказать веру нельзя, – говорит он, – можно только показать живым дыханием правды. Убедить можно только убедительностью своего личного счастья в ней, заразительностью

своего божественного веселья веры. Только этим путем передается она, и для этой передачи рождаются слова духоносные. Поэтому-то так трудно “наставление Господне”. Надо иметь “власть” для наставления, живую и горячую веру и – еще раз скажу – убедительность своего личного счастья в ней»³¹⁷.

По мнению Фуделя, феномен веры точнее всего раскрывается через два других феномена, а именно духовности и святости. На первый взгляд кажется, что данный подход не только не разъясняет, но, скорее, еще больше затемняет понимание веры. Однако как для понимания такого подхода, так в еще большей степени для его обретения, необходим опыт веры. И Фудель не скрывает, что подобная связь трех названных феноменов открылась ему не сразу. Чувство этой связи долго искало подходящего определения. Апостольские слова открыли Фуделю понимание истинной веры, которая «есть уверенность в невидимом духовном мире Духа Божия и уже осуществление жизни в нем»³¹⁸. Христианский мыслитель делится с читателем понимаем того, что истинная «вера есть горечь очищения и блаженство познания, подвиг и благодать, ощущаемая сердцем, труд искания ее при утрате и ясная достоверность личного счастья вкусивших ее Божественного вина. Она есть вера-любовь, осуществляющая хоть в малом лучше – залоге обретения – ожидаемое Царство Божие»³¹⁹.

С. И. Фудель приводит еще одно определение, без которого феномен веры не понять, это «труднейший» труд. В одном из писем из ссылки своему сыну Николаю, отвечая на его вопрос о способах преодоления внутреннего притупления, он заключает: «В этом и есть вера – хранить в себе невидимое как величайшую видимую реальность, блести в себе всегда какую-то чашу, чтобы она была готова принять божественное

³¹⁷ Фудель С. И. Моим детям и друзьям // Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. С. 229–230.

³¹⁸ Там же. С. 232.

³¹⁹ Фудель С. И. Путь Отцов // Собрание сочинений : в 3 т. М., 2003. Т. 2. С. 174.

вино, которое в нее прольется тогда, когда ему будет угодно,— не по моим заслугам, а (по совсем иным законам духа) по любви Божией.

Так вот, в этом “всегда” и заключается самый главный труд. <...> Во всегдашнем искании Бога, в постоянной неудовлетворенности, в алчной жажде божественного питаия, в этом постоянстве толкания дверей – и заключается трудность труда»³²⁰.

Вера разъединяет человека с миром, дает понимание возможности иного Царства, иной Жизни, чтобы, очистившийся от греха человек вновь обрел единство, то единство, которое навсегда. «Весь Новый Завет, – отмечает Фудель, – об этом переходе из душевности в духовность, о переходе в Новое Царство Духа. Вот почему христианство и есть учение о Царстве Божием, вот почему проповедовать христианство – это значит звать к созданию всего нового, духовного человека, а не к прививанию на нем некоторых отдельных благочестивых навыков или чувств»³²¹.

Отечественный христианский мыслитель объясняет естественность «отречения от мира» верующего, как отречение от мира греха, мира собственного эгоизма для обретения мира любви и сострадания: «Очень нужно понять, что христианское отречение от мира не только не есть отречение от любви к миру, но, наоборот, ее первое истинное утверждение. Я сознательно сказал “к миру”, хотя можно было бы сказать “к людям”, и тогда никто не был бы смущен и не привел бы мне текст апостола: “Не любите мира” [1 Ин. 2, 15]. Этот текст помнят, не понимая его, а другой текст и не помнят и не понимают: “Бог возлюбил мир”. Бог возлюбил, а вот мы не любим, а потому и не хотим соучаствовать в том, о чем говорится дальше в этом тексте: “Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего” [Ин. 3, 16]. <...>

³²⁰ Фудель С. И. Письма // Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. С. 303. Письмо № 22.

³²¹ Фудель С. И. Моим детям и друзьям. С. 246.

Не любить мир означает не любить прежде всего самого себя, свою темноту и грех, это означает прежде всего осознать самого себя как этот самый мир, нелюбящий и темный. И тогда в такой не-любви к миру в человеке начинает восходить заря любви к людям, великого сострадания к миру»³²².

Обращается С. И. Фудель и к такой проблеме, как взаимосвязь веры и страха Божия. Он не сомневается в том, что наличие страха Божия является очевидным показателем наличия веры, которая только через любовь приобретает свой истинный смысл. Согласно Фуделю, именно «страх Божий – от веры, а не наоборот, то есть вера – от страха или “со страха”, как думают некоторые боязливые... <...> Страх Божий есть “начало премудрости” [Сир. 1, 15], но не начало веры. Начало же веры – любовь. Вне любящей веры мы остаемся с верой бесовской...»³²³.

Главную тему всего своего творчества в отношении феномена веры отечественный мыслитель раскрывает, выделяя два вида веры – веру как обычай, как удобную привычку и веру как ощущение, как предчувствие: «Нам всегда удобнее пребывать в первой, – заключает он, – каков бы ни был в нас этот обычай – бытовой или рациональный, как у сектантов. Обычай ни к чему духовно трудному не обязывает. Вера-ощущение требует подвига жизни: труда любви и смирения. И только она дает ощущение Церкви, которого в нас так ужасно мало, о котором мы часто даже и не слышали»³²⁴.

16.3. Церковь и первохристианство

Подтверждением наличия в человеке неистинной, как бы веры в Бога, по мнению С. И. Фуделя, служит его отрицание Церкви. «Секрет того, – подчеркивает он, – что иногда люди ве-

³²² Фудель С. И. У стен Церкви // Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. С. 125.

³²³ Там же. С. 137.

³²⁴ Фудель С. И. Воспоминания. С. 107–108.

рующие как бы принимают Бога, но не принимают Церкви, в том, что в них нет, по существу, еще и веры в Бога. Они тоже в категории “как бы верующих” и на самом левом фланге. Церковь есть собрание учеников Христовых. Как же я, возлюбив своего Учителя, не возлюблю Его учеников, как же рука моя в холодной и беспросветной ночи земного странствия не будет искать для опоры их теплой руки? Это явная логическая бесмыслица, только доказующая, что веры в Господа и любви к Нему, как Живому Учителю и Другу, в человеке еще нет»³²⁵.

Отечественный мыслитель не перестает повторять, что Церковь не является организацией современной цивилизации, направленной на достижение комфортности существования человека, еще одним институтом «гражданского общества», выступающим за социальную справедливость. Настоящая Церковь как раз противостоит гуманизму, потому что ее задачи – помочь человеку пройти путем Христа, то есть путем Голгофы: «Быть в Церкви – это значит вступить на тесный и скорбный путь Христов, и как мало дерзающих на это! – констатирует Фудель. – Сколь же легче сидеть “около церковных стен” на солнышке, слушать птичек и, покутивая, размышлять без особого труда об этой тесноте и скорбности. Такие мы, как бы верующие»³²⁶.

И только истинно верующий способен как понимать истинный смысл Церкви, так и разобраться в проблемах, которые постоянно возникают внутри самой Церкви и вне ее. Особую сложность и опасность, согласно Фуделю, представляют те проблемы, которые рождаются внутри самой Церкви в силу потери той первоначальной связи с Христом, в результате чего появляется имитация христианства, как эрзац настоящей жизни с Господом. Ссылаясь на мнение отца Валентина Свенцицкого, С. И. Фудель видит выход из подобных ситуаций не в обвинениях в адрес Церкви и тем более не в

³²⁵ Фудель С. И. Моим детям и друзьям. С. 250.

³²⁶ Там же. С. 241.

уходе из нее, а в ясном осознании того, что все «искаженное, нечистое, неправильное, что мы видим в церковной ограде, не есть Церковь...»³²⁷.

В отношении исполнения устава Церкви также, согласно отечественному христианскому мыслителю, необходимо понимание, что это не догма, а его верное исполнение может быть только в любви: «Опасность устава начинается тогда, когда забывается его историческая условность и его начинают как бы догматизировать, возводить в догмат. Тогда и возникает это “оцеживание комаров и поглощение верблюдов” [ср.: Мф. 23, 24], то есть подмена христианства ветхозаветной обрядностью».

Уставом нельзя пренебрегать, но всегда при этом надо помнить: “суббота для человека, а не человек для субботы” [Мк. 2, 27] устава, то есть во имя любви к людям устав можно изменять. В этом смысле отец Алексий Мечёв и говорил: “Любовь выше устава”. <...>

Сочетание свободы с уставом возможно только через духовность, через стяжание Святого Духа»³²⁸.

Тема экуменизма, которая с середины прошлого века начинает активно обсуждаться и в Русской Православной Церкви, только на первый взгляд кажется связанной с внешней задачей Церкви и только на первый взгляд кажется действительно насущной и отвечающей «злобе дня»: силам секуляризма необходимо противопоставить объединенные христианские силы. С. И. Фудель обращает внимание как раз на то, что усиление экуменистических настроений является показателем ослабления внутреннего единства верующих с Господом.

С. И. Фудель в Церкви видит прежде всего осуществление единства людей в Святом Духе, которое и есть настоящее христианское единство. Он уверен в том, что христиане соединяются «не “экуменически” и не “организационно”, а только

³²⁷ Фудель С. И. У стен Церкви. С. 122.

³²⁸ Там же. С. 133.

благодатно. Если будет в них жить благодать, то она научит и организации. А для стяжания благодати нужны не съезды, а подвиг святости, который состоит в личном покаянии и в личной любви к Иисусу Христу»³²⁹.

16.4. Первохристианство и аскетическая традиция

При всем пietete к монашеству и монастырям С. И. Фудель все же считал «монастырь в миру» более правильной христианской организацией по двум причинам: количеством задействованных людей и исторической обусловленностью: «“Монастырь в миру”, или “белое монашество”, – согласно ему, – есть утверждение узкого пути Евангелия для всех, а не только для небольшого количества людей, находящихся за монастырской оградой, он есть попытка осуществления полноты христианства в гуще мира, а тем самым он есть всего только возвращение к первохристианству. “Монашество в миру” никто не придумывал, его потребовала история Церкви, конец которой смыкается с началом»³³⁰.

Для разъяснения своей позиции и для того, чтобы попытаться «дать современному христианину, живущему “в миру”, сборник для чтения по монашеской аскетике, вне которой не понятно то первохристианство, к которому, очевидно, будет возвращаться ход церковной истории», С. И. Фудель предпринимает исследование «Путь Отцов», первоначальная редакция которого была завершена в 1957 году. А уже в 1958-м старец-епископ Афанасий (Сахаров) написал автору: «Милость Божия буди с Вами, милый и дорогой мой Сереженька... Господь да поможет Вам шествовать “путем Отцов”... <...> Идея “монастыря в миру” для меня особенно дорога, и пропаганду ее я считаю существенно необходимой... <...> Ваша книга – богословское обоснование “монастыря в миру”... С любовью обнимаю

³²⁹ Фудель С. И. У стен Церкви. С. 204.

³³⁰ Там же. С. 159.

Вас и лобызаю, и паки прошу прощения. Спасайтесь о Господе. С любовью, богомолец Ваш, епископ Афанасий»³³¹.

Определяющей для всех христиан, без сомнения, является любовь к Богу. С. И. Фудель стремится показать, в чем именно эта любовь находит свое воплощение, каковы ее аспекты, этапы становления, стадии роста, основные характеристики и, наконец, какова же она, совершенная любовь.

Прежде всего, отечественный мыслитель подчеркивает захваченность любовью к Богу всего человека целиком, называя первоначальную силу любви памятью Божией, которую он через святых отцов определяет «как жизнь человеческого духа, возлюбившего своего Бога и стремящегося к постоянному единению с Ним»³³².

Жизнь человеческого духа, возлюбившего Бога, отличается от обычной жизни, согласно Фуделю, тем, что первая имеет измерение вечности, а вторая – временности. Поэтому происходит радикальная перестройка всех жизненных основ, а не простое улучшение каких-то отдельных характеристик привычной для подавляющего большинства людей жизни. Да и любовь к Богу не заменишь никакими внешними проявлениями, например, регулярными посещениями Церкви, следованием нравственным правилам, молитвами и поклонами. По убеждению С. И. Фуделя, она затрагивает более глубинные измерения человека, приводя к перестройке всего его существа.

Согласно отечественному христианскому мыслителю, любовь к Богу неразрывно связана с верой, и такое двуединство любви-веры лежит в основании как начальной любви, так и любви совершенной. Любовь-вера наставляет человека на путь исполнения евангельских заповедей, а их совершенное исполнение приводит к совершенной любви святых.

Помимо веры, Фудель выделяет еще одну необходимую характеристику любви к Богу, без которой она остается не

³³¹ Фудель С. И. Воспоминания. С. 76.

³³² Фудель С. И. Путь Отцов. С. 8.

объясненной до конца – это смиление. Таким образом, становятся взаимосвязаны три основных понятия, заключенные в любви к Богу, взаимно друг друга укрепляющие, объясняющие и не существующие друг без друга: собственно любовь, вера и смиление. «Поэтому можно сказать, – заключает Фудель, – что христианство и в истории, и в человеке начинается не только с любви, как сокровенного зеркала веры, но и с покаяния, со смиренного осознания своей вины – греха перед Богом»³³³.

Понятно, что любовь к Богу не может не быть всепоглощающей. Как нельзя быть наполовину мертвым, так же нельзя с Источником жизни быть наполовину живым. Однако всецелая любовь к Богу связана с отвержением мира страстей. Таким образом, обретение христианского пути С. И. Фудель вслед за отцами Церкви считает удостоверенным в триедином чувстве веры: любви, смиления и отречения.

Показателем наличия в человеке веры, по мнению отечественного мыслителя, является возникновение страха Божия. Причем он различает два вида такого страха: новоначальный и совершенный. «Первый страх – это страх потерять за свои грехи свое счастье и вместо него обрести вечные муки»³³⁴. «Другой страх (совершенный) сопряжен с самой любовью, производя в душе благоговение, чтобы она от дерзновения любви не дошла до пренебрежения Бога»³³⁵. Первый страх преодолим в отличие от второго, первый страх есть страх раба, второй – друга.

Все учение о христианском пути, который святые отцы называют подвигом, согласно Фуделю, сводится к трем родовым понятиям совершенства, которые теснейшим образом связаны друг с другом и являются реализацией полноты любви к Богу: «Три родовых понятия совершенства: любовь к людям, воздержание и молитва – сливаются в единый образ

³³³ Фудель С. И. Путь Отцов. С. 19.

³³⁴ Там же. С. 33.

³³⁵ Там же. С. 34.

пути, будучи сами развитием того триединого чувства, которое образовалось в человеке к Богу: любви к Нему, смирения перед Ним и отречения от мира для Него. Любовь к Богу доказывает себя любовью к людям, смирение перед Ним обретает свое дыхание в молитве, отречение для Него отрекается от зла в воздержании. Свеча, зажженная перед Богом, загорается троицким отсветом в душе человека. Если человек не должно возлюбил своего Господа, то также искренне он пойдет к этим трем образам совершенства, сознавая их как единый путь к Нему. Это и есть принятие в подвиге любви всего Евангелия, когда оно становится единым законом неделимого совершенства»³³⁶.

Однако одному только человеку не под силу осуществить этот троицкий образ совершенства; необходима благодать Божия, в сочетании с которой единственно и реализуем путь христианина. Именно необходимость благодати делает спасение человека не заслугой его усилий, но непредсказуемым даром, непредвидимой радостью, неизреченной любовью Бога к человеку.

Воздержание несправедливо рассматривать только как стремление человека к самоистязанию своего тела. Опираясь на многочисленные мнения святых отцов, С. И. Фудель объясняет основные мотивы подвига воздержания, которые ничего общего не имеют с пренебрежительным отношением к телесности. Значение воздержания на самом деле выходит далеко за рамки разговора о человеческом теле. Согласно отечественному мыслителю, воздержание есть совершенное оружие для борьбы со своей гордыней и самолюбием: «Чтобы не иссякла любовь к другим, чтобы через победу над гневом, злопамятством, гордостью выйти на дорогу любви к людям, человек должен уменьшить свою любовь к себе, должен надеть на себя узду воздержания»³³⁷.

³³⁶ Фудель С. И. Путь Отцов. С. 44.

³³⁷ Там же. С. 61.

Фудель выделяет две стороны воздержания, отвечая на несправедливые обвинения христианской аскетики в отрицании телесности: освобождение от страстей не только души, но и тела. Истинную задачу аскетики он «видит в том, чтобы научить человека отделить страсти не только от мыслей, но и от тела, для того, чтобы то и другое – и тело и душа человека – сделались подобными вечной душе и вечному телу своего Учителя»³³⁸. Другое объяснение в отношении христианства к телесности свело бы на нет значение для человека телесных страданий и телесного воскресения Христа.

С воздержанием непосредственно связана способность терпения, которая также в нерелигиозной среде имеет мало общего с тем, что вкладывают в нее христианские подвижники. Высокая оценка способности терпения, согласно отечественному мыслителю, обусловлена тем, что она является показателем любви: чем больше человек способен терпеть, тем сильнее в нем чувство любви. Однако нельзя понимать способность терпения как бессиление и пассивность человека. Фудель подчеркивает, что отцы определяют терпение «не как какую-то пассивную придавленность, а как активную творческую силу – “основание мужественных доблестей”». Терпение есть мужество верной души, несущей в себе любовь Божию. В этой верности любви – его непобедимая сила»³³⁹.

Еще одним не менее важным показателем истинной любви, который С. И. Фудель, повторяя мнение святых отцов, называет «предтечей любви», является смирение. «Основное чувство, – замечает он, – возникающее при чтении Отцов о покаянии, смирении и “радосттворном плаче”, – то, что этот путь не только единственно истинный, но что он и единственно безмерный. Нет предела смирению, так как оно вливается в любовь. Всякая остановка на этом пути, всякое сознание, что “с меня довольно”, или “я уже устал”, или “я уже богат”,

³³⁸ Фудель С. И. Путь Отцов. С. 64.

³³⁹ Там же. С. 96.

есть доказательство неверия, нелюбви и гордости. Силы дает Бог, любовь к Нему ненасытна, а смирение никогда не почувствует себя богатым»³⁴⁰. Смирение христианский мыслитель предлагает отличать от ложного умиления, которое само себя разоблачает гневом, лишающимся силы в смирении-любви.

Главным оружием в духовной бране, значение которого трудно переоценить, является молитва. С. И. Фудель показывает «лестницу» молитвенного подвига, которая имеет свои ступени и степени, «начиная от первого искреннего лепета Богу до высших ее степеней и озарений, доступных только святым...»³⁴¹.

Отечественный мыслитель решительно выступает против все более распространяющегося и среди христиан мнения о том, что для молитвы необходимо соответствующее настроение. «В христианстве настроение одно, – парирует он, – труд, и вся духовная жизнь основана на духовном труде, более реальном, чем физический. В молитве не “настроение” предшествует, а благодать Божия может по своему изволению или предшествовать молитве, или последовать за ней или совсем не обнаружить себя, в зависимости от состояния молящегося или для испытания чистоты и смирения его молитвенного подвига»³⁴².

Постепенное привыкание к молитвенному труду приводит к изменению характера самой молитвы: она становится, во-первых, менее сложной, а во-вторых, менее многословной. Обе эти характеристики, согласно Фуделю, «есть признак, что молитва, как жизненная сила, начала входить глубоко в душу, точно воды моря и прорытый канал. В том и цель начального молитвенного обучения, чтобы многовидность просьб и количество слов, при одновременном сохранении или даже увеличении времени молитвенного стояния, постепенно рассеивались, как туман при восходе солнца»³⁴³.

³⁴⁰ Фудель С. И. Путь Отцов. С. 109.

³⁴¹ Там же. С. 130.

³⁴² Там же. С. 134.

³⁴³ Там же. С. 140.

Особое значение непрестанной Иисусовой молитвы обуславливает и особо внимательное и осторожное отношение к ней. С. И. Фудель предупреждает от поспешности в иска-
нии сокровенной молитвы без достаточного на то смире-
ния и любви, поскольку полагает, что подход к этой молитве
осуществляется христианином в течение всей его жизни по
исполнению евангельских заповедей. Смирение и молитва
оказываются непременными спутниками Иисусовой молит-
вы: «Всю силу своего учения о сокровенной молитве Отцы на-
правляют на то, чтобы воспитать в учениках своих, то есть у
всех христиан, ясное понимание духовного существа и смыс-
ла молитвы – смирения и любви. Смирение в молитве плачет,
а любовь обретает свет Божественный»³⁴⁴.

Завершение христианского пути, которое понимается как
полнота стяжания Святого Духа, обожение, обретение Цар-
ства Божия на земле святыми, при всей своей запредельности
вполне достижимо. Более того, по убеждению отечественного
христианского мыслителя С. И. Фуделя, знание этого завер-
шения необходимо и доказуемо «тоской о благодатной вере. Озарения святых – это конечная веха, крайний указатель пути
благодатной веры, и нам нужно знать его, чтобы мы, видя
свет впереди себя, не заблудились, – не потеряли веру. Благо-
датная вера есть вера единства подвига и благодати, вера, –
осуществляющая духовную жизнь...»³⁴⁵.

Глава 17. БОГОСЛОВИЕ КАК СОСТОЯНИЕ: СХИАРХИМАНДРИТ СОФРОНИЙ (САХАРОВ) И ЕГО НАСТАВНИК СТАРЕЦ СИЛУАН АФОНСКИЙ

Сегодня схиархимандрит Софроний (Сахаров; 1896–
1993) – один из наиболее читаемых писателей-аскетов про-

³⁴⁴ Фудель С. И. Путь Отцов. С. 155.

³⁴⁵ Там же. С. 157.

шлого века. Его богословские труды, изданные на многих языках, пользуются неизменным успехом и признанием. Выдающийся русский подвижник родился в Москве. В молодости он был офицером инженерных войск, с детских лет увлекался живописью, знал несколько языков. После революции его дважды арестовывали. В 1922 году, когда ему удалось выехать на Запад для продолжения занятий живописью, он поступил в Парижский богословский институт, в 1925-м ушел на Афон, где в разных обителях провел 22 года. Монашеский постриг принял в 1927 году.

В 1930 году встретился с преподобным старцем Силуаном Афонским и в течение восьми лет, вплоть до кончины старца, находился под его окормлением. В 1935-м отец Софроний пострижен в великую схиму, рукоположен в иеромонаха в 1941 году, был духовником нескольких монастырей на Афоне. По возвращении в Европу в 1948-м в Париже издает ставшую всемирно известной и переведенную на многие языки книгу «Старец Силуан».

В Сент-Женевьев-де-Буа он создает монашескую общину, в которую входят насельники разных национальностей. В 1959 году община переезжает в Англию в графство Эссекс и создает монастырь Святого Иоанна Предтечи. Здесь отец Софроний выпускает свой второй главный труд «Видеть Бога как Он есть», публикует сборники своих бесед и писем.

Одной из особенностей служения старца Софрония были регулярные беседы, которые тот проводил с братией своих монастырей. «В этих беседах, – пишет иеромонах Николай (Сахаров), – с особой силой ощущается, насколько тесно его догматическое видение было связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Догмы Церкви имели реальное и непосредственное отношение к повседневности монастыря, к самым последним мелочам будничной жизни каждого монаха. В такой атмосфере через слово старца жизнь киновии освящалась и всякое малое действие приобретало значение космических измерений. <...>

Такое доктринальное видение не было неким интеллектуальным вымыслом. Из бесед очевидно, что богословие уже стало его состоянием. Это состояние жаждал старец передать, сообщить другим».³⁴⁶

Другой примечательной особенностью подвижнического подвига отца Софрония стала его, если так можно выразиться, религиозно-политическая позиция. Неслучайно некоторые исследователи называют его великим молитвенником за Русскую Православную Церковь. Принадлежа канонически к юрисдикции Константинопольского Патриархата, он никогда душою не покидал лоно Русской Патриаршей Церкви, за что не раз подвергался осуждению и терпел непонимание и всяческие притеснения. И на Афоне, и во Франции, и в Англии отец Софроний молился за русского Патриарха, за православный народ в России, потому что считал, что главная духовная битва в XX веке идет именно в России.

Книга отца Софрония «Старец Силуан» открыла миру выдающегося русского подвижника, канонизованного Константинопольской Церковью в 1987 году и внесенного в святыи Русской Церкви в 1992-м. Это преподобный Силуан Афонский (Антонов; 1866–1938). Полвека он подвизался в обители Святого Пантелеймона на Афоне.

Малограмотный русский крестьянин рано сподобился видения Богоявления, после чего в течение 15 лет без старца-наставника в одиночку занимался умным деланием. Усердие его в непрестанном творении Иисусовой молитвы было таково, что прерывал он ее только для сна по 1–2 ч в сутки, и то краткими урывками по 15–20 минут. Известны случаи чудесных исцелений от главы преподобного Силуана на Афоне и от частиц его мощей в Великобритании, где они оказались вместе с переехавшим туда отцом Софронием.

³⁴⁶ Николай (Сахаров), иеромонах. Предисловие // Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы : в 2 т. Т. 1. Эссекс ; М., 2003. С. 16.

Имена отцов Силуана и Софрония для нас невозможно развести, как и имена Сократа и Платона, хотя в отличие от Сократа Силуан немного, но все же писал, однако богословское осмысление аскетических идей старца Силуана получили в работах отца Софрония и, прежде всего, в двух главных: «Старец Силуан» и «Видеть Бога как Он есть».

17.1. Цель и смысл христианского подвижничества

В одном из своих выступлений в Париже отец Софроний дал оценку аскетической подвижнической жизни в целом. Оно может послужить введением к более подробному содержательному исследованию этого феномена в его главных работах.

Прежде всего отец Софроний отмечает, что аскеза как преодоление наших несовершенств, приносящих нам страдания, присуща не только всякой религии, но и светской культуре. Характер же и отличия аскетики в различных религиях определяет содержание их догматического сознания. Для христианского сознания непреложными положениями, догмами выступает признание Христа за единственного Бога Творца и Спасителя, за абсолютную Истину. Поэтому определение христианской аскезы отец Софроний дает следующее: «Наше понимание аскезы синтетически может быть определено как свободно-разумный подвиг и борьба за достижение христианского совершенства»³⁴⁷.

Главными ориентирами на пути к христианскому совершенству являются заповеди Христа, их исполнение. Прежде всего, это заповеди *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твою и всем разумением твоим, и всею крепостью твою и Возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мк. 12, 30, 31).

В отличие от христианской восточной аскеза носит чисто интеллектуальный, то есть отвлеченный от серд-

³⁴⁷ Софроний (Сахаров), иеромонах. Об основах православного подвижничества // Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писание. Минск, 1998. С. 474.

ца, характер, она есть «аскеза умного совлечения со всего относительного»³⁴⁸.

Вторая мысль, которую утверждает отец Софроний, заключается в том, чтобы рассматривать аскезу не как цель, но только как средство. Посты, воздержания, нестяжание, послушание, терпение, смирение «доколе не придет всеутверждающее действие Божественной благодати, дотоле все это останется лишь человеческим действием и, следовательно, – тленным. В силу этого, – подчеркивает отец Софроний, – все в нашем подвиге сводится к исканию слияния нашей воли и нашей жизни с волею и жизнью Самого Бога»³⁴⁹.

Главным инструментом для достижения искомого в аскетическом делании выступает молитва, вершиной которой отец Софроний полагает чистую молитву, ради которой христианин полностью отрекается от всех привязанностей в тварном мире.

Определив таким образом цель и смысл христианского подвижничества, отец Софроний останавливается более подробно на монашестве, считая его образцом того отречения от мира, которое присуще любому истинному христианину. Поэтому монашество, согласно отцу Софронию, не следует рассматривать как нечто отличное от всего остального христианства. Несоответствующими действительности считает он и расхожие мнения о запрещающем характере монашества и скорбное и тяжелое монашеское бытие. Основой всей монашеской жизни является любовь, которая не может не содержать в себе положительного заряда радости и счастья.

Отец Софроний приводит общую схему динамики монашеской жизни, выделяя ступени монашеского подвига и ведя речь о трех ступенях монашества, трех образах призываия,

³⁴⁸ Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 30.

³⁴⁹ Софроний (Сахаров), иеромонах. Об основах православного подвижничества. С. 475.

трех отречениях и трех крестах. Трем ступеням монашеского посвящения, а именно рясофор, то есть рясоношение без произношения обетов, малая схима, то есть мантия, и великая схима, некоторым образом соответствуют и три рода призываия и три отречения. Ссылаясь на авву Пафнутия, отец Софроний выделяет следующие образы монашеского призвания: непосредственно от Бога, через людей и, наконец, по нужде, когда человека настигает какая-то беда. Тот же авва Пафнитий дает право отцу Софронию обозначить три отречения в таком порядке: «1-е, когда мы телесно оставляем богатства и стяжания мира сего; 2-е, когда мы оставляем прежние нравы и страсти, как телесные, так и душевые. И наконец, 3-е, когда мы отвлекаем ум от всего видимого и временного и погружаемся духом в созерцание невидимого и вечного»³⁵⁰.

Учение о трех крестах отец Софроний заимствует у другого великого подвижника и аскета – епископа Феофана Затворника, согласно которому «первый вид креста – это внешний крест, слагающийся из бед и скорбей, постигающих человека во время земной жизни. Второй крест – это внутренняя борьба человека со страстями и похотями. И третий – есть крест предания себя на волю Божию»³⁵¹.

Что же касается обетов, которые монах дает при пострижении на второй и третьей ступенях посвящения, то они, согласно отцу Софронию, могут быть сведены к трем: послушание, целомудрие и нестяжание.

Описывая в своей книге «Преподобный Силуан Афонский» жизненный путь великого русского старца, отец Софроний, опираясь на опыт отцов Церкви, выделяет три рода или типа подвижников по отношению к прохождению ими этапов духовного подвига. К первому типу относится большинство подвижников, для них характерно то, что к вере они приходят «малою благодатью и жизнь свою проводят в умеренном под-

³⁵⁰ Софроний (Сахаров), иеромонах. Об основах православного подвижничества. С. 481.

³⁵¹ Там же. С. 484–485.

виге хранения заповедей, и лишь при конце жизни своей, в силу переживаемых страданий, познают благодать в несколько большей мере. <...>

Второй род – когда кто-либо, привлеченный сначала сравнительно малою благодатью, все же ревностно подвизается в молитве и борьбе со страстями, и в этом при болезненном подвиге в средине пути своего познает большую благодать; проводя последующую жизнь в еще большем подвиге, они достигают высокой меры совершенства.

Третий, наиболее редкий род, – когда человек в начале своего подвижнического пути, за свою горячность, или, вернее, предузнанный Богом, получает великую благодать, благодать совершенных»³⁵². И именно к третьему роду подвижников принадлежал наставник и учитель отца Софрония.

К важным принципиальным моментам учения старца Силуана отец Софроний относит переживание тем заповедей Христа и их несоблюдения, то есть греха. Здесь, по мнению отца Софрония, пролегает четкая граница между христианством и гуманизмом, лежащим в основании светской культуры.

Грех в светском обществе воспринимается как нарушение этических норм, которые, в принципе, в таком восприятии в санкции религии и не нуждаются, так как понимаются каждым человеком на уровне здравого смысла. Грех религиозным человеком переживается не на этическом, но духовном уровне, как нарушение заповедей Христа, умаление Его благодати, которое влечет и изменение состояния духовного человека, что плотскому человеку заметить не дано.

Обращает внимание отец Софроний и на то, что православный монах не гонится за приобретением способностей, производящих внешнее впечатление на паломников. Напротив, внешне его жизнь и деятельность выглядит для обывателя скучно, убого, мрачно, однообразно, так как цель монашес-

³⁵² Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 27–28.

ской жизни не внешняя, но внутренняя, и вся ее динамика, по большей части, скрыта от посторонних глаз. Однако характер развития человеческой цивилизации таков, полагает вслед за старцем Силуаном отец Софроний, что условия для продолжения древней монашеской традиции становятся все менее благоприятными, но так как стремление к монашеству неистребимо, оно все более будет приобретать форму «монашества в миру».

Самым замечательным и во многом парадоксальным, как и ожидалось, является раздел книги отца Софрония, посвященный изложению и анализу основных идей учения старца Силуана. Остановимся вместе с отцом Софронием на некоторых из них.

17.2. Веровать в Бога и знать Бога

Новоначальным, приступившим к умному деланию послушникам, не имеющим достаточного опыта, при встрече с духовным явлением старец Силуан советует придерживаться правила «не принимать и не отвергать»: «“Не принимая”, христианин ограждает себя от опасности демоническое действие или внушение счастья за Божественное... “Не отвергая”, человек избегает другой опасности, а именно: Божественное действие приписать демонам и через то впасть в грех “хулы на Духа Святого”...»³⁵³.

Чрезвычайно важное значение в начале пути духовного делания старец Силуан придавал послушанию и преданию воли послушника воли наставника. От того, насколько будет выполняться условие отсечения собственного разумения, настолько же сильным будет и награда, ибо, по словам старца Силуана: «Иное дело – веровать в Бога, и иное – знать Бога»³⁵⁴.

В защиту святоотеческого наследия старец Силуан высказывает мысль о том, что Священное Писание необходимо воспринимать в контексте Священного Предания, но не наоборот:

³⁵³ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 80.

³⁵⁴ Там же. С. 84.

«Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, но... одна из его форм. Форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения ее, и по удобству пользования ею; но, изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями. <...>

Неправильно делают те, которые, отталкиваясь от Предания Церкви, идут, как они думают, к истокам ее, то есть к Священному Писанию. Не Священное Писание – истоки Церкви, а Священное Предание. В течение нескольких первых десятилетий своей истории Церковь Писания Нового Завета не имела и жила только Преданием...»³⁵⁵.

За достовернейший критерий истины в Церкви старец Силуан принимал Христову любовь к врагам и Христово смиление, и объяснял это тем, что Бог есть абсолютная любовь, и, открывая человеку именно эту любовь, Святой Дух дает ему и полноту бытия. Наличие же врагов будет свидетельствовать о том, что человек выпал из этой полноты.

Познать этот критерий, как и все христианство в целом, согласно старцу Силуану, возможно лишь на путях исполнения заповедей Божиих, но не на путях научного постижения или богословского осмысления. Поэтому и в спор об Имени Божием старец Силуан не стал вступать, «боясь “ошибиться в мысленном рассуждении”»³⁵⁶.

Для старца Силуана не составляет труда отличить и распознать Божию благодать и прелесть дьявольскую, так как их действия на душу человека различны: «Дух Святый есть любовь, мир и сладость. Дух Святый научает любить Бога и ближнего. А дух прелести – есть гордый дух... <...> Он приносит только тревожную сладость тщеславия; в нем нет – ни смирения, ни мира, ни любви; а есть холодное безразличие гордости»³⁵⁷.

³⁵⁵ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 85.

³⁵⁶ Там же. С. 90.

³⁵⁷ Там же. С. 101–102.

В духовной жизни старец Силуан различает две части: духовное состояние и догматическое сознание, которые, в конечном счете, между собой неразрывно связаны.

По убеждению старца Силуана, несмотря на то, что сила любви огромна, есть область, где ее власть не абсолютна – это область свободы. Благая мысль Оригена о всесилии Божественной любви и о спасении всех не может быть принята потому, что она принижает достоинство человеческой свободы. Малограмотный крестьянин, старец Силуан, этими рассуждениями легко и убедительно вступает в сферу сложных богословских споров, зная решение, которое родилось у него не в ходе ходатайских умствований, но было даровано Божией благодатью.

Также богословски выверенно выглядят его рассуждения о соотношении христианской любви и человеческой справедливости. Непонимание общей ответственности за грехопадение прародителей и желание отвечать только за свои проступки на самом деле разрушает целостность человека, выводит его из состава Божественного бытия. «Адам отрекался от ответственности, – воспроизводит логику старца Силуана отец Софоний, – возлагая вину на Еву и Бога, давшего ему эту жену, и тем разбил единство Человека и единение его с Богом. Так всякий раз, когда мы отрекаемся от несения вины за общее зло, за дела ближних своих, мы повторяем тот же грех и также разбиваем единство Человека. Господь спросил Адама прежде Евы. И нужно думать, что если бы он не оправдывался, но взял бы на себя ответственность за их общий грех, то иными были бы судьбы мира; как изменятся они, если и мы будем брать на себя тяготу вины ближних»³⁵⁸.

Без сомнения, нужно обладать таким же глубоким духовным опытом молитвенной практики, какую приобрел старец Силуан, чтобы вслед за отцами Церкви рассуждать о видах или образах молитвы.

³⁵⁸ Софоний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 118.

Он выделяет три образа молитвы в соответствии с общими этапами развития человеческого духа: «Первое движение ума – есть движение во вне; второе – возвращение его к самому себе, и третье – движение к Богу через внутреннего человека»³⁵⁹. И три образа молитвы вследствие этого будут представляться следующим образом: «первый, в силу неспособности еще ума непосредственно восходить к чистому богомыслию, характеризуется воображением; второй – размышлением, а третий – погружением в созерцание»³⁶⁰.

Самым пагубным является первый образ молитвы, который уводит человека в область мечты и фантазии, второй – также еще открыт влияниям извне, третий же есть соединение ума с сердцем, когда ум становится «весь слух и зрение, и видит и слышит всякий помысл, приближающийся извне, прежде, чем этот последний проникнет в сердце»³⁶¹.

Сущность аскетического пути умного делания старца Силуана отец Софроний видит в хранении «сердца от всякого постороннего помысла посредством внутреннего умного внимания, чтобы, устранив всякое чуждое влияние, достигнуть предстояния Богу в чистой молитве»³⁶². Этот путь достижения умного безмолвия отличается от подобного же пути богослова-философа, который стремится очистить ум от страстей и внешних влияний размышлениеми, а не молитвой. Этот путь, который отец Софроний называет путем «ареопагистов», не всегда выводит богослова к намеченной цели – созерцанию Бога.

Путь же монаха-аскета, которым и шел старец Силуан, не разрывен с его целью: «достигнуть непрерывного умно-сердечного внимания; и когда после многих лет такого подвига, труднейшего всех других подвигов, чувство сердца утончится, а ум от многоного плача получит силу отталкиваться от всякого

³⁵⁹ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 124.

³⁶⁰ Там же. С. 125.

³⁶¹ Там же. С. 126.

³⁶² Там же. С. 129.

приражения страстных помыслов, тогда молитвенное состояние становится непрестанным, и чувство Бога, присутствующего и действующего, – великой силы и ясности»³⁶³.

Традиционное в аскетике деление духовного пути на деятельный и созерцательный старец Силуан поддерживал, но с одним существенным добавлением: и тот, и другой он рассматривал как путь хранения Божиих заповедей.

Таким образом, старец Силуан богословию предпочитал живое конкретное знание, знание как со-бытие, событие присущности Божественной благодати. Обладая даром богообщения, он определил и критерий истинного причастия Святого Духа в отличие от причастия видимого, философского, пантеистического и прочего: любовь к врагам и молитва за весь мир.

Вследствие своей богословской склонности, отец Софроний в анализе образов молитвы особое внимание уделяет борьбе с рассудочным воображением как необходимом условии перехода от второго образа молитвы к третьему. Согласно русскому богослову и подвижнику, рассудочное познание основывается на двух главных законах, один из которых – закон тождества – статичен и мертв, другой – динамический – закон достаточного основания, на самом деле, оказывается волюнтаристским: что одному кажется достаточным, другому – недостаточно.

Последнее стремление человеческого рассудка, что с очевидностью проявляется в рационалистической цивилизации и ее феноменах науки и культуры, состоит в том, чтобы поставить себя на место Бога. По мнению же старца Силуана, «причина брани лежит не в рассудке как таковом, а в гордости нашего духа; от гордости усиливается действие воображения, а от смирения оно прекращается; гордость пыжится создать свой мир, а смирение воспринимает жизнь от Бога»³⁶⁴.

³⁶³ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 131.

³⁶⁴ Там же. С. 160.

В результате внутреннего духовного делания подвижник получает дар прозорливости, но и здесь, по свидетельству отца Софрония, не так все просто. И здесь необходимо различать тот вид прозорливости, который является следствием усиления посредством аскетических воздержаний естественной интуитивной способности, и тот, который вызван демоническим действием, и, наконец, тот, который дается через Божественную благодать. Объединяет их только то, что все три вида прозорливости причиняют страдания, хотя, конечно, различного свойства: «Подлинная духовная прозорливость – есть дар благодати. При этой прозорливости открывается глубина человеческой души, часто скрытая от самого человека. Эта прозорливость ни в какой мере не имеет психопатологического характера и причиняет страдания своему носителю только потому, что, как дар Божий, она полна любви, а видеть ей приходится преимущественно “безобразие и бесславие” человека. Это страдание любви. Имеющие сей дар никогда не стремятся его удерживать; им чуждо возношение и тщеславие»³⁶⁵.

Так же как и созерцание или видение естественное возможно при обычном свете, видение или созерцание духовное бывает при свете Божественном, обычному зрению не доступному. Отец Софроний говорит о его неравном распределении: уже вера есть проявление этого Божественного света, правда, в незначительной интенсивности, надежда – тоже свет, но несовершенный, любовь – свет и свет совершенный. Божественный свет – есть дар Божий, поэтому его проявление нельзя рассмотреть в деталях со стороны человека, единственный путь к нему, по словам отца Софрония, – покаяние.

Вот как описывает действие Божественного света на душу человека русский подвижник и богослов: «Если молитва человека впервые переходит в видение Божественного света, то созерцаемое и переживаемое им тогда ново и необычно

³⁶⁵ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 167.

для него, что не может он уразуметь ничего; он чувствует, что пределы его бытия невыразимо расширились, что пришедший свет перевел его от смерти в жизнь, но от величия происходящего он пребывает в удивлении и недоумении, и лишь при повторных посещениях уразумевает полученный от Бога дар. Душа при этом видении и после него бывает исполнена глубокого мира и сладостной любви Божией; нет в ней тогда стремлений ни к славе, ни к богатству, ни к иному какому-либо земному счастью и даже к самой жизни, но все сие ей кажется ничтожным, и “желанно влечется” она к Живой беспредельности, Христу, в Котором нет ни начала, ни конца; ни тьмы, ни смерти»³⁶⁶.

В связи с созерцанием Славы Божией, Его света отец Софроний рассматривает и вопрос о характере обожения человека. В чем конкретно проявляется этот «образ и подобие Божие»? – задает он сам себе этот сакральный вопрос. И отвечает на него следующим образом: «Тварное существо по дару благоволения приобщается нетварному безначальному Бытию...»³⁶⁷.

Как таковое возможно, чтобы тварное существо стало причастником нетварного Бытия Божия – ответ на этот вопрос за пределен для человеческого объяснения, но ясно только, что в отличие от первичного акта Божественного творения, когда человек абсолютно выключен из участия в нем, являясь пассивным восприемником Божественного действия, обожение не может состояться без активного участия самого человека.

Обобщая главные этапы пути подвижника к совершенству и духовному созерцанию и его основные характеристики при этом, отец Софроний пишет: «Вера, понимаемая не как логическое убеждение, а как чувство живого Бога; от веры рождается страх суда Божия; от страха – покаяние; от покаяния – молитва, исповедание, слезы. Покаяние, молитвы и слезы, умножаясь и углубляясь, приводят сначала к частичному ос-

³⁶⁶ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 174.

³⁶⁷ Там же. С. 175.

вобождению от страстей, откуда рождается надежда. Надежда умножает подвижнические труды, молитвы и слезы; утончает и углубляет чувство греха, в силу чего возрастает страх, переходящий в глубочайшее покаяние, которое преклоняет милосердие Божие, и душа удостаивается благодати Святого Духа, исполненной света Божественной любви»³⁶⁸.

Касается отец Софроний и вопроса о мраке, который у Дионисия Ареопагита назван Божественным. По мнению русского аскета, этот мрак, как преддверие Божественного света, возникает в процессе умного делания при помощи аскетических упражнений, когда подвижник отвлекается от всех видимых вещей и останавливает внутри себя действие всякого воображения и размышления. Отец Софроний настаивает на том, что такой мрак есть лишь преддверие Божественной благодати, явление же Бога всегда происходит в свете и как свет.

Однако созерцание Бога, по словам отца Софрония, не есть еще понимание и тем более изъяснение этого опыта. Подвижнику требуется длительный срок закрепления и уяснения этого своего духовного состояния. Ссылаясь на опыт отцов Церкви и старца Силуана, отец Софроний определяет минимальный срок, когда подвижник после первого посещения его Богом сможет об этом правильно поведать, в 15 лет. Необходимо, по мнению русского подвижника, достичь уровня духовного ведения, которое он предпочитает называть догматическим сознанием, но не в общепринятом смысле этого слова, как жизнь духа, а не как отвлеченный гносиc.

17.3. Держать ум свой во аде и не отчаиваться

Квинтэссенцией учения старца Силуана могут быть признаны слова Господа, которые старец услышал, будучи молодым человеком, и которые пронес через всю свою жизнь, став,

³⁶⁸ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 178.

таким образом, их живым воплощением: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся».

В этих словах Господа заключен парадоксальный смысл, открывающийся только многоопытным святым подвижникам. Выражение Господа содержит в себе две части и в краткой форме суммирует всю сущность православного аскетического пути умного делания: освобождение души от власти дьявола, то есть возвращение ей первоначального безгреховного состояния, и затем – обращение к Богу с молитвой.

Парадоксальность здесь в том, что единственным средством борьбы с дьявольскими соблазнами у святых подвижников остается признание своего положения ничтожнейшим, а поведения – греховнейшим. Для обывательского сознания такая логика совершенствования неприемлема, ведь, согласно ему, сила и мощь воздействия человека на внешний мир в результате духовной практики должна возрастать. Отсюда рождается мысль о слабости христианства и особенно православия. Следует, однако, понимать, подчеркивает отец Софоний, что, обладая «силою, достаточною для господствования над людьми, над массами», святые «идут обратным путем: они себя порабощают брату, и чрез то приобретают себе такую любовь, которая по самой сущности своей нетленна. На этом пути они одерживают победу, которая пребудет во веки, тогда как победа силою никогда не бывает прочна и по роду своему является не столько славою, сколько позором человечества»³⁶⁹.

В молитве же к Богу «чистая душа» человека обращается за весь мир и, прежде всего, за врагов. Поэтому, по слову старца Силуана, «молиться за людей – это кровь проливать»³⁷⁰.

Приведем еще несколько мыслей старца Силуана в передаче отца Софрония без комментариев:

«Надо приучить себя как можно меньше кушать, но это с рассуждением, насколько позволяет твоя работа. Мера воз-

³⁶⁹ Софоний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 223.

³⁷⁰ Там же. С. 236.

держания должна быть такова, чтобы после обеда хотелось молиться»³⁷¹.

«Вот самый короткий и легкий путь ко спасению: будь послушлив, воздержан, не осуждай и храни ум и сердце свое от плохих помыслов, а помышляй, что все люди добрые, и их любит Господь. За эти смиренные мысли благодать Святого Духа будет жить в тебе, и ты скажешь: “Милостив Господь”»³⁷².

«Кто боится Бога, чтобы Его чем-нибудь не оскорбить, – это первая любовь. Кто имеет ум чистый от помыслов – это вторая любовь, большая первой. Кто ощутимо имеет благодать в душе своей, – это третья любовь, еще большая.

Четвертая, совершенная любовь к Богу, – это когда кто имеет благодать Святого Духа и в душе и в теле. У того освящается тело, и будут мощи. Так бывает у великих святых мучеников, у пророков, у преподобных»³⁷³.

«Чтобы познать Господа не надо иметь ни богатства, ни учености, но надо быть послушливым и воздержным, иметь смиренный дух и любить ближнего, и Господь возлюбит такую душу, и Сам явит Себя душе, и будет учить ее любви и смиреннию, и все полезное даст ей, чтобы обрела она покой в Боге»³⁷⁴.

«Кто возненавидел грех, тот восшел на первую ступень небесной лестницы. Когда помысл не беспокоит на грех, это уже вторая ступень. А кто Духом Святым познал совершенную любовь к Богу, тот на третьей ступени. Но это редко с кем бывает.

Чтобы прийти в любовь Божию, надо соблюдать все, что заповедал в Евангелии Господь. Нужно иметь милующее сердце, и не только человека любить, но и всякую тварь жалеть, все, что создано Богом»³⁷⁵.

³⁷¹ Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. С. 318.

³⁷² Там же. С. 321.

³⁷³ Там же. С. 333.

³⁷⁴ Там же. С. 341.

³⁷⁵ Там же. С. 359.

17.4. Богословие как видение Бога

Некоторые из мыслей старца Силуана, проверив их уже на своем духовном опыте, отец Софроний постарался богословски осмыслить в другом своем крупном произведении «Видеть Бога как Он есть».

В своих предсмертных беседах с братией монастыря в Эсексе отец Софроний вспоминает, как появилось это название книги. Первоначально у него была идея дать книге название «Опыт одного православного монаха», но когда некий друг и сподвижник отца Софрония, которого он обозначает «отец N», предложил другое, настоящее название, отец Софроний, взвесив богословскую выверенность его, согласился с предложением своего друга и сподвижника³⁷⁶. Ведь, собственно, вся жизнь православного подвижника нацелена на созерцание Бога таким, каков Он есть на самом деле.

В этом произведении отец Софроний пытается оправдать динамику опыта богообщения, которое имеет следующую структуру: Богоявление – богооставленность – Божественный свет. Сложность объяснения данной троичной структуры динамики духовного опыта отец Софроний связывает с тем, что она вовсе не гносеологического, но онтологического и сотериологического плана.

Срединный, самый парадоксальный и динамичный для человека этап богообщения русский подвижник еще называет этапом «истощания», и предельным результатом его становится возвращение человека к тому «ничто», из которого Бог вновь может творить.

В переживаниях подвижнического бытия данная ситуация выглядит следующим образом. Как отмечает отец Софроний, «наиболее тяжкое испытание в том, что несмотря на предельное для нас напряжение пребывать верными Богу, мы

³⁷⁶ См.: Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. С. 39–42.

терпим периоды богооставленности. Нищета духовная, соединяясь с болью богооставленности, погружает нас в отчаяние. Нам мнится, что над нами тяготеет некая страшная клятва. Мы можем страдать во всех планах нашего существа: духом, умом, сердцем, телом. Именно в подобные моменты духу нашему предстает библейское откровение о падении Человека в своем подлинном трагизме, и вера в любовь Христа внушиает нам предаться возможно полному покаянию. Чем глубже наше покаяние, тем шире открываются пред нами и глубины нашего бытия, прежде скрытые от нас же самих. Ясно осознавая безнадежность нашего положения, мы начинаем ненавидеть нас такими, как мы суть»³⁷⁷.

Лишь после такого периода метанойи, отвращения от нашего падшего состояния, очищение нашей падшести через покаяние, которое уже есть дар Бога, мы становимся способными стяжать Божественную благодать, мы становимся причастниками Божественного бытия, мы становимся богами по благодати.

Можно утверждать, что в своих основных работах отец Софроний предложил альтернативный образ богословия – богословие как состояние: видеть (а не размышлять о Боге) Бога как Он есть, значит знать (а не верить в Бога) Бога, а значит и быть истинным богословом.

Особый интерес представляют для нас беседы отца Софрония, которые он вел с братией своего монастыря в Англии в последние годы своей жизни. В них он продолжил раскрывать смысл аскетического учения своего наставника старца Силуана на основании своего богатого подвижнического опыта. Сборник этих бесед, изданный Свято-Иоанно-Предтеченским монастырем – это своеобразное завещание великого русского подвижника и богослова.

Все содержание этих бесед представляет собой развернутый комментарий к ответу старца Силуана на вопрос отца Со-

³⁷⁷ Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. С. 149.

фрония о совершенной молитве: «А я хотел бы, – прозвучал ответ, – только смирения Христова и молиться за всего Адама, как за самого себя».

Отец Софроний в своих беседах вновь подчеркивает факт небывалых ранее духовных прозрений старца Силуана. Так, он указывает на авторитетное мнение профессора богословия Англиканской Церкви, глубокого знатока творений западных и восточных отцов Церкви Маскаля, который «в своем отзыве о Силуане говорит, что нет параллели ему среди писаний, оставленных нам отцами, в которых говорилось бы с такою убедительностью о необходимости любви к врагам»³⁷⁸.

Другое прозрение старца Силуана зафиксировал сам отец Софроний. Речь идет о различении старцем аскетического и Христова смирения. Отец Софроний отмечает: «Аскетическое понимание смирения: “я хуже всех” – мы встречаем и у отцов... Но про Христово смирение, своеобразное Самому Богу как атрибут Божий, говорит только Силуан. Я нигде не встретил подобного понимания»³⁷⁹.

Собственно, следуя рассуждениям отца Софрония, можно сделать следующий обобщенный вывод относительно всего учения великого русского старца: понимание Христова смирения, данное ему свыше, стало тем ориентиром, по которому старец ежесекундно сверял свой духовный путь, стало тем основанием, опираясь на которое он восходил на вершины аскетического умного делания.

Ряд конкретных следствий из учения старца Силуана отец Софроний стремился реализовать в деятельности своего монастыря, в частности, его насельниками становились иноки разных национальностей, и языковой барьер, как ни странно, не становился при этом непреодолимым. Молитву Силуана за все человечество отец Софроний переводил в практическую плоскость, выступая за вселенское видение в земных делах.

³⁷⁸ Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. С. 178–179.

³⁷⁹ Там же. С. 181.

Самой большой ошибкой он при этом считает придерживаться в христианстве национального признака.

Христианское преодоление национальности отец Софроний не смешивал с космополитизмом и равенством всех религий. Для него не было чуждо чувство гордости за свой народ и свою Церковь, пример же истинного избавления от национальной ограниченности и раздробленности человека дал Христос. Русский подвижник не сомневался в том, что национальность стала возможна лишь в результате грехопадения, а в Гефсиманской молитве Христа указан путь к ее преодолению. Поэтому в качестве одного из главных завещаний своей монастырской общине отец Софроний оставил такое наставление: «Если вы Христа сведете до уровня национальности, то знайте, что вы во тьме»³⁸⁰.

³⁸⁰ Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. С. 53.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русская духовная традиция накопила богатейший опыт внутреннего совершенствования человека. Она установила, что человек в естественном состоянии далек от совершенства и что любое совершенствование имеет смысл, если целью его становится спасение. Какая польза в прогрессе социальном, культурном или моральном, какая польза в развитии и полном раскрытии способностей и возможностей человека, если в конце его ожидает смерть?

Смерть – это также естественный результат естественного состояния. Но у человека, и единственно из всех живых существ у человека, сохраняется такой дар, как свобода выбора, выбора вектора своего исторического бытия. Он может остаться в естественном состоянии, с годами приобретая все большие и лучшие навыки в своем жизнеустройении, он может выбрать путь противоестественный, свободно избрав в качестве своих постоянных попутчиков животные инстинкты, страсти, которые, в конце концов, полностью вытеснят свободу воли, подчинив и поработив человека. Он может опять же свободно сказать «нет» как противоестественному, так и естественному своему состоянию, которое экзистенциальные философы верно определили как «бытие к смерти».

Однако для того, чтобы двигаться дальше, в неизвестное, человеку недостаточно только свободы воли, только опоры на собственные силы. Необходимо содействие благодати Божи-

ей, стяжание Духа Святого, что всегда происходит по милости Божией и остается за рамками любых усилий человека, за рамками его познавательных, волевых или чувственных возможностей. Но о том, что сама такая сверхчеловеческая возможность для человека имеется, сигнализирует феномен Боговоплощения.

То, что нам не под силу, уже сделал Иисус Христос, ясно показав нам путь возвращения к Богу. Поэтому вера в Христа способна сверхчеловеческое сделать доступным человеку, сделать обычную воду источником воды, текущей в жизнь вечную (Ин. 4, 14).

Но последний выбор остался за самим человеком: прикладываться ли к тому источнику воды, который насыщает лишь временно, или дать открыть в себе источник живой воды, который сможет утолить жажду навсегда.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Александр (Семёнов Тян-Шанский), епископ. Отец Иоанн Кронштадтский. Обнинск, 1995. (Репр. воспроизведение с изд.: Париж, 1990)

Антоний (Блум), митрополит. Духовное руководство в Православной Церкви // Труды. М., 2002.

Антоний (Блум), митрополит. Человек перед Богом. М., 1995.

Антоний (Голынский-Михайловский), архиепископ. О молитве Иисусовой // Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы / авт.-сост. Н. М. Новиков : в 4 т. Т. 1. М., 2004.

Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. М., 1994.

Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991.

Бердяев Н. А. Смысъл творчества // Философия свободы. Смысъл творчества. М., 1989.

Беседа преподобного Серафима с Мотовиловым о цели христианской жизни // Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005.

Булгаков С., священник. Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию // Сергий Радонежский : сборник. М., 1991.

Варсонофий Оптинский, преподобный. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптина Пустынь, 2005.

Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. М., 2001.

Георгий (Тертышников), архимандрит. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999.

Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.

Григорий Нисский, святитель. Об устройении человека // О человеке : [Сборник]. М., 2004.

Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.

Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви, посвященного юбилею 1000-летия Крещения Руси, проходившего в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре 6–9 июня 1988 года, о канонизации святых // Канонизация святых. М., [1988].

Добротолюбие : в 5 т. Троице-Сергиева Лавра, 1993. Т. 3.

Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М., 1958.

Дронов М., протоцерей. Православная аскетика и психоанализ // Альфа и Омега. М., 1998. № 2 (16). С. 265.

Дурылин С. Н. Маросейский батюшка // Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечёва. М., 1997.

Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев : в 2 т. Оптина Пустынь, 2003.

Евагрий Понтийский, авва. Творения. Аскетические и богословские трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1994.

Житие Оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Оптина Пустынь, 1994. (Репр. воспроизведение с изд. 1917 г.).

Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005.

Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. Киев, 2005.

Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского и всей России чудотворца. М., 2005.

Жития преподобных старцев Оптины пустыни. Минск, 2004.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению : в 2 т. Том первый: основоположительный. Книга первая : критический обзор важнейшей литературы вопроса. СПб., 1907.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006.

Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура : сборник религиозно-философских статей. Берлин, 1923.

Игнатий Брянчанинов, епископ. Аскетические опыты : в 2 т. Минск, 2001.

Иларион (Алфеев), архиепископ. Православие. М., 2009. Т. 1.

Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский. 3-е изд. Нью-Йорк, 1971.

Иоанн (Снычёв), митрополит. Посох духовный. СПб., 2000.

Иоанн (Снычёв), митрополит. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб., 2007.

Иоанн Кронштадтский, святой. Моя жизнь во Христе : в 2 т. Б. м., 1991. (Репр. воспроизведение с изд.: СПб., 1893)

Иоанн Кронштадтский, святой. Христианская философия. М., 1992.
(Репр. воспроизведение с изд.: СПб., 1902)

Иосиф Волоцкий, преподобный. Послание иконописцу и три «слова» о почитании святых икон // Философия русского религиозного искусства XVI–вв. Антология / сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М., 1993.
(Сокровищница русской религиозно-философской мысли ; Вып. I)

Иосиф Волоцкий, преподобный. Просветитель. М., 1993.

Исаак Сирин, святой. Слова подвижнические. М., 1993.

Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004.

Каллист Диоклейский, епископ. Великий пост и потребительское общество // Православие в современном мире. СПб., 2005.

Карташёв А. В. Очерки по истории русской церкви : в 2 т. М., 1991.

Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской Лавры. Киев, 1991.

Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

Ключевский В. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Сергий Радонежский : [сборник]. М., 1991.

Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. [Сергиев Посад ; Владимир], 1995. (Репр. воспроизведение с изд.: Джорданвиль, 1970)

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 2002.

Коржевский В., священник. Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004.

Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002.

Кураев А., диакон. О вере и знании // Хрестоматия нового российского самосознания. URL : <http://old.russ.ru/antolog/inoe/kuraev.htm> (дата обращения : 14.04.2011).

Лебедев А., протоиерей. Святитель Тихон Задонский и вся России чудотворец. Его жизнь, писания и прославление // Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. Т. 1. М., 2003.

Лисовой Н. Школа преподобного Сергия // Сергий Радонежский : [сборник]. М., 1991.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Михаил (Семёнов), иеромонах. О. Иоанн Кронштадтский: [полная биография]. СПб., 1903.

Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы / авт.-сост. Н. М. Новиков : в 4 т. М., 2004. Т. 1.

Моран Дж. Православие и современная глубинная психология // Православие в современном мире. СПб., 2005.

Наставления преподобного Серафима // Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005

Никодим (Кононов), архимандрит. Старцы: отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909.

Николай (Сахаров), иеродиакон. Учение архим. Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) // Начало : Журнал института богословия и философии. СПб., 2001. № 10. URL : <http://www.ibif.org.ru/nachalo10.htm> (дата обращения : 14.04.2011) ; См. также данную статью на другом эл. ресурсе: Архимандрит Софроний (Сахаров). URL : <http://www.sophrony.narod.ru/texts/starch.htm> (дата обращения : 14.04.2011).

Николай (Сахаров), иеромонах. Предисловие // Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы : в 2 т. Эссе ; М., 2003. Т. 1.

Паисий Величковский, схииархимандрит. Об умной или внутренней молитве. Б. м., б. г. (Репр. воспроизведение с изд.: М., 1902)

Паисий Величковский, старец. Крины сельные, или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях. Козельск, б. г. (Репр. воспроизведение с изд.: Одесса, 1910)

Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старцаprotoиеря Алексея Мечёва. М., 1997.

Поселянин Е. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец и русские подвижники XIX века. М., 2003.

Поучение преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. Рига, 1991.

Православие в современном мире. СПб., 2005 (Богословская и церковно-историческая библиотека).

Предание Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008.

Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления. Оптина пустынь, 2002.

Макарий Оптинский, преподобный. Слово на пользу вашу : сб. писем / ред.-сост. иеромонах Николай (Павлык). М., 2006. (Письма о духовной жизни)

«Радость моя...». Книга о преподобном Серафиме, Саровском Чудотворце. Житие, чудеса, духовные наставления. М., 2008.

Распутин В. Ближний свет издалека // Сергий Радонежский : [сборник]. М., 1991.

Рафаил (Карелин), архимандрит. Тайна спасения ; Из воспоминаний: Беседы о духовной жизни. М., 2004.

Свенцицкий В., протоиерей. Монастырь в миру. Проповеди и поучения : в 2 т. Т. 1 : 1921–1926 гг. М., 1995 ; Т. 2 : 1927–1928 гг. М., 1996.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях очевидцев : сб. / ред. Ю. М. Спасская. М., 1997.

Сергий Мечёв, священномученик. Тайны богослужения. М., 2001.

Сергий Радонежский : [сборник] / сост. В. А. Десятников. М., 1991.

Сергий, епископ Ямбургский. Вступительная речь // Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М., 2005.

Смолич И. К. Русское монашество 980–1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999. (Приложение к «Истории Русской Церкви»)

Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. СПб., 1993. (Репр. воспроизведение с изд. 1862 г.)

Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия : в 3 ч. Ч. I : Письма к мирянам. Ч. II, III : Письма к монашествующим. М., 1995. (Репр. воспроизведение с изд.: Сергиев Посад, 1908–1909 гг.)

Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы : в 2 т. Т. 1. Эссекс ; М., 2003.

Софроний (Сахаров), архимандрит. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс ; М., 2003.

Софроний (Сахаров), иеромонах. Об основах православного подвижничества // Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писание. Минск, 1998.

Софроний (Сахаров), иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писание. Минск, 1998.

Струве Н. А. Старец в миру // Отец Алексей Мечёв. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989.

Тихон Задонский, святитель. Избранные труды, письма, материалы. М., 2004.

Тихон Задонский, святитель. [Творения : в 5 т.]. М., 2003. Т. 1 : Житие, слова. Наставления пастыре, родителям и детям, священникам. Плоть и дух. Т. 3, 4 : Об истинном христианстве.

Тревогин Г., священник. Батюшкина любовь // Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старцаprotoиерея Алексея Мечёва. М., 1997.

Трифон (Туркестанов), митрополит. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1997.

«Устав» Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2008.

Федотов Г. П. Святые Древней Руси // Собрание сочинений : в 12 т. М., 2000. Т. 8.

Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости // Собрание сочинений : в 12 т. М., 2000. Т. 8.

Феодор (Поздеевский), архиепископ. Смысл христианского подвига. Из чтений по пастырскому богословию архиеп. Феодора, Ректора Московской Духовной Академии. М., 1991. (Репр. воспроизведение с изд.: ТСЛ, 1911)

Феофан Затворник, святитель. Начертание христианского нравоучения. М., 2002.

Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 1996.

Феофан Затворник, святитель. Созерцание и размышление. М., 2003.

Флоренский П., священник. Рассуждения на случай кончины отца Алексия Мечёва // Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечёва. М., 1997.

Флоренский П., священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Сергий Радонежский : [сборник]. М., 1991.

Флоровский Г., протоцерей. Пути русского богословия. Минск, 2006.

Флоровский Г. В. Оправдание знания // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005.

Фудель С. И. Собрание сочинений : в 3 т. / сост. прот. Н. Балашова, Л. И. Сараскиной. М., 2001–2005.

Хондзинский П., священник. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Тихон Задонский, святитель. Избранные труды, письма, материалы. М., 2004.

Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000.

Хоружий С. С. Общие вопросы православной аскезы // Исиахазм. Анnotated библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М., 2004.

Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

Христианство. Энциклопедический словарь : в 3 т. М., 1993. Т. 1.

Четвериков С., протоцерей. Из истории русского старчества // Бог в русской душе. М., 1998.

Четвериков С. И. Оптина Пустынь // Правда христианства. М., 1998.

Шевелев И. Книга собеседника. Вышел трехтомник потаенного мыслителя XX века // Российская газета (Центральный выпуск). 2005. № 3754. 25 апреля.

Яннарас Х. Истина и единство Церкви. М., 2006.

ОБ АВТОРЕ

Белов Владимир Николаевич (род. 1960), доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии культуры и культурологии Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, специалист в области истории русской философии, русского и немецкого неокантианства, философии культуры. Работы В. Н. Белова публиковались в центральных российских изданиях, в том числе в журналах «Вопросы философии», «Кантовский сборник», «Логос» и др., переведены на немецкий, французский и итальянские языки.

Основные публикации В. Н. Белова: «Обыденное сознание и человеческое бытие» (монография. 1996), «Неокантианство. Ч. 1» (монография. 2000), «Неокантианство. Ч. 2» (монография. 2002), «История русской философии» (учебное пособие с грифом УМО, в соавторстве. 2006), «Современная западная философия» (учебное пособие. Ч. 1. 2008; Ч. 2. 2009; Ч. 3. 2010), «Введение в философию культуры» (учебное пособие с грифом УМО. 2008), «История западной и русской философии» (учебное пособие, в соавторстве. 2009).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
ЧАСТЬ I. ТЕОРИЯ АСКЕТИКИ.....	5
<i>Глава 1. Аскетика: опыты определения</i>	5
1.1. Аскетика древняя и христианская.....	5
1.2. Состояние исследований по аскетике в отечественной литературе	6
1.3. Аскетика и русская религиозная философия	9
1.4. Аскетика и окружающий мир.....	10
1.5. Научность аскетики.....	12
1.6. Аскетика и творчество.....	15
1.7. Аскетизм праведный и неправедный	17
1.8. Аскетизм и телесность	17
1.9. Аскетизм и история	19
1.10. Аскетизм и психология	21
1.11. Некоторые современные подходы к определению места и значения аскетики.....	28
<i>Глава 2. Аскетизм и монашество</i>	30
2.1. Между «империей» и «пустынью»	30
2.2. Монастырь в миру	33
<i>Глава 3. Аскетизм и старчество</i>	39
3.1. Старчество и лжестарчество.....	39
3.2. Старчество в отечественной традиции.....	45
<i>Глава 4. Основные этапы мистико-аскетического подвига</i>	49
4.1. «Участное мышление» об умном делании.....	49
4.2. Молитва и ступени аскетического делания	58
4.3. Исторические этапы аскетики в России	62

ЧАСТЬ II. АСКЕТИКА В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПОДВИЖНИКОВ	64
<i>Глава 5. Отец русского монашества преподобный Феодосий Печерский</i>	
Феодосий Печерский	64
5.1. Церковное и государственное строительство	65
5.2. Идея стойкости и веротерпимости православного христианина	67
<i>Глава 6. Великий печальник земли русской преподобный Сергий Радонежский</i>	
Радонежский	69
6.1. Собирание русских земель и Куликовская битва	72
6.2. Учение о Троице	73
<i>Глава 7. Монастырь и скит в жизни Церкви: так называемый спор преподобного Иосифа Волоцкого и преподобного Нила Сорского</i>	
7.1. Проблема социальной миссии Церкви	76
7.2. «Просветитель» и борьба с ересью	80
7.3. Скитское иночество	83
7.4. Спор иосифлян и нестяжателей в отечественной литературе	86
<i>Глава 8. Опытное богословие святителя Тихона Задонского</i>	
8.1. Духовное и нравственное возрождение истинного христианства	89
8.2. Мир как духовное сокровище	91
<i>Глава 9. Старец Паисий Величковский и славянское «Добротолюбие»</i>	
9.1. Страсти и добродетели	98
9.2. Иисусова молитва	100
9.2. Иисусова молитва	103
<i>Глава 10. Аскетизм <i>par excellence</i> преподобного Серафима Саровского</i>	
10.1. Тело и душа человека	106
10.2. Стяжание Духа Святого	107
10.2. Стяжание Духа Святого	110
<i>Глава 11. «Золотой век» русского старчества: духовная школа Оптины пустыни</i>	
11.1. История Оптины пустыни	117
11.2. Смирение, любовь и духовная свобода	121
11.3. Оптинское старчество и русская культура	134
<i>Глава 12. Аскетические опыты святителя Игнатия Брянчанинова</i>	
12.1. Монашество как высшая наука	138
12.2. Учение о молитве	143
12.2. Учение о молитве	146

<i>Глава 13. Учение о спасении святителя Феофана Затворника</i>	152
13.1. Учение о нравственности	155
13.2. Путь ко спасению	163
<i>Глава 14. Жизнь во Христе святого праведного Иоанна Кронштадтского</i>	173
14.1. Христоцентризм и аскетизм антропологии	176
14.2. Экклезиоцентризм учения	180
<i>Глава 15. Старец в миру Алексий Мечёв</i>	182
15.1. Устроить монастырь в миру	184
15.2. Величайшая любовь и величайшее смиление	188
<i>Глава 16. Потаенный христианский праведник XX века Сергей Фудель</i>	190
16.1. Испытание веры	190
16.2. Тесный и скорбный путь христианина	193
16.3. Церковь и первохристианство	196
16.4. Первохристианство и аскетическая традиция	199
<i>Глава 17. Богословие как состояние: схииархимандрит Софоний (Сахаров) и его наставник старец Силуан Афонский</i>	205
17.1. Цель и смысл христианского подвижничества	208
17.2. Веровать в Бога и знать Бога	212
17.3. Держать ум свой во аде и не отчаиваться	219
17.4. Богословие как видение Бога	222
З а к л ю ч е н и е	226
<i>Список использованной и цитируемой литературы</i>	228
<i>Об авторе</i>	234

Научное издание

Белов Владимир Николаевич

**АСКЕТИКА
В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ**

Редактор *Е. Б. Крылова*

Технический редактор *Л. В. Агальцова*

Корректор *И. Ю. Астахова*

Оригинал-макет подготовила *Н. И. Степанова*

Подписано в печать 30.10.2011. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 13,95 (15). Тираж 100 экз. Заказ 237-Т.

Издательство Саратовского университета.

410012, Саратов, Астраханская, 83.

Типография Саратовского университета.

410012, Саратов, Б. Казачья, 121 А.



Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии культуры и культурологии Саратовского государственного университета. Автор монографий и учебных пособий, один из авторов и научный редактор коллективного учебного пособия с грифом УМО «Культурология». Публиковался в ведущих российских журналах, в том числе в «Вопросах философии», «Логосе», «Историко-философском ежегоднике»; некоторые его статьи переведены на немецкий, французский и итальянский языки.

Член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, член редколлегии международных журналов «Кантовский сборник» (Калининград) и «Neukantianismus-Forschung Aktuell» (Амстердам).



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САРАТОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА