Гдⷭ ї҃се хр҃тѣ, сн҃е бж҃їй,
помилуй насъ
грѣшныхъ

Пѹ́ть оу́мнаго дѣ́ланїѧ

АВТОРСКАЯ КНИЖНАЯ СЕРИЯ

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ
«ПУТЬ УМНОГО ДЕЛАНИЯ»
МОСКВА 2022

НИКОЛАЙ НОВИКОВ

НАЧАЛО МОЛИТВЫ

Беседы о внутренней жизни

ПЕРВЫЙ ЦИКЛ БЕСЕД

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ
«ПУТЬ УМНОГО ДЕЛАНИЯ»
МОСКВА 2022

УДК 248.3
ББК 86.372
Н 73

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС Р22-229-3320

Новиков Николай Михайлович

Н 73 Начало молитвы: Беседы о внутренней жизни. – 2-е изд. – М.: Издательский проект «Путь умного делания», 2022. – 656 с.

Рецензент: протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе МДА

В книге представлен первый из трех циклов бесед, посвященных молитвенной жизни. Читатель познакомится с основами святоотеческого учения о молитве, начиная с самых азов молитвословия и вплоть до высших степеней умно-сердечного делания. Исследование опирается на фундаментальные положения православной антропологии и аскетики, укорененные в традиции исихазма. Каждая тема раскрывается через цитирование святоотеческих писаний с привлечением широкого круга источников. Аудиозапись данного издания доступна для прослушивания и копирования на авторском сайте Н.М. Новикова по адресу: www.nnproekt.ru. Там же размещены прочие издания проекта «Путь умного делания».

УДК 248.3
ББК 86.372

ISBN 978-5-9906640-0-5

© Новиков Н.М. Текст, оформление, проект серии. 2015, 2022

«В наше время в сознании значительного числа людей, занимающихся духовными и богословскими предметами, царит некая путаница... Рассуждения, оторванные от практики, и в особенности рассуждения богословские, не подкрепленные духовным опытом, причиняют много вреда Православной Церкви».

«Печальная и даже трагическая реальность нашего времени заключается в том, что многие говорят об обожении человека... не упоминая о пути и методах достижения цели. Это фундаментальная ошибка. Ибо, как и во всех науках, если нет метода, не будет и результатов. Эта истина относится и к православному богословию. Когда богословие не указывает путь и метод, то есть аскетический исихастский метод, оно никогда не сможет привести человека к конечной цели. Такое богословие опасно».

Митрополит Иерофей (Влахос)

Содержание

От автора 10

ЧАСТЬ I. ДВИЖЕНИЕ МЫСЛИ

Беседа 1. **Оружие воина** 14
Беседа 2. **Путь воина** 32
Беседа 3. **Истоки традиции** 48
Беседа 4. **Основа пути** 65
Беседа 5. **Богословие тайнозрителей** 85
Беседа 6. **Свойства ума** 98
Беседа 7. **Искусство молитвы** 111
Беседа 8. **Круговая оборона** 133
Беседа 9. **В себе и вне себя** 151
Беседа 10. **Ученики и старцы** 170
Беседа 11. **Послушание Христу** 188
Беседа 12. **Учение старцев** 203

ЧАСТЬ II. ЗАКОНЫ ЕСТЕСТВА

Беседа 13. **Духовный организм** 224
Беседа 14. **Силы души** 236
Беседа 15. **Образ Божий** 249
Беседа 16. **Дар созерцания** 262
Беседа 17. **Закон и свобода** 281
Беседа 18. **Смерть духовная** 295
Беседа 19. **Порча естества** 312
Беседа 20. **Восстановление** 326

ЧАСТЬ III. СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

Беседа 21. **Человек молящийся** 346
Беседа 22. **Культура мышления** 362
Беседа 23. **Сотворчество** 375
Беседа 24. **Начало прелести** 388
Беседа 25. **Внутренний крест** 400
Беседа 26. **Отеческий опыт** 417
Беседа 27. **Проблемы восприятия** 427
Беседа 28. **Молитвочтение** 442
Беседа 29. **Источник благодати** 458

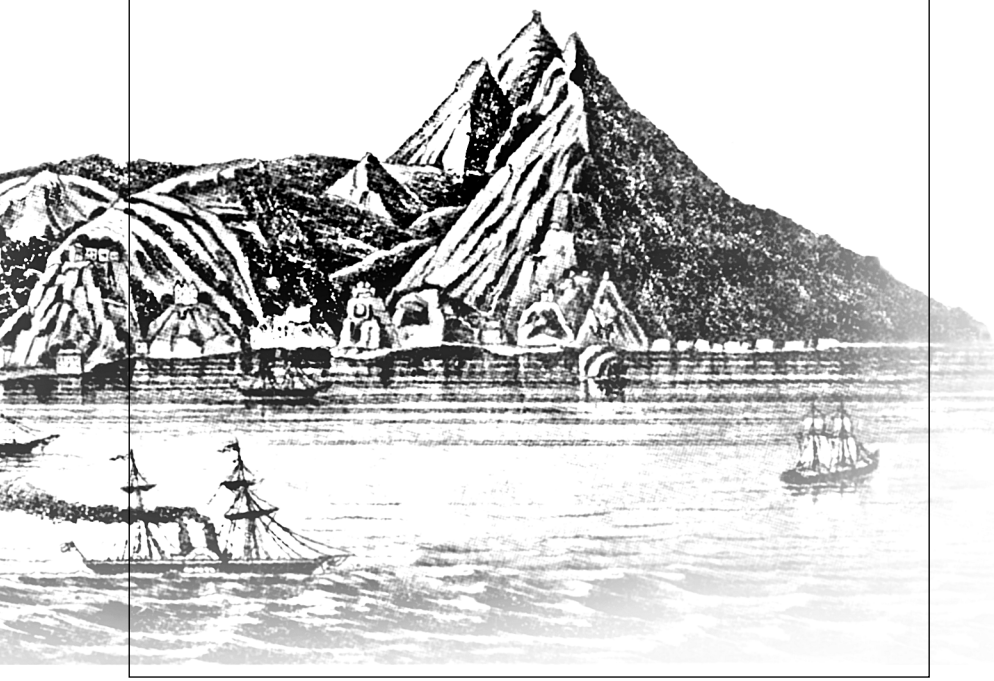
ЧАСТЬ IV. ПУТЬ ВНУТРЬ

Беседа 30. **Рубикон** 472
Беседа 31. **Обратная перспектива** 489
Беседа 32. **Внутрьпребывание** 507
Беседа 33. **Словесный уровень** 522
Беседа 34. **Молитва словесная** 535
Беседа 35. **Молитва умная** 549
Беседа 36. **Встреча с сердцем** 559
Беседа 37. **Ум в сердце** 572
Беседа 38. **Плоды молитвы** 588
Беседа 39. **Тайна очищения** 604
Беседа 40. **Молитва живая и мертвая** 620

Библиография 638
Сведения о проекте «Путь умного делания» 647

НАЧАЛО МОЛИТВЫ

Беседы о внутренней жизни



✢ ✢ ✢

От автора

Этой книгой мы начинаем публикацию трех циклов бесед о молитвенном делании, которые составят трехтомное издание. Представленный здесь первый цикл «Начало молитвы» был впервые издан в формате аудиозаписи в 2013 году, затем опубликован в печатном виде[1]. В настоящее время готовятся к изданию второй и третий циклы.

Предстоящий разговор посвящен самым основам святоотеческого учения о молитве, знакомит с путем духовного восхождения от начального молитвословия к высокому художеству молитвы умно-сердечной, той, что признается святыми отцами молитвой *истинной*. Взгляд со строгих позиций православной догматики и антропологии, соответственно и аскетики, позволяет нам отчетливо

[1] Аудиозапись бесед доступна для прослушивания и копирования на нашем авторском сайте. Там же размещены издания книжной серии «Путь умного делания».

Адрес сайта: www.nnproekt.ru

Сведения о проекте «Путь умного делания» помещены в наст. изд. на с. 647.

В постраничных ссылках литературные источники указаны в сокращенном виде, полные сведения об изданиях приводятся в Библиографии. См. наст. изд.: с. 638.

уяснить, в чем уникальность нашей духовной традиции, чем наш молитвенный опыт принципиально отличен от опыта инославных христиан, тем более от различных медитативных практик.

В эпиграфе к нашему изданию подчеркивается та мысль, что современная пастырская проповедь, теоретизируя о духовном совершенстве, как правило, однако, «не упоминает о пути и методах достижения цели», «не указывает на аскетический исихастский метод», вследствие чего, конечно, «не будет и результатов». Не будет, поскольку помимо исихастского метода внутреннего делания не обретается иных путей к стяжанию подлинной *чистоты сердечной*, той, без которой *Бога не узрим*.

Ограничиваясь одним только внешним деятельным благочестием, мы *уподобляемся окрашенным гробам*, очищенным снаружи, но внутри *полным всякой нечистоты*. Это нам адресовано слово Спасителя: *Горе вам, что очищаете внешнее*. Это нам заповедано: *Очисти прежде внутреннее*[2].

[2] Ср.: Мф. 5, 8; 23, 25–27.

Но чтобы очистить изнутри наше осквернённое сердце, нужно сначала его раскрыть, нужно проникнуть внутрь и затем уже истреблять нечистоту греховности и страстей. Это и будет деланием внутренним, когда ум наш войдет в раскрытое под действием молитвы сердце и, движимый силою благодати, приступит к очистительному подвигу умно-сердечного трезвения. Тогда и начнет человек, как сказано, «молитвой освобождать для Христа свое сердце»[3].

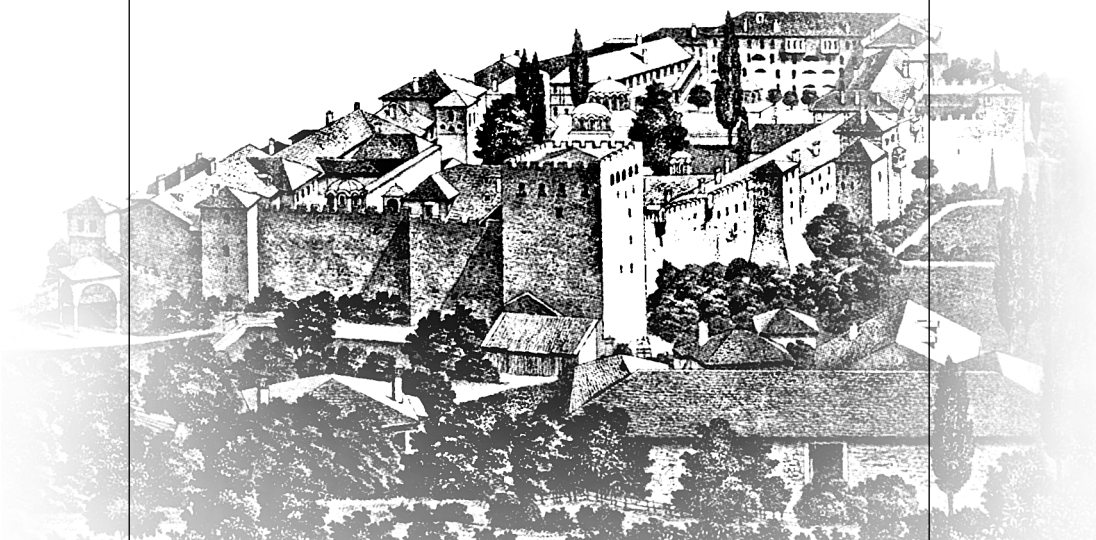
Таинство сокровенной внутренней жизни – стержневая тема наших бесед, а основная задача проекта – помочь, опираясь на крепкий фундамент теории, постепенно приблизиться к практическому освоению древнейшего, но никогда не устаревающего священного метода исихастов.

[3] *Эмилиан (Вафидис), архим.* Дом Божий... Екатеринбург, 2022. С. 132.

Отметим, что в некоторых современных русских переводах традиционное написание имени Емилиан подменяется латинизированной формой *Эмилиан*, производной от западноевропейских аналогов: Эмиль, Эмильен, Эмилиано (*лат.* Aemilius, *фр.* Émile, Émilien, *ит.* Emilio, *исп.* Emiliano). Между тем заимствованное у греков имя Емилиан и по-церковнославянски, и по-русски (Емельян, уменьшительное Емеля) пишется только через начальное «Е». В этом нетрудно убедиться, заглянув в любой православный месяцеслов или календарь. Заметим, что по-гречески имя Емилиан начинается с тех же гласных, что и имя Екатерина (Αιμιλιανός, Αικατερίνη), однако мы нигде не встретим написание *Экатерина*.

Часть I

ДВИЖЕНИЕ МЫСЛИ



Беседа 1

Оружие воина

Творчество

В качестве небольшого вступления надо сказать, что у читателей нашей книжной серии «Путь умного делания» появляется немало вопросов, вопросов интересных. У многих возникает желание глубже вникнуть в святоотеческое учение о молитве. С позиций этого учения мы и постараемся обобщить наиболее важные из вопросов, попробуем найти ответы на них и обсудим самые основы теории и практики внутреннего делания.

Наш разговор рассчитан на то, чтобы дать пищу к размышлению и материал для внутренней работы самым разным людям – и начинающим искателям молитвенной жизни, в ком интерес к ней только пробуждается, и тем, кто уже имеет некоторый опыт, кому в поиске истинно православной духовности уже раскрылись смысл и значение умного делания.

Характерно, что в наше время, как показывает жизнь, внимание мирян к теме внутреннего подвига не уступает интересу монашествующих. Но ведь на самом деле так и должно быть. Такое положение вещей закономерно,

поскольку в основе внутреннего, умного, делания лежат общие для всех христиан евангельские принципы, на которых зиждется православная аскеза. Принципы внесословные и надвременны́е. По этим причинам и разговор наш в равной мере адресуется всем.

Наша задача – рассмотреть основы отеческого учения и разобраться в ключевых положениях. Что же касается молитвенной практики, то она может принимать различные формы, в зависимости от частных обстоятельств и условий, сообразно с жизнью, или иноческой, или семейной, в зависимости от пребывания в местах пустынных или многолюдных, в атмосфере природной тишины или напряженного городского ритма. Ясно, что внутренняя работа везде имеет свои особенности. В миру, в монастыре, в скиту – везде потребуются свои подходы, свои методы. А потому потребуется зрелое рассуждение, совет с духовником и с имеющими опыт собратьями.

Речь у нас пойдет о возрастании в молитве, о том, как оживить, как стимулировать духовный рост. Мы будем говорить о существе молитвы, о ее таинственной природе. Но кроме этого нам надо знать, какие конкретно формы может она принимать, какие существуют виды молитвы. Ведь различные молитвенные состояния имеют свои признаки и в них надо уметь разбираться. А также знать методы, которые подготавливают к достижению таких состояний. Но прежде всего нужно иметь представление об основах. Тогда каждый сумеет действовать творчески, исходя из условий, в которые он поставлен, действовать с учетом своих личных способностей и особенностей. Человек тогда сможет выстраивать свою тактику во внутренней работе.

* * *

Молитва – это чистое творчество. Но всякое истинное творчество – это не стихийное самовыражение, не анархия. Это свобода. Но свобода, обусловленная определенными законами и канонами. Вот их-то и нужно знать. Потому что истинное творчество всегда канонично.

Сам путь ко спасению души, покаянный путь, уготован нам как творческое задание. Мы призваны через личный подвиг к творческому созиданию в себе *новой твари*. Так, чтобы мое персональное бытие стало реальным воплощением Божественных заповедей. Так, чтобы обо мне вещало новозаветное слово: *Кто во Христе, тот новая тварь*[4]. И хотя путь к единению со Христом для всех один – *Аз есмь путь*[5], – но образ личного подвига строго индивидуален, он у каждого свой, особый.

Этим и обусловлен творческий характер духовного восхождения к спасению и к совершенству. И творчество это необычайное, синергийное[6]. Это взаимодействие твари со своим Творцом. В этом сверхъестественном сотрудничестве со стороны человека требуется чуткая духовная интуиция, чтобы найти свою личную тропу, выводящую на магистральный путь, тот единст-

[4] 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15.

[5] Ин. 14, 6.

[6] Синерги́я (*греч.*) – содействие, помощь, сотрудничество, совместная деятельность. В греческом переводе Нового Завета этот термин употребляется для обозначения тесного, неразрывного взаимодействия Божественных и человеческих сил. В святоотеческих писаниях обозначает совместную деятельность Святого Духа и самого человека в совершении его спасения, взаимное проявление Божественной благодати и человеческих усилий, человеческой свободы. Это взаимодействие воли Бога и человека, по речению Св. Писания: *Мы соработники у Бога* (1 Кор. 3, 9).

венный, о котором Господь говорит: *Аз есмь путь и истина и живот*[7].

Творчество может состояться в том случае, если человек не равнодушен, когда он самозабвенно вкладывается душой в то, что созидает. Без этого любые усилия способны произвести только мертвую форму. Творческий процесс не бывает, не может быть формальным. Это было бы прямым отрицанием творчества. Те же принципы и в молитвенном делании. Когда мы осознаем, что подлинная молитва зарождается как плод синергийного творчества, тогда понимаем, что движущей силой нашего подвига будет *живое обращение* к Богу, обращение не словом и даже не мыслью, но всем составом нашей души: мыслью, чувством, волей и телом.

Понятно, что такая искусная молитва требует от человека известного мастерства. А значит, владения определенной *техникой*. Упоминание о технике в связи с молитвой не должно нас смущать. Не бывает творчества без технического мастерства. Не осуществима никакая творческая деятельность без уверенного владения техническими приемами.

Конечно, молитва – это особо возвышенный вид творчества. Но она не может быть исключением. Ее техническое вооружение – это приемы психофизического метода, так называемые *художественные* приемы. Искусство состоит в том, чтобы сбалансировать два начала, о которых мы говорим: живое обращение к Богу и мастерство владения своим организмом.

Понятно и то, что такой молитве придется учиться. Она не появляется откуда-то сама собой. Здесь недоста-

[7] Ин. 14, 6.

точно молиться *в простоте*. Искусством нужно овладеть. Как сказано великим учителем молитвы: «Приносить умом в сердце Богу таинственную жертву молитвы, – поскольку это духовное художество, – без научения невозможно»[8].

Не нуждаются в обучении только редкие избранники, «получившие благодатную молитву, по особенному смотрению Божию, скоро и не общим путем»[9]. У таких, предузнанных Господом, по мановению Духа Святого раскрываются сердечные недра и одуховленная молитва овладевает их существом. Дарование дается им вне всяких приемов и методов, подается чудесным образом. Такие подвижники бывают призваны к особому служению, сокрыты Богом и неизвестны миру. Иные из них, напротив, поставляются на служение людям, посылаются к нам как старцы, наставники, учителя.

Главная задача наших бесед сводится к тому, чтобы указать на некоторые ключевые положения Церковного Предания и святоотеческого учения, которые могут послужить руководством для творческой духовной работы. Если человек сумеет практически воспользоваться этими указаниями, то с помощью традиционных методов внутреннего делания сможет достичь обновленного состояния сознания – *деятельной умно-сердечной* молитвы.

Когда человек возрастает до этой степени, до сердечной молитвы, то он вступает на новый уровень бытия. Перед ним открывается область иных, более высоких творческих возможностей. Вследствие соединения ума с сердцем человек отчасти освобождается от плена само-

[8] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. Гл. 3. С. 36.

[9] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. М., 1996. Т. 1. С. 283.

сти. Благодаря этому он выходит на простор духовного делания.

Это означает, что любая работа, не только над живописным, музыкальным или литературным образом, но самая обыденная трудовая деятельность обретает новое качество, духовно обогащается, поскольку в сердечной молитве обретается новый творческий потенциал, питаемый благодатью Святого Духа. И тогда вся жизнь человека становится поприщем для одухотворенной творческой работы.

Молитва деятельная

Итак, первая тема нашей первой беседы: вооружение воина Христова. Безоружный не воин. Но не всякая молитва – оружие. Чем можно бить врага на поражение, в этом нам предстоит разобраться.

Надо сразу же пояснить, что мы будем обсуждать молитву *деятельную*. Такое определение дается в аскетике самой начальной степени умно-сердечной молитвы. Приходят к ней далеко не все и не так скоро. Каждый начинает с самого обычного молитвословия и, когда преуспевает, то восходит на первую ступень, овладевает так называемой *словесной* молитвой. Если духовное развитие в этом направлении продолжается, то показателем его станет постепенный переход к молитве *умной*, а затем к *сердечной*, или, что то же самое, к умно-сердечной.

Все эти виды молитвы именуются деятельными. Деятельная, или, как иногда говорится, *делательная* или же *трудовая*, молитва принципиально отлична от молитвы *благодатной*, которая бывает доступна на более высоких уровнях духовной жизни. После того как обретена мо-

литва умно-сердечная деятельная, уже с ее помощью достигается особое состояние бесстрастия – *начального* бесстрастия. И тогда человеку может быть дарована Богом благодатная умно-сердечная молитва, называемая *созерцательной*. После чего открывается путь к стяжанию *совершенного* бесстрастия. Это уже высокие степени духовной жизни, достигаемые не так часто и доступные лишь незаурядным подвижникам[10].

Предметом нашего интереса и нашего разговора будет прежде всего молитва умно-сердечная деятельная, та, что теоретически доступна для всякого христианина. О самом термине *деятельная* надо сказать, что он происходит от названия того периода духовной жизни, в котором все мы находимся. До тех пор пока мы не обретем бесстрастного состояния души, состояния начального бесстрастия, пока не обновим нашу ветхую природу и не перейдем из *нижеестественного* состояния бытия в *естественное*, до тех пор будет длиться деятельный период, в течение которого и молитва может иметь только деятельную форму. Это означает прежде всего, что она совершается при значительном усилии самого человека, которому Господь неприметно помогает.

[10] Очищение от страстей – процесс сложный и длительный, имеющий свои закономерности и этапы. Соответственно, *бесстрастие* не есть некое статичное состояние, но, как учит аскетика, имеет четыре уровня, которые именуются бесстрастием начальным, полным, совершенным и абсолютным. *Начальное* бесстрастие знаменует собой завершение деятельного периода духовной жизни и вступление в период созерцательный. *Полное* бесстрастие обретается в процессе созерцательной жизни. *Совершенное* бесстрастие есть плод, стяжаемый в период прижизненного обожения человека. *Абсолютное* бесстрастие не достижимо в пределах земной жизни, оно дарується в вечности после перехода в загробный мир душам, обоженным в земном подвиге.

Иначе обстоит дело с молитвой благодатной. Там уже не человеческие усилия имеют решающее значение. Там Сам Дух Святой молится в человеке, не отходя, не покидая его сердца. Тот, кто одолевает деятельный период и входит во второй период духовной жизни, период благодатный, или созерцательный, тот способен силой Святого Духа созерцать мир неземной, духовный. Способен в Духе Святом вступать в *живое общение* с Богом. А через это все более освящаться и приближаться к Богу. Это и есть цель, к которой ведет путь умного делания. А наша задача-минимум стяжать молитву умно-сердечную деятельную.

Ради практического решения этой задачи мы и начинаем наш разговор, начало которому полагает данный цикл бесед. Постепенно, уже в следующем цикле, предполагается подойти к обсуждению конкретных отеческих приемов и методов, позволяющих выйти на те рубежи, где обычная словесная молитва преобразуется силой Божественной благодати в умную и в сердечную. Преобразуется, конечно, при том условии, что человек держится правильного пути и что ему удалось миновать те западни и ловушки, о которых нам еще предстоит говорить.

Молитва деятельная, как было сказано, принципиально отлична от благодатной. И это необходимо ясно осознавать. Если благодатное созерцание даруется Богом тем, кто уже в основном победил свои страсти, то деятельный вид сердечной молитвы доступен для *всех*, кто к тому *правильно* подготовлен.

Последняя оговорка не мелочь. О правильном делании сказано: «многие трудятся, многие страдают, многие подвизаются, но увенчаны будут только подвизающиеся

законно»[11]. То есть в традиции аскетических принципов, освященных авторитетом святых.

И что особенно важно, деятельная умно-сердечная молитва доступна для всех, а значит, и для человека, еще не очищенного от страстей. Всем нам, несмотря на все наши немощи, на нашу греховную страстность, можно приобщаться к этому виду молитвы. Более того, она даже необходима, как раз для того, чтобы преобразить наше ветхое естество[12].

Главное достоинство деятельной умно-сердечной молитвы в том и состоит, что она есть основное орудие очищения внутреннего человека. Она «есть духовное художество, которое... совершенно избавляет человека от страстных помыслов, и слов, и худых дел»[13]. С ее помощью можно в совершенстве очистить ум, сердце, всю нашу душу и выйти из страстного состояния.

Совершенство, конечно, здесь относительное. Исходим из нашего наличного нижеестественного состояния

[11] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 540.

[12] «Доступна для всех», – сказано об умно-сердечной молитве, но, как уточнялось выше, «для всех, кто к тому правильно подготовлен». Подготовкой же для начинающих как раз и станут упражнения по переходу от словесной молитвы к умной, в частности выработка навыка по удержанию ума в области груди. Суть подготовки в активизации процесса отделения ума от рассудка, на что могут потребоваться годы. «Да не пожелаем не вовремя высоких жительств», – обращается прп. Исаак Сирин к тем, кто легкомысленно намеревается приступать к умному деланию, минуя указанную подготовку. В том же смысле следует понимать слова свт. Игнатия Кавказского: «Священное трезвение и умная молитва – делания, приличные преуспевшим», но «неприступные для новоначальных» и служащие им скорее «причиной прелести». Полное жизнеописание свт. Игнатия Кавказского. С. 128.

[13] *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве. Гл. 1 // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2.

и под совершенством разумеем здесь так называемое *начальное бесстрастие*. Совершенное же совершенство, то есть полное очищение от страстных начал, вершится таинодействием Духа Святого в душах тех исключительных подвижников, которые сподобились войти во второй, созерцательный, а затем и в третий период духовной жизни, в период *обожения* человека.

А вот для возрастания в такую меру человек деятельного периода более всего и нуждается в сердечной молитве. Именно при ее содействии сила Божия самым действенным образом исцеляет душу. И, наконец, именно она и приводит к стяжанию молитвы благодатной, к обретению созерцательного дара, ко вхождению во второй период духовной жизни.

Воинское призвание

Итак, мы начинаем с вооружения, которым предстоит обзавестись воину: *Облекитесь во всеоружие Божие*[14], – велит апостол. Почему наш разговор сразу принимает такую военизированную окраску? Почему такой крен в сторону воинственности, когда, как принято считать, нет никого миролюбивее христиан? Кому еще заповеданы прежде всего *кротость и смирение*? Чей еще Бог велит: *не противитися злу* и *любите враги ваша*? [15]

Ясность в этих вопросах появляется, когда заповеди рассматривают в контексте всего вероучения. И начинать надо с самого начала, с заповеданного в раю. Сра-

[14] Еф. 6, 11.
[15] См.: Мф. 11, 29; 5, 39, 44.

зу после грехопадения Господь Бог придает всей жизни человеческой характер военного служения. Он предопределяет наш земной путь как подвиг воинской брани и заповедует нам вражду. *Вражду положу между* диаволом и человеком, – определяет Бог в третьей главе Книги Бытия. *Вражду между семенем змия и семенем жены*[16].

Святые отцы обращают наше внимание на это изначальное призвание человека. По слову свт. Игнатия Кавказского: «Бог *положил* вражду *между*... человеками, которые, естественно, [и есть] *семя жены*, и демонами, которые – *семя* и чада сатаны». И потому «мы должны вести непрестанную войну... находясь в таком опасном положении, находясь постоянно» под угрозой «нашего злейшего врага и убийцы»[17].

Приняв Крещение, говорит свт. Василий Великий, «ты понесешь за это ответственность как воин Христов, как подвижник благочестия, как имеющий жительство на небесах»[18]. Святитель призывает нас: «Воин Христов, стань независим, отрешившись от всех забот мира... *Оружия бо воинства нашего не плотска́я*...[19] Низлагай восстание невидимых врагов, воюй с *началами и властьми*[20]». А для этого «воюй с нечестивым лукавым помыслом»[21].

Как воевать с ним, с помыслом, каким конкретно *оружием*, нам тоже точно указано. Например, в кондаке

[16] Ср.: Быт. 3, 15.

[17] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 279.

[18] *Василий Великий, свт. // Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 538.

[19] 2 Кор. 10, 4.

[20] Ср.: Еф. 6, 12.

[21] *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2009. Т. 2. С. 123.

прп. Зосиме Соловецкому: «Непрестанныя молитвы, яко копие в руце́, имый, крепко ссекл еси бесовская ополчения»[22].

Стать *добрым воином Иисуса Христа* призывает апостол, он велит облечься *во всеоружие Божие*. Поясняя, что без этого особого оружия, без непрестанной молитвы, движимой Духом Святым, невозможно *противостать козням диавольским*. И наставляет духовных чад: *Преподаю тебе, сын мой Тимофей... такое завещание, чтобы ты воинствовал... как добрый воин... Итак, переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа*. И добавляет аскетическое поучение: *Никакой воин не связывает себя делами житейскими*[23].

Вражду положил Господь *между* диаволом и человеком, человеком, побежденным в первом же поединке со змием. Вот откуда начинает зарождаться дух воина, от самого начала человеческого бытия. Вот откуда звучит изначальный воинский призыв – из рая, от павших в том первом бою наших прародителей. Которые потому и пали, что не встретили врага *во всеоружии*.

Начальная чистота

Но чтобы, *облекшись во всеоружие* и встав на тропу духовной войны, победить в ней, необходима начальная военная подготовка. А для этого нам нужно прежде всего знать, как *собрать себя*. Надо понять, что такое: *войти внутрь* себя. Только после этого, после вхождения во

[22] Кондак прп. Зосиме Соловецкому, гл. 8. // Полный тропарион. ТСЛ, 2008. С. 407. 17/30.04.

[23] См.: Еф. 6, 11; 1 Тим. 1, 18; 2 Тим. 2, 3–4.

внутренняя своя[24], может реально начаться *внутренняя* жизнь человека. И уже только на этой основе зарождается жизнь *духовная*. Но никак иначе. Очевидно и то, что, не начав жизнь духовную, невозможно и помышлять о начале реальной духовной брани.

Итак, зачатие духовной жизни христианина возможно только в пределах уже обустроенной жизни внутренней. Но не прежде. Человек не растение. Плод зачинается только внутри. Никогда снаружи. Первое дело, говорит свт. Феофан Затворник, «в производстве покаяния – есть войти в себя»[25].

Какова же действительность? На деле далеко не все из тех, кто провел годы в монастыре, даже из тех, кто принял постриг, приступают к внутренней жизни. Не всякий инок задумывается над тем, что значит войти в себя. Тем более те, кто подвизается среди мира. Множество добропорядочных воцерковленных христиан полностью остаются во власти жизни чисто внешней[26].

А что из себя представляет такой человек, не собравшийся, не вошедший в себя? Его состояние довольно точно передают выражения, которыми пользуются в быту. Например, говорится: «он еще не пришел в себя», то есть как бы без сознания остается. Или, как говорят: «человек находится не в себе», то есть он не вполне нормален. Вот именно, это и есть наше обычное состояние, когда мы находимся *вне себя*, живем жизнью внешней.

[24] Ср.: Пс. 102, 1.

[25] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 172.

[26] Прп. Филофей Синайский: «Редко очень можно найти безмолвствующих умом. Это есть принадлежность только тех, которые все средства употребляют к тому, чтоб привлечь к себе Божественную благодать». *Филофей Синайский, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, Т. 3. С. 404.

Это и есть ненормальное, бессознательное существование человека, не вполне осознавшего себя носителем образа Божия. Оно и называется в аскетике *нижеестественным*, или *противоестественным*.

Можно вспомнить притчу о *блудном сыне*, который духовно погибал и погиб бы, если бы не пришел в себя, как буквально и говорит Писание: *в себе же пришед, рече...*

Что же он рече? *Аз гладом гиблю*, то есть *умираю от голода*[27]. От голода духовного. Этот голод есть результат того, что заблудший, *отиде на страну далече*, то есть выйдя из себя, утратил связь со своим Отцом. А в таком состоянии, когда человек находится вне богообщения, духовная жизнь отмирает. Как и говорит об этом Сам Отец: *сын мой сей мертв бе*[28].

Многие из читавших прп. Исаака Сирина не потрудились задуматься над тем, что означают его слова: «еже собрати себе во едино место»[29]. Многие, даже из иноков, недооценивают, недопонимают тот факт, что, пока человек пребывает вне себя, а не внутри, нет никакой возможности для зачатия в душе жизни духовной[30].

[27] Ср.: Лк. 15, 17.

[28] Лк. 15, 13, 24.

[29] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 75. С. 414.

[30] Этого не скажешь об иноках греческих монастырей на Афоне, где сегодня во многих местах возрождается и во многих отношениях сохраняется представление об истинной исихастской традиции. Здесь мы найдем как понимание главной *цели* монастырской жизни – ввести человека в молитву и помочь удержать ее круглосуточно, – так и понимание главной *задачи* – создать условия для достижения этой цели. Нынешнее духовное возрождение в значительной мере инициировано личным подвигом трех выдающихся старцев современности: преподобных Паисия Святогорца, Иосифа Исихаста и Софрония Эссекского.

А это значит, что нет возможности у человека стяжать умно-сердечную молитву. А это несчастье. Несчастье, потому что к сердечной молитве, по евангельскому идеалу, призван каждый христианин. Не одни исихасты, не только схимники, отшельники и скитяне, но *каждый* христианин. Хотя очень многим хотелось бы думать иначе.

Но Евангелие учит, что спасение наше заключается в единении с Господом. А оно достижимо при условии обновления нашего ветхого естества, что, в свою очередь, невозможно без очищения сердца от греховных страстей. Каково значение этой чистоты для нашего спасения, видим в Новом Завете: *Спасенные... будут ходить во свете* в Небесном Иерусалиме, но *не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи*[31].

Надо ли пояснять, что от *нечистоты*, *мерзости* и *лжи* нашего сердца нет иных путей избавления, помимо внутреннего подвига, что для внутреннего очищения нам недостаточно внешних добродетелей. Недостаточно даже участия в Таинствах Церкви. Сами Таинства не в силах помочь, когда нам недостает чистоты. Дары благодати не удержать в осквернённом сосуде.

Так и говорит о Причащении Святых Тайн прп. Симеон Новый Богослов: «Имиже оживляется и обожается всяк ядый же и пияй чистым сердцем»[32]. О чистоте сердечной здесь сказано как о необходимом условии для оживления нашего духа и обожения нашего естества благодатью Евхаристии.

Здесь мы, конечно, ведем речь не о чистоте совершенных, достигших бесстрастного состояния, а о чис-

[31] Откр. 21, 24, 27.

[32] *Симеон Новый Богослов, прп.* Молитва ко причащению 7-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

тоте *начальной*, той, что необходима всякому христианину, приступающему ко Святой Чаше. Дабы сердце наше могло «оживляться и обоживаться» по мере его очищения постоянным умно-сердечным трезвением и покаянием.

Такое учение о внутренней чистоте – это учение библейское: *Всяцем хранением блюди твое сердце: от сих бо исходища живота*[33]. И это учение Самого Спасителя. Одно только внешнее делание *уподобляет* нас *гробом повапленым*, которые внутри полны *всякия нечистоты*. *Горе вам*, – говорит Спаситель, – когда *очищаете внешнее… Очисти прежде внутреннее*! *От сердца бо исходят помышления злая*, и *сия суть сквернящая человека*[34].

Горе нам. Потому что, оставаясь *окрашенными гробами* с неочищенным сердцем, которое *далече отстоит от* Христа[35], мы лишаемся той *благой части*, то есть блаженной участи, которую *избрала Мария* Вифанская. Той части, *которая*, как сказано, *не отнимется у нее*. То есть останется с ней в жизни вечной. Как и прп. Исаак Сирин говорит о чистоте сердца: «коль скоро достигнем ее, не отнимется уже у нас чистота»[36].

Так что *благая часть* Марии – это блаженная участь в вечности: *Мариа же благую часть избра, яже не отимется от нея*. И это единственное, что требуется: *Иисус рече ей: …едино же есть на потребу*[37].

[33] *Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни* (Притч. 4, 23).

[34] Мф. 23, 25–27; 15, 19–20.

[35] Мф. 15, 8.

[36] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 51. http://azbyka.ru

[37] См.: Лк. 10, 41–42.

Иначе обстоит дело с *участью* Марфы. Служение Марфы – это символ внешнего подвига. И служение это преходяще, оно имеет временное значение. Это только подготовка к внутренней жизни. В отличие от *благой части* Марии, то есть благодатного подвига, *часть* Марфы – это деятельный подвиг. И он отнимется у нее. В том смысле, что завершится, как только земная трапеза подойдет к концу. Деяния внешние не имеют продления в вечности.

Часть Марфы не названа *благой*, и *часть* эта отъемлема. Все это потому, что внешний деятельный подвиг сам по себе недостаточен, чтобы приуготовить душу к вечной и блаженной участи. Недостаточен, если не оплодотворится подвигом внутренним[38].

Спастись означает очистить сердце от страстей, проделать внутреннюю работу. А сердцевину этого внутреннего подвига составляет умное делание молитвы сердечной. Этому учит нас Новый Завет, это подробно объясняют святые отцы, в частности в Добротолюбии. Например, прп. Симеон Новый Богослов.

Поскольку, пишет он, *помышления злая*, которые *скверняют человека*, *исходят от сердца*[39], то там, в сердце, и подобает хранить внимание ума. Кто этого не делает,

[38] Обратим, кстати, внимание на то, что Марфа жалуется на сестру: *Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне* (Лк. 10, 40). Это закономерно – она не понимает делания Марии, не может оценить смысл внутреннего подвига, ей кажется, что та бездельничает. Закономерно, ибо душевный духовного не разумеет: *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно* (1 Кор. 2, 14).

[39] Ср.: Мф. 15, 19–20.

тот «не может стать чист сердцем, чтобы сподобиться зреть Бога... не может быть нищ духом, не может ни плакать, ни быть кротким, ни алкать, ни жаждать правды, не станет милостивым или миротворцем, не может перенести гонение за правду. И нет возможности стяжать добродетели иным путем, кроме сего [умно-сердечного] внимания»[40].

[40] *Симеон Новый Богослов, прп.* О трех образах внимания и молитвы // Добротолюбие. Т. 5. http://azbyka.ru/otechnik/?Dobrotoljubie

Беседа 2

Путь воина

Безмолвное житие

Облекитесь во всеоружие Божие[1], – призывает христианина Новый Завет. *Всеоружие*... А почему не просто *оружие*? Свт. Игнатий Кавказский на этот вопрос отвечает: просто *оружия* нам недостаточно, поскольку под этим разумелся бы только внешний подвиг. Между тем «недостаточен один пост, недостаточна одна молитва, недостаточна одна милостыня, недостаточно одно целомудрие!».

Если же внешний подвиг неразделен с подвигом внутренним, а именно с трезвением умно-сердечным, вот тогда оснащаемся *всеоружем*, оружием достаточным. *Сего ради*, – пишет апостол Павел, – *приимите вся оружия Божия, да возможете противитися в день лют*[2]. Тогда, говорит свт. Игнатий, «возможно устоять против врага» в «*день лютый* диавольского искушения и нападения, которым подвергаются мужественные воины Христовы». Ради этого «во всеоружие Божие [и] облекались святые Божии». Именем Господа Иисуса Христа, «этим мечом духовным они поражали и сокрушали вращаю-

[1] Еф. 6, 11.
[2] Еф. 6, 13.

щееся огненное оружие врага... В строжайшем бодрствовании и трезвении угодники Божии внимали уму и сердцу. Озаряемые Божественной благодатью, уже издали они ощущали приближавшихся к ним мысленных татей и убийц»[3].

Так научает святитель под всеоружием разуметь именно умное делание. Так и другие отцы понимают вооруженность сердечным трезвением. Воин Христов, говорит прп. Макарий Египетский, «получивший тайно в тайном подвиге помощь от Господа», побеждает «тайные страсти, невидимые сети», ведет «сокровенную войну, внутреннюю брань. Находясь посреди этой брани и непрестанно молясь Богу, он приемлет с неба *духовные оружия*, которые описал блаженный апостол... препоясавшись ими, он может противостать тайным козням вражеским»[4].

Брань внутренняя требует от нас вооружаться не только против внешнего врага, диавола, но и против самих себя. Против ветхого своего человека, против порабощенного греховными страстями естества. Прп. Никодим Святогорец, призывая к умно-сердечному трезвению, пишет: «Берегись самого себя, как злейшего врага... Потому держи всегда наготове оружие против себя самого»[5].

Итак, по евангельскому учению Христа, настоящая война человека со злом ведется не где-либо, а в цитадели зла[6], в собственном сердце. Поэтому сердечная молитва и есть главное оружие христианина в его брани за исполне-

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 235, 236.

[4] *Макарий Великий, прп.* // Там же. С. 236.

[5] *Никодим Святогорец, прп.* // *Иустин (Полянский), еп.* Песнь пустыннолюбивой горлицы. М., 2003. С. 39.

[6] Ср.: Мф. 15, 19.

ние высших заповедей: очищения сердца и стяжания любви духовной, обоживающей наше естество.

Христианин вооружается для того, чтобы встать на тропу войны, на путь воина Христова. Одна из наших задач – разобраться и прояснить для себя следующее: в чем суть магистрального пути к духовному совершенству, что представляет собой стержневое аскетическое направление в христианстве, известное как путь внутреннего подвижничества, путь исихазма. Или, как принято именовать его в русской традиции, путь внутреннего делания, или умного делания, или священнобезмолвия.

Иногда возникает вопрос: почему именно на этот путь указывается как на преимущественный? А именно так его определяет свт. Григорий Палама[7]. Чем же он, собственно, предпочтительнее других путей ко спасению? Тех путей, на которых люди бывают не знакомы с практикой умного делания. Например, мученический подвиг: люди достигают вершин святости на этом пути, но при этом могут ничего не знать об исихазме и не владеть сердечной молитвой.

Ответы мы постепенно получим. А пока заметим, что вопросы эти заслуживают того, чтобы в них разобраться, разрешить их и добиться ясности. Это важно, помимо прочего, потому, что нам, чтобы пожить «тихое и безмолвное житие»[8], которое мы ежедневно вымаливаем за каждым богослужением, надо снять с души всякую лишнюю напряженность, озабоченность, озадаченность, всякую чрезмерную душевную попечительность. Пока остаются на душе неясности, недоумения, человек не-

[7] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 83.

[8] Сугубая ектения.

вольно беспокоится. Может быть, и не заметно для себя, но все же колеблется, тревожится, теряет внутреннюю устойчивость. А пока это так, ему не удается на таком фоне обрести глубинный внутренний покой.

Почему мы заостряем внимание на этом вопросе? Дело в том, что если нет внутреннего покоя, то не может быть исихии. Неразрешенные проблемы, обеспокоенность, малейший внутренний конфликт, излишняя озабоченность – все это мешает приблизиться к состоянию *начальной исихии*.

Греческое *исихи́я* означает тишина и покой. Как аскетический термин исихия подразумевает умственную тишину, иначе говоря: состояние, при котором смолкают все помыслы и человек чистым умом обращается к Богу. Пока не обретено такое состояние, невозможно достичь взаимного живого общения с Богом, непосредственной беседы с Ним, такой молитвенной встречи с Господом, которая производила бы в душе реальное и благотворное, преображающее нас изменение.

Уловить состояние исихии есть первая задача при занятии умным деланием. А удержать это состояние – вторая задача. Хорошо, если наши беседы хотя бы отчасти внесут ясность в некоторые вопросы и помогут убрать психологические преграды на внутренних подступах к «тихому и безмолвному житию».

Молитва душевная и духовная

Люди, конечно, молятся и вне исихии. Но такое обращение к Богу бывает неизбежно смешано с нашими земными помышлениями, пропитано нашей далеко не чис-

той чувственностью. Может ли тут возникнуть живое плодотворное богообщение? Вопрос риторический.

Бывает, что у человека вырывается перед Богом искренний крик души. Особенно, когда подступает беда, когда боль понуждает к этому, страх или отчаяние. Кажется, это и есть молитвенный вопль сердца. Но если человек не стяжал еще умно-сердечной молитвы, то это оказывается не чем иным, как всплеском эмоций. Это будет, хотя и из сердца исходящее, хотя и к Богу обращенное, но всего лишь излияние нашей душевности, возбуждение нашей естественной чувственности.

И вот такие переживания очень часто по неведению принимают за подлинную молитву. Даже советы часто даются: «Молись в простоте, от души... Молись в простоте, от сердца...» Но ангелы не всегда там, где просто.

Сердце глубоко[9], в нем есть разные уровни и пространства. Есть в нем духовное, а есть и душевное начало. Душевная, эмоциональная сила от рождения задействована в каждом человеке и участвует во всех наших проявлениях. А вот сила духовная хотя и дарована нам тоже от рождения, но она нам еще не подвластна. И дух наш сам собой не начнет молиться. Дух наш надо еще оживить.

Без учета того, что в сердце есть и душевная энергия, и духовная, мы запутаемся и не сумеем верно понять православное аскетическое учение.

Конечно, нас правильно учат и книги, и пастыри, что любая молитва, всякое обращение к Богу всегда должно возноситься от сердца, исходить из чувства сердечного. Конечно, к Богу взывать надо не равнодушно и не рассудочно, не формально, но с живым и искренним чувством:

[9] Пс. 63, 7.

с сердечной болью или с сердечной радостью, с сердечным криком или с тихим сердечным вздохом. Так, с чувством, каждый человек может молиться и должен молиться.

Но надо понимать, что такая молитва, хотя и идет от сердца, остается молитвой словесного уровня, молитвой, движимой душевно-эмоциональной силой. Если же такую молитву и допустимо в просторечье назвать сердечной, поскольку она же от сердца исходит, то надо уточнить, что это будет молитва *душевно-сердечная*.

А вот молитвой *духовно-сердечной*, или той, что мы называем умно-сердечной, она станет только после того, как ум человека, отъединенный от рассудка, соединится в сердце с духом человеческим. Это будет молитва *истинная*, духовная. А до той поры молитва бывает движима не духовным, но только душевно-эмоциональным началом.

Кроме того, такие душевные молитвенные порывы, о которых мы говорим, такие вскрики души случаются с человеком спонтанно[10]. Стало быть, их невозможно вновь намеренно повторить, когда пожелаем. Понятно, что уже только поэтому такие переживания не могут стать нашей молитвой.

Что касается Божественного отзыва на наши молитвенные порывы, то да, конечно, Бог может откликнуться Своим действием и на случайный вскрик души. Он может отозваться и на самый неумелый молитвенный лепет, на любой всплеск душевный. Он может в ответ помочь, исцелить, вразумить. Так оно и бывает. Более

[10] Спонтанность, спонтанный (от *лат.* spontaneus) – самопроизвольность; самодвижение, вызванное внутренними причинами, импульсами, а не внешними факторами.

того, Бог слышит нас и прежде нашего крика. Сказано: *Весть бо Отец ваш, ихже требуете, прежде прошения вашего*[11].

Но этого нам недостаточно. Для спасения души, для ее перерождения, для умерщвления ветхости и рождения *новой твари* этого недостаточно. *Кто во Христе, тот новая тварь*[12], – возвещает апостол. Чтобы это не осталось красивым образным выражением, чтобы реально *быть во Христе*, Христос должен вселиться в сердце. Породив тем самым *новую тварь*. А для этого нужно живое, реальное богообщение. Для этого надо не только кричать, обращаясь к Богу.

Ответ от Бога

Общение предполагает, что надо еще и слышать Бога, распознать духовный ответ из потустороннего духовного мира. Но пока человек изливает лишь свои душевные чувства, пусть самые возвышенные и благородные, пусть самым искренним образом, он еще крепче привязывает себя к посюстороннему миру душевному, миру земному.

И что происходит? Когда возбуждается энергия душевная, а не духовная, то поднимается своего рода эмоциональный шум, который как раз и заглушает ответный Божественный голос, *глас хлада тонка*[13].

А получить духовный ответ на молитву для нас крайне важно. Потому что ответ Бога это не что иное, как нис-

[11] Мф. 6, 8.
[12] 2 Кор. 5, 17.
[13] 3 Цар. 19, 12.

послание в наше сердце Божественной благодати. Это веяние Духа Святого, Который врачует, преображает и обновляет наше ветхое естество.

Божественный ответ – это всегда ответ действием. Действие по-гречески ἐνέργεια, что переводится также, как проявление, энергия. Ответ Божий – это «частица» Божественной энергии, которая именуется благодатью, которую Бог нам посылает и стяжание которой составляет самое существо христианской жизни.

Почему самое существо? Да потому, что если мы не восприимчивы к этим ответам, то, даже при самых благих намерениях, мы будем духовно беспомощны. Наше умственное начало тогда оказывается обесточенным, лишенным творческой силы, не способным к духовной деятельности.

Вот высказывание свт. Григория Паламы на этот счет: «Без стяжания Божественной благодати ум человека, хотя бы и был он духовно настроен» не способен созерцать и не может самостоятельно действовать, «так же как глаз не может видеть без наличия чувственного света»[14].

«Ум не способен созерцать» – что это значит? Значит не доступно живое, непосредственное богообщение, питающее душу человека обоживающей благодатью.

Стяжаемая нами благодать, вселяясь в душу, может проявляться по-разному. Прежде всего, она действует очищающе и исцеляюще, способствует преодолению греховных страстей, оздоровлению сил души. Она же и просвещает нас, может и вразумлять, и направлять, располагая к определенным действиям. Благодать может влиять на нас через людей, через книги, через события и

[14] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 344.

обстоятельства. Она движет нашу молитву и питает духовный рост. Она соединяет наш ум с духом в сердце и возводит его в созерцание. И наконец, усвоение благодати это есть таинство, обоживающее человека.

Различны и пути стяжания благодати. Она щедро даруется нам в церковных Таинствах, она по капле собирается при нашем усердии во внешних подвигах, она обильно орошает душу при усердии во внутреннем делании. Но наша проблема в том, что мы не способны удерживать то, что стяжаем. Получая бесценное сокровище нетварной Божественной благодати, мы слишком быстро эту драгоценность утрачиваем. Мы теряем ее, не успевая вполне усвоить. Соединяясь в Евхаристическом Таинстве со Христом, мы принимаем в себя благодатное семя, которое должно прорасти и которое мы призваны далее взращивать.

Но мы знаем, что случается с семенами, когда выходит *сеятель сеять*. Одно *склевывают птицы*, другое *засыхает* на *каменистой* почве, третье *заглушается тернием*. Так мы вновь и вновь лишаемся стяжаемой по крупицам благодати, прежде чем она успевает привиться к душе, прежде чем она в полной мере совершит в душе свое обоживающее тайнодействие. И причина этого в том, что сердце наше еще не готово. Оно не стало еще *доброй землей*, способной принести плод *во сто крат* или хотя бы *в тридцать*[15].

Чем же определяется эта готовность к усвоению благодати? Как раз тем, что человек восходит от душевного к духовному образу жизни. Что и достигается с помощью умно-сердечного делания, достигается по мере опытнос-

[15] Мф. 13, 3–8.

ти в деле *трезвения*[16], в процессе очищения и ума, и сердца. Сама же духовная жизнь начинается, собственно, с того, что ум соединяется с духовным сердцем человека. Тогда дух человеческий пробуждается, оживает и сердце раскрывается для живого богообщения, общения в Духе Святом[17].

Вместе со способностью соединять ум с сердцем и оборонять сердце трезвением человек обретает и другие новые возможности, в том числе удерживать в душе Божественную благодать и полноценно ее усваивать. Все эти плоды вызревают в процессе умного делания, по мере углубления в состояние исихии.

[16] Трезвение – одно из центральных понятий православной аскетики. Метод или достигаемое посредством него состояние контроля над деятельностью ума и сердца. Метод трезвения активно практиковался уже первыми пустынными отцами. Прпп. Антоний Великий и Арсений Великий, как и другие отцы, постоянно акцентируют внимание на этом предмете. Прп. Макарий Великий отмечает, что «духовная брань и молитва немыслимы без трезвения», что «только душа, подвизающаяся посредством великого трезвения, может сподобиться победы в духовной брани». Учение об этой исихастской практике, прочно утвердившееся в традиции раннего монашества, встречаем у аввы Евагрия, в аскетическом богословии свтт. Василия Великого, Иоанна Златоуста и далее в отеческих писаниях вплоть до нашего времени. Примечательно, что это понятие входит в заглавие основного труда прп. Никодима Святогорца, которое буквально переводится как «Добротолюбие святых трезвенников», а в переводе прп. Паисия Молдавского это звучит как «Добротолюбие, или словеса и главизны священнаго трезвения».

[17] *Раскрытие* сердца начинается с моментов деятельного *соединения* ума с сердцем, которые поначалу могут быть очень краткими. Это признак того, что ум прививается к сердцу, что зарождается сердечная молитва. Прежде этого человек может многократно *сводить* ум в сердце, однако ум пока не способен там удержаться, не удается его там *собрать*, так как ум еще не готов к *соединению* с сердцем. Именно на это свойство *раскрытости* указывает прп. Григорий Синаит, говоря, что надлежит «ум собрать в сердце, если, конечно, оно *открыто*». *Григорий Синаит, прп.* Творения. С. 113.

Без той утонченности духа, которая обретается в исихии, мы попросту не расслышим, не воспримем Божественного ответа. В результате мы будем глухи к восприятию благодати. Будем закрыты для ее благотворного воздействия на нашу душу.

А вот когда ум человека погружается в сердце, в сердце, объятое исихией, тогда в этой ментально-чувственной тишине можно расслышать *глас хлада тонка – веяние тихого ветра*, как говорит нам Библия. То веяние Духа, про которое сказано: *и тамо Господь*[18].

Магистраль

Христианину важно распознать и найти магистральный путь в православии, путь внутреннего делания. Важно встать на него. Об этом пути свт. Григорий Палама говорит как «о преимущественном пути к богопознанию и обожению», пути, приводящем к «высшему состоянию души». Это постулат его «учения о священном безмолвии»[19].

А наш прп. Паисий Молдавский пишет о «первостепенном значении исихастского учения для Церкви». Для него исихазм, воплощаемый в подвиге умной молитвы, это «сердце православия»[20].

По выражению современного сербского богослова, «исихазм – это молитвенная жизнь... святотаинственная, литургическая жизнь, когда после очищения от страстей

[18] 3 Цар. 19, 12.

[19] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 83.

[20] *Куффель И.* // Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 316.

человек получает глубокий опыт... видения славы и благодати Божией»[21].

Магистральный путь изначально дан Христом во Святом Евангелии и далее, начиная с мужей апостольских, развит и воплощен во внутреннем подвиге целым сонмом святых отцов. Магистральный путь – это умно-сердечное делание, которое, по определению свт. Игнатия, есть «единственное средство к общению с Богом», без коего «человеки делаются непотребными для Бога»[22]. Тех же взглядов держатся и другие приверженцы святоотеческого богословия, видящие в этом пути главное направление для взыскующих встречи с Богом.

Разумеется все, что дано Христом, зиждется на покаянии. Но далеко не для всех очевидна глубинная взаимосвязь покаянных трудов с практикой умно-сердечного трезвения. В какой мере покаянный подвиг увязан с умным деланием, помогает понять слово святых, руководившихся принципами исихазма. Вот как свт. Игнатий Кавказский излагает мысль прп. Марка Подвижника: «Покаяние составляется из следующих трех добродетелей: из очищения помыслов, из непрестанной молитвы и из терпения находящих скорбей. Эти добродетели должны быть совершаемы не только явно, но и умным деланием: этим добродетелям предназначено доставлять бесстрастие тем подвижникам, которые долговременным упражнением стяжут навык в них. Без вышеупомянутых трех добродетелей не может быть совершено дело покаяния»[23].

[21] *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М., 2004. С. 55.

[22] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М.–СПб., 1995. Письмо 48. С. 113.

[23] *Марк Подвижник, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 183.

Магистраль означает основное, главное направление. Магистральным этот путь признается по той причине, что это прежде всего метод гармоничного, всестороннего духовного развития. Это цельная, основанная на православной антропологии и догматике, система, которая позволяет вести духовную работу одновременно на разных уровнях, вести боевые действия на всех фронтах. А именно такой подход необходим – развитие на всех направлениях.

Ведь если опоры разной длины, то вся конструкция неустойчива. Даже табуретка не устоит на ножках разной длины. Когда имеет место односторонность, частичная духовная недоразвитость, то появляется крен. Человек начнет терять равновесие, уклоняться в какую-либо крайность. А это начало падения.

Но, пожалуй, считать этот путь магистралью позволяет главным образом то, что, по существу, он представляет собой опыт живого богообщения, ведущий к стяжанию наивысшего благодатного дара прижизненного обожения человека. На этом пути христианину, по мере возрастания из нижеестественного состояния бытия в естественное, возвращается созерцательная способность богообщения, утраченная Адамом и Евой в грехопадении.

Главным аскетическим инструментом на этом пути является хранимый в исихастской традиции метод внутреннего, умного, делания. Или проще: внутренний подвиг. Эта особая духовная практика, которая через сочетание деятельного и созерцательного подвижничества ведет к стяжанию обоживающей благодати.

И все это обретается посредством сердечного делания молитвы. С нее начинается и через нее лежит путь к высшим дарам Святого Духа. Вот почему об этом священном

делании прп. Паисий Святогорец мог говорить: «Молитва – это Таинство, как и Святое Причастие»[24].

Внутренний подвиг – это путь в аскетическом смысле узкий, тесный и жесткий, возводящий по крутому подъему. «Тесный путь устроен к вратам Божиим»[25], – говорит свт. Григорий Богослов. Но, благодаря такой тесноте, это путь узкоприцельный, ведущий прямо и твердо к духовному совершенству, к наивысшему дару богоусыновления. По новозаветным понятиям это путь воина, *воина Христова*. И это в прямом смысле боевое искусство, искусство духовной брани. «Божественным воинством» называет христиан свт. Григорий Палама[26].

Не случайна здесь, как мы уже замечали, военная терминология: *Добрый воин Иисуса Христа*; *оружия воинствования нашего*; *брань против духов злобы*[27]; *облекитесь во всеоружие Божие*. И Господь говорит о Себе: *не приидох воврещи мир на землю, но меч*[28]. Эти образы Нового Завета отражают дух Христова учения.

Война заповедана нам изначально. *Вражду положу между* диаволом и человеком[29], – напутствует Бог человечество, исторгаемое из рая. И отсюда весь путь земной предопределен как подвиг воинской брани. Для тех, кто станет христианином. Это дает право свт. Игна-

[24] *Паисий Святогорец, схимон*. http://www.agionoros.ru/docs/235.html

[25] *Григорий Богослов, свт*. Творения. М., 2007. Т. 2. С. 122, 123.

[26] *Григорий Палама, свт*. Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 281.

[27] *Переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа* (2 Тим. 2, 3); *Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь* (2 Кор. 10, 4); *Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12).

[28] Еф. 6, 11; Ср.: Мф. 10, 34.

[29] Быт. 3, 15.

тию Кавказскому сказать: «Земная жизнь есть не собственно жизнь, но непрестанная борьба между жизнью и смертью»[30].

Приступающий к внутреннему деланию вступает на тропу войны. Это самая настоящая битва за собственную душу. Это тотальная война. Она идет на всех уровнях: это брань против собственного *ветхого человека*[31], против *мира сего*, враждебного человеку, и против *князя мира сего*[32].

Христианину приходится противостать мертвящему духу времени. Это и схоластика антиисихазма, это и идеология модернизма, это все, что так или иначе посягает на священные устои живой традиции.

Война за свою душу должна вестись непрерывно, ежедневно и круглосуточно. Иначе вся битва будет проиграна. Но чтобы *так* воевать, человек должен выковать из себя воина, воспитать в себе воинский дух и овладеть духовным боевым искусством. Как во всяком боевом искусстве, здесь требуется знать технику и владеть мастерством ведения боя. Для того и оставили нам отцы в наследство свой метод, священный метод умно-сердечного трезвения, чтобы снарядить нас *оружием воинствования нашего*[33], по слову апостола Павла.

Если же понимать христианство как-то иначе, то мы рискуем предать Христа. Потому что если христианин не становится воином, то кто он? Он превращается в духовного дезертира. Он бежит с поля брани и сердце свое

[30] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 248.
[31] Ср.: Рим. 6, 6.
[32] Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11.
[33] 2 Кор. 10, 4.

отдает врагу. Вместо того чтобы отвоевать свое сердце у диавола и у мира, освободить его от скверны ветхости, он оставляет, сдает врагу свою душу.

А Евангелие призывает к освобождению сердца из плена земного. Чтобы отвоеванное, очищенное от страстей отдать его в полное владение истинному Хозяину – Самому Христу. Чтобы Он на этой чистой ниве сердечной засеял семена обожения, взрастил бы плоды созерцания. И даровал бы нам созерцать *Его, как Он есть*[34].

[34] 1 Ин. 3, 2.

Беседа 3

Истоки традиции

Мария и Марфа

Мы уже говорили о том, что в основании внутреннего умного делания лежат общие для всех христиан евангельские принципы. Учение о внутреннем подвиге, учение исихазма коренится в Новозаветном учении Христовом. Упоминали уже о Марии и Марфе из Вифании[1].

Образы этих учениц Господа, по единодушному мнению святых отцов, соотносятся с двумя видами подвига, отображают два уровня духовного бытия – деяние и созерцание. Например, прп. Паисий Молдавский в своем трактате «Об умной молитве» прямо называет умное делание *благой частью*, которую *Мария избрала*. Сама Мария для него «прототип исихаста», а *избранная* ею *часть* – прообраз монашества[2].

Вот он пишет: «Наиболее через это делание умной молитвы монашеский чин, избирая *благую часть*, сидит неотторжною любовью у ног Иисусовых, преуспевая в

[1] См.: Лк. 10, 38–42.

[2] *Куффель И.* // Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 318.

совершенство... и через то делается светом и просвещением миру»[3].

Но Мария и Марфа это не просто два разных пути. Значение этого образа глубже. Смысл в том, что оба подвига должны совмещаться. Начав с одного, нужно присоединить второй. Они должны породниться. Не случайно эти двое – *родные* сестры, а не просто две ученицы. Родство здесь прообразует единство.

Сестры символизируют принцип гармонии: если бы не прислуживала Марфа, то Мария не смогла бы сидеть в покое, то есть в исихии, и внимать Спасителю. Важно понимать, что делание внешнее и делание внутреннее не являются двумя самостоятельными путями. Эти два вида подвига есть две стороны, наружная и внутренняя, составляющие вместе единый путь. Путь, который мы и называем очищением от страстей, исцелением души, умерщвлением ветхости, стяжанием духовного совершенства или путем к обожению.

Суть в том, что сосредоточенность на одном только виде подвига, внутреннем либо внешнем, ведет к искажению общего направления пути. Образуется перекос, и тогда путники, увлеченные только одной стороной делания, сбиваются с магистрального направления, заблуждаются, заходят в тупик. А заблудившись, можно и не успеть выбраться из дремучих дебрей, не успеть отыскать спасительную тропу. Время у всех ограничено жесткими рамками нашей природы.

Так и надо понимать образ Вифанских сестер, как действующих сообща, а не порознь. Они предстают в

[3] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 8.

евангельском повествовании в гармоничном взаимодействии. Здесь дано указание на совмещение двух видов подвига. А точнее, на постепенное приобщение низшего к высшему, на дополнение одного другим.

Посмотрим в текст Писания. *Мария*, – говорит Сам Спаситель, – *благую часть избрала*[4]. Это означает, что Мария имела выбор. Она могла бы и не *избрать* внутреннее делание. То есть вместе с сестрой оставаться на предшествующем этапе духовного развития, на деятельном уровне внешнего подвига. В этом случае они обе суетились бы, прислуживая за трапезой. Но Мария, распознав призыв Божий, оказалась у ног Спасителя[5]. И подобный выбор Бог предлагает сделать каждому из нас.

Мария, сказано, *избрала часть благую*. В чем же *благо* ее, этой *части*, то есть жизненной участи? Благим будет то, что приведет к блаженству в вечности. А именно в подвиге умного делания наиболее созидается в нас духовная сущность *нового* во Христе *человека*, того, который и будет способен к блаженству в вечности.

Именно внутренний подвиг перерождает *душевного* человека в *духовного*, когда, по слову апостола: *внешний наш человек тлеет*, а *внутренний обновляется*, облекаясь *в нового человека, созданного по Богу*[6]. Подвиг внешний служит только подспорьем к деланию внутреннему, которое и возводит к духовному благу, к совершенству, к обожению.

Не случайно Господь тут же и подчеркивает: оно одно только нужно – *едино же есть на потребу*[7].

[4] Лк. 10, 42.
[5] Лк. 10, 39.
[6] Ср.: 2 Кор. 4, 16; Рим. 6, 5; Еф. 4, 24.
[7] Лк. 10, 42.

Еще раз читаем: *Мария избрала благую часть, которая не отнимется*. Неотъемлемо то, что усвояется навсегда, что воспринято естеством и останется с нами в вечности. Так и комментирует эту евангельскую мысль свт. Игнатий Кавказский: «*Мария же благую часть избра, яже не отымется от нея*. А прочие земные блага все отымутся при смерти и после смерти»[8].

Здесь дано поучение всем Марфам на свете. Плоды внешнего подвига есть та *часть*, что *отнимется*. Они отъемлемы, то есть временны и конечны. Нечего будет внешнему делателю унести с собой в вечность. Здесь назидание: Марфа не должна ограничиваться своей *частью*, но *избрать* вовремя *часть благую*, то есть ко внешнему подвигу присовокупить подвиг внутренний.

Конечно, все это не означает, что участь Марфы непременно погибельна. Пути ко спасению многообразны и потенциально для всех открыты. Дело только в том, что внешнее делание, сравнительно с внутренним, требует неимоверно больших затрат, долгие годы должны уйти на чрезвычайные усилия в телесной аскезе, в деятельных добродетелях. В результате на стяжание плодов в таких подвигах далеко не у всех хватает жизненного ресурса. Наше время пребывания на земле ограничено весьма жестко.

Кроме того, внешний подвиг если и приведет ко *спасению* души, то все-таки не к *совершенству* духовному. А разница, напомним, тут велика. Совершенство на аскетическом языке – это стяжание и усвоение Божественных даров благодати: бесстрастия, созерцания, обожения. Иначе говоря, здесь полностью реализуется

[8] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 532.

духовный потенциал, заложенный Творцом в человеческую природу.

Свт. Григорий Палама по этому поводу говорит: «Цель людей блаженных, как говорят монахи, сверхсовершенное совершенство». А это не только «истинное знание о настоящем, прошлом и даже будущем», но это прежде всего «плод истинной исихии». Но «плод этот – вещь труднопостижимая, трудновыразимая и труднодостижимая», а именно: благодать обожения[9].

Различие между спасением души и совершенством обоженной души весьма значительно. Соответственно различается и посмертная вечная участь. Она далеко не одна и та же у тех, кому удается только *спастись* от ада, и у тех, кто на пути внутреннего подвига достигает духовного *совершенства* – совершенного богоуподобления.

Возвращаясь к евангельским образам учениц Христовых Марии и Марфы, мы можем попытаться развить святоотеческую символику в русле заданной отцами трактовки. Попробуем отобразить картину духовного роста в соответствии с учением о внутреннем делании. Для этого представим себе, какой должна была бы стать следующая встреча сестер со Спасителем.

Теперь уже Марфе пора, вслед за Марией, тоже *избрать благую часть* и перейти от деяния к созерцанию. А значит, возросшая в духе Марфа должна теперь *сидеть у ног Иисуса* вместо Марии и внимать Его слову. Теперь вместо нее некая другая новоначальная сестра, новая Марфа, должна прислуживать Господу, *заботиться о многом*, проходя подвиг деятельного периода духовной жизни[10].

[9] *Григорий Палама, свт.* Слово на житие прп. Петра Афонского. Афон, 2007. С. 75, 77.

[10] Ср.: Лк. 10, 39–42.

А что же Мария? Что станет символом ее восхождения к совершенству? Как изобразить ее переход от созерцания к высшей степени бытия?

Очевидно, так: она сидит уже не у ног Иисуса. Мы увидим ее сидящей рядом со Христом. Так вернее всего может обозначаться новая фаза духовного роста, в которую восходит Мария. Это третий период духовной жизни, состояние обожения. Это таким, как Мария, обещает Спаситель: *дам сести со Мною на престоле Моем*[11]. Это к таким, достойным сесть рядом, Он обращается: *Вы други мои есте... не ктому вас глаголю рабы... вас же рекох други*[12].

Первый Исихаст

Итак, речь шла о том, что умное делание, как стержневой вид христианского подвига, есть продукт евангельского учения и зародился в апостольские времена. На самом деле прообраз исихастского подвига мы найдем еще в Ветхом Завете. А если быть точным, то, как пишет прп. Паисий Молдавский, «по неложному свидетельству Богомудрого, преподобного и Богоносного Отца нашего Нила, постника Синайского, еще в раю Самим Богом дана первозданному человеку умная Божественная молитва, приличествующая совершенным». То же подтверждает и прп. авва Дорофей[13].

[11] Откр. 3, 21.

[12] *Вы друзья Мои... Я уже не называю вас рабами... но Я назвал вас друзьями* (Ин. 15, 14–15).

[13] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 19.

О созерцательной молитве в раю говорит и свт. Григорий Богослов: первый человек «пребывал в зрительной, одним умом священнодействуемой, благодатной молитве, то есть в сладчайшем ви́дении Бога»[14].

Но нас все же интересует наша эпоха, новозаветная. Можно ли определенно сказать: где точка отсчета, откуда берет начало традиция исихазма? Если мы поинтересуемся, что об этом думают наши собратья, и поспрашиваем близких о том, кого они сочтут первым исихастом, то ответ в основном будет один: Григорий Палама.

А что же говорит об этом сам свт. Григорий Палама? Ответу на этот вопрос он посвятил одну из самых своих обширных бесед[15]. И доказал, что исихазм родился еще до Рождества Христова. А первый истинный исихаст и первый истинный созерцатель не кто иной, как Дева Мария.

По слову святителя, будущая Матерь Божия, с трех лет удалившаяся от мира и пребывавшая в затворе «во Святая Святых, наедине с Богом... в непрестанной молитве... является высшей и совершеннейшей делательницей священного безмолвия и умной молитвы... Божия Матерь соединила ум с Богом... непрестанной божественной молитвой... став выше многообразного роя помыслов и вообще выше всякого образа. Она проложила новый и неизреченный путь на небеса», который именуется «умное молчание».

И наконец, свт. Григорий само Боговоплощение поставляет в прямую связь с тем, что Дева Мария с раннего детства вступила на путь умного делания: «Она одна из

[14] Там же. С. 20.

[15] См.: *Григорий Палама, свт.* Беседа на Введение во Святая Святых... // Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 278.

всех людей так сверхъестественно безмолвствовала» и «одна же из всех неискусомужно родила Богочеловечное Слово». Так что в Ее лице, по мысли святителя, созерцательное безмолвие «не только находит свое высшее освящение и оправдание, но и обнаруживает всю свою силу в деле единения человека с Богом»[16].

Идеи Григория Паламы плодотворно развивает «великий учитель умной молитвы»[17] прп. Паисий Молдавский[18]. Божия Матерь в его трактате «Об умной молитве» предстает как «образец и Одигитрия (Путеводительница) для исихастов». Приснодева Мария, по его мысли, это идеальный «пример для монахов», пример, указующий на то, что самой «сутью монашеского делания является Иисусова молитва», совершаемая умом в сердце[19].

Посмотрим, что пишет прп. старец Паисий. «Пречистая Дева Богородица... умною молитвою взошла на крайнюю высоту Боговидения и отречением... от мира, священным безмолвием ума, мысленным молчанием, собранием ума в непрестанную Божественную молитву и внимание и восхождением чрез деяние к Боговидению подала Сама Собою Божественному монашескому чину образец внимательного жительства по внутреннему человеку, чтобы монахи, отрекшиеся мира, взирая на Нее, усердно тщились... быть в вышесказанных монашеских трудах... Ее подражателями. И кто возможет, по достоин-

[16] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 83.

[17] Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 335.

[18] См.: *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. Гл. 2; *Куффель И.* // Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 324–335.

[19] *Куффель И.* // Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 327, 333.

ству похвалить Божественную умную молитву, делательницей которой, в образ пользы и преуспеяния монахов, наставляемая руководством Святого Духа, как сказано, была Сама Божия Матерь»[20].

Разумеется, этот образ преподается не только монахам. Старец Паисий, вслед за Григорием Паламой, мыслит шире: «Каждый христианин, крещаемый в Смерть и Воскресение Христа... призван иметь... обоженное человеческое естество».

И этот путь ко Христу, к единению с Богом, указан Той, которая Христа родила, придя к этому через очищение и освящение в умном делании.

Исследователи трудов прп. Паисия отмечают, насколько мысль его в отношении Божией Матери глубока и символична: «После грехопадения человек Адам лишил себя возможности зреть Бога. Приснодева... после многих трудов обрела умную молитву как способ возвращения человеку изначального состояния подобия Божия. Следуя этим путем, путем умной молитвы, Она первая достигает обожения. Она становится Богородицей и тем самым возвращает людям дар Боговидения», становясь, «таким образом, Первым Исихастом, обоженной Невестой Христовой»[21].

Подобные суждения можно слышать и от духовных лиц нашего времени. Ватопедский игумен отец Ефрем (Куцу), например, так говорит: «Богородица – первая монахиня после первого Монаха Христа»[22].

[20] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 23, 24.

[21] *Куффель И.* // Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 334, 335.

[22] Беседы с архим. Ефремом. М., 2013. С. 176.

В завершение темы небольшое замечание. Вспомним, что эту беседу мы начали с разговора о правв. Марии и Марфе Вифанских, и обратим теперь внимание на один момент. Едва ли кто-то не замечал того обстоятельства, что в Богородичные праздники евангельское чтение на литургии бывает посвящено отнюдь не самой Богородице, но как раз Марии и Марфе, такому сюжету, где о Богородице нет ни слова. Между тем подобные чтения, посвященные святым, по возможности всегда связываются с личным о них упоминанием. Да и мест в Евангелии, говорящих прямо о Божией Матери, найдется достаточно.

В чем же дело? Не случайность же это. Мы можем усмотреть здесь некоторую внутреннюю связь с нашей темой. Ведь такой персонаж церковной истории, как Мария Вифанская, являет собой образ созерцания и исихазма. А первым истинным созерцателем и исихастом, как мы убедились, был не кто иной, как Дева Мария. Таким образом, Мария из Вифании, если смотреть в ракурсе богословия исихазма, оказывается в данном случае символом, прямо указующим на образ Божией Матери.

Традиция исихазма

Подвижнический пример Божией Матери был человечеством воспринят. И именно с той поры, от начала христианства, умное делание составляет самую его сущность. Как и самую сущность монашества – от самого его начала.

Кстати, часто можно слышать мнение, в том числе в среде людей образованных, будто монашество возникло

около IV столетия. Этот штамп кочует из брошюр в статьи, из докладов в диссертации, проникает в издания, претендующие именоваться научными. Великовозрастные мужи, не изжившие в себе школьников, продолжают списывать друг у друга. Вот некоторые примеры.

Энциклопедия Брокгауза и Ефрона: «Монашество появляется лишь в IV веке»[23].

Большая советская энциклопедия: «В христианстве монашество появилось в 3–4 веках»[24].

Православная энциклопедия «Древо»: «Монашество возникло в III веке»[25].

Научная энциклопедия «Викинаука»: «Христианское монашество появляется лишь в IV веке»[26].

Википедия: «Христианское монашество... оформляется лишь в IV веке»[27]. И так далее.

Однако святые отцы, как мы только что убедились, понимают церковную историю иначе. Монашество прообразовательно представлено уже в ветхозаветной эпохе такими гигантами духа, как пророк Илия и пророк Иоанн Предтеча[28]. А первым представителем иночества в высшем и истинном значении этого слова, как и первым исихастом, является не кто иной, как Пречистая Дева Мария.

И далее, от самых начал христианства, прослеживаем историю монашеской традиции. Уже жизнь апостолов в

[23] Энциклопедия Брокгауза Ф.А. и Ефрона И.А. (1890–1916 гг.). http://www.brocgaus.ru/text/067/095.htm

[24] БСЭ. http://slovari.yandex.ru

[25] http://drevo-info.ru/articles/1783.html

[26] http://ru.science.wikia.com

[27] История возникновения монашества http://ru.wikipedia.org

[28] См.: *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 96.

своем роде настоящий монашеский подвиг. Отсюда и справедливое утверждение: «Православное монашество, по сути, есть евангельская жизнь»[29]. Вообще, как свидетельствуют исследователи, «в первый апостольский период все христиане жили как монахи, и поэтому не было необходимости покидать мир и уходить в пустыню»[30].

«В первые три века, – читаем у свт. Игнатия, – Церковь Христова была гонима правительством. Принять христианство значило лишиться всех прав гражданства, всего имущества, самой жизни. Принятие христианства не могло быть ничем иным, как следствием сильного убеждения. Христиане жили, как приговоренные к смерти, не зная, в который час Жених придет, приготовлялись к смерти, расточая тленное имущество нищим, пребывая непрестанно в молитвах и сердцем живя более на небе, нежели на земле. Весьма многие проводили жизнь девственную, [а] подвижническую – все. Не было мысли о забавах, роскоши, стяжании, своеволии. Можно сказать, все были монахами; [а] аскеты были совершенными монахами»[31].

А что же IV век, который некоторые принимают за век рождения монашества?

Здесь, на стыке III и IV столетий, действительно пролегает некий рубеж. Отсюда начинается интенсивное освоение определенных форм монашеской жизни. Вво-

[29] *Иерофей (Влахос), митр.* Знаю человека во Христе.... ТСЛ, 2013. С. 204.

[30] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 101.

[31] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 336, 337. О том, что «отдельные анахореты, и даже отдельные небольшие монастыри, существовали во II–III веках и в Египте, и на Синае, свидетельствуют также отдельные “Мученические акты”». *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие... Т. 4. С. 83.

дятся принципы кино́вии. Одновременно широкое распространение получает особый вид подвижничества – пустынное отшельничество, анахоретство. Эти формы иноческого жительства были явлены в опыте Великих отцов Египта, таких, как преподобные Антоний, Пахомий, Макарий, имевших великое множество сподвижников и последователей[32].

Далее, «на протяжении IV века, монашество распространяется в Палестине, Сирии, Малой Азии, Армении, Грузии и Западной Европе»[33].

Но одно дело начало массовых поселений в пустыне, которое действительно наблюдается с конца III века, совсем другое – зарождение монашеского образа жизни. А зарождается он, как мы убедились, еще до Рождества Христова. Затем мы имеем пример христиан апостольской Церкви. Их общая собственность и нестяжательность – это, по сути, модель монашеской общины.

Подвиг ранних христиан достаточно ясно описан в Новом Завете. Вспомним, как в Иерусалимской общине все *единодушно пребывали в молитве и молении...*[34] *Постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломле-*

[32] Церковно-историческая наука выделяет два периода истории монашества: *доинституциональный* (I–III), когда вполне определились суть и смысл монашеской жизни, и *институциональный*, начинающийся с IV столетия, когда о монашестве можно говорить как о «многогранном институте» с точки зрения не только внутреннего, но и внешнего его устройства. Именно в эту эпоху вокруг монастырей стали возводиться стены, а иноки начинают приносить монашеские обеты. Тогда же в Уставе свт. Василия Великого впервые вводится принцип монашеского обета-исповедания как канонической нормы. См.: http://www.bogoslov.ru/text/print/3516854.html

[33] Мегаэнциклопедия Кирилла и Мефодия. http://www.megabook.ru/Article.asp?AID=652925

[34] Деян. 1, 14.

нии хлеба и в молитвах... И каждый день единодушно пребывали в храме[35].

«Образцом общежития, – пишет свт. Игнатий, – признается Святой Церковью первое общество верных в Иерусалиме, о коем говорит евангелист Лука в Деяниях: *У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее...* В общежитии апостолов *каждому давалось, в чем кто имел нужду*[36]»[37].

Апостол Павел учит, что *имеющие жен должны быть, как не имеющие... И пользующиеся миром сим – как не пользующиеся*[38]. Они должны проводить жизнь, *назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах своих Господу*[39].

Это и есть «прообраз и начертание» истинной «монашеской жизни»[40]. Хотя это не означает, что для мирян упразднялась семейная жизнь. Целомудренный брак – подвиг не менее высокий, чем безбрачие в иночестве. Великие примеры всем известны: Иоаким и Анна, Захария и Елизавета.

Сокровенный путь

По мнению православных ученых, «в Новом Завете христианская жизнь показана как монашеская». И вместе с тем такая «жизнь, которую предложил Христос миру,

[35] Деян. 2, 42, 46.
[36] Деян. 4, 32, 35.
[37] Полное жизнеописание свт. Игнатия Кавказского. М., 2002. С. 128, 129.
[38] 1 Кор. 7, 29, 31.
[39] Еф. 5, 19.
[40] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 119.

предназначена для всех людей», и прежде всего для мирян, поскольку иноков мы не найдем среди участников евангельских событий.

Причем такой образ жизни изначально ориентирован на умное делание. Очевидно, считают исследователи, что первые христиане владели умно-сердечной молитвой. Они «достигали очищения сердца, просвещения ума и обожения... обретали дар боговидения»[41].

И вот оттуда, от самого основания Церкви, из той глубины времен отеческое Предание доносит до нас метод, который именуется *тайное поучение*. Так таинственно он назван не столько по причине секретности, сколько по свойству умно-сердечной молитвы оставаться неприметной для окружающих. А *поучение* – это древнейший синоним молитвы Иисусовой.

Но надо сказать и то, что элемент сокрытости, сокровенности все-таки имеет здесь определенный смысл и значение. Во исполнение заповеди Христовой: *Не дадите святая псом, ни пометайте бисер ваших пред свиниями, да не поперут их ногами своими и вращшеся расторгнут вы*[42].

Две тысячи лет внутреннее подвижничество обогащается в своем развитии опытом каждого нового поколения христиан. Оно находит своеобразные формы, обретает свои черты в созвучии с эпохой, с этническими, культурными особенностями своих носителей, делателей.

Среди ярких примеров такого развития, помимо Египта, Синая, Сирии, Палестины, помимо византийского и святогорского феноменов, нужно назвать наших

[41] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 98, 99.

[42] Мф. 7, 6.

старших братьев во Христе, великих грузинских исихастов VI века. Это ученики и последователи прп. Иоанна Зедазнийского, наследники сирийской традиции. Грузинская горная пустыня той эпохи дала миру целый сонм чудотворцев, истинных подвижников созерцания.

Это также балкано-славянская линия. А именно: болгарская, сербская и румынская школы исихазма, воспринявшие синайско-святогорскую традицию. Это, наконец, наша великая русская пустыня со своей высочайшей культурой созерцательного безмолвия.

При всем своеобразии этих национально-региональных направлений одно остается неизменным: учение о внутреннем делании всегда образует магистральный поток в духовной традиции православия. Хотя иногда поток этот как бы уходит в песок, исчезает из поля зрения. Он словно пересыхает. Внутренний подвиг, как кажется, предается забвению. Так случается во времена гонений, в эпохи духовного упадка, апостасии[43]. Но так действительно только кажется.

Традиция никогда не пресекается. Она хранится верными. Она хранится Духом Святым. И потому не может пресечься, *дондеже пре́йдет небо и земля*, ибо дотоле *едина черта не пре́йдет от закона*[44]. Но только хранится эта традиция сокровенно – как поучение поистине тайное.

Сегодня мы пользуемся термином *исихазм*. Это греческое слово не было прежде в ходу на Руси. Но не надо думать, что само понятие было предкам неведомо. Суть аскетического метода, сам исихастский принцип духов-

[43] Апостасия (*греч.*) – отступление от христианских идеалов, от христианского образа жизни, вероотступничество.

[44] Мф. 5, 18.

ного пути изначально стал корневой системой, питающей отечественную традицию. Только вместо слова *исихазм* предки пользовались более громоздким, но зато совершенно понятным словом *священнобезмолвие*. А исихасты на Руси – это безмолвники, молчальники или пустынники, отшельники и затворники.

Что касается самого учения исихазма, то его практическая сторона была воспринята Русью одновременно с принятием христианства. Начало полагает в Пещерах Киева прп. Антоний. Он прибыл туда с Афонской Горы в 1028 году, принеся на Русь традиции тысячелетней духовной практики христианского Востока. Дальнейшая судьба русской святости, как мы знаем, неразрывно связана с внутренним деланием, которое подвигло наших предков на созидание великих духовных центров: Валаама, Соловков, Радонежа, Псковских Печер и прочих. А все пространство земли русской, все пределы Руси покрыты были сплошной сетью уединенных скитов и пустынных келий.

Как известно, выдающиеся наши подвижники, в том числе из архиереев и настоятелей крупных обителей, обычно испытывали тяготение к схимническому затвору. Однако далеко не всем из них служение, к которому они были призваны, позволяло осуществить свое стремление.

Закономерно, что именно подвиг пустынножительства становится едва ли не самой характерной чертой русской аскезы.

Беседа 4

Основа пути

Святоотеческое учение

Мы начали разговор о магистральном направлении в православном подвижничестве, существо которого составляет внутреннее делание, или, иначе говоря, внутренний подвиг, то есть духовная практика, основанная на аскетическом методе исихазма.

Магистральный означает главный. Но нужно добавить, что этот путь еще и прямой. А потому самый краткий и самый надежный. Он ведет нас прямо – прямо внутрь себя. А значит, прямо в Царство, которое *внутрь* нас *есть*[1]. Соответственно, иные пути – это пути окольные. Они не только длиннее, но они еще и извилисты, на них можно долго плутать, можно и заблудиться. А успеем ли мы и сумеем ли, блуждая окольными путями, выбраться на прямую дорогу и вовсе не потеряться, не пропасть – это еще вопрос.

Мы говорили об умном делании, что это целостная система, метод гармоничного духовного развития, развития на всех уровнях. Это самый совершенный практиче-

[1] Лк. 17, 21.

ский путь очищения, исцеления и просвещения души, стяжания и удержания Божественной благодати. Путь, возводящий к высшим состояниям: *бесстрастия*, живого *богообщения* и *обожения* человека.

Все это и дает основание свт. Григорию Паламе и его единомышленникам определять это аскетическое направление как преимущественное в христианстве. А нас все это подводит к естественному вопросу: какова же теоретическая база, лежащая в основании такого, единственного в своем роде, во всех отношениях преимущественного учения?

Ответ имеется, и вполне определенный. По сути своей этот путь является воплощенной в действии святоотеческой восточно-христианской богословской традицией. Это осуществление на практике того, что составляет самое существо, самую сердцевину православного учения о спасении. Это реализация того, в чем состоит истинный смысл и цель религиозной жизни христианина, а именно: осуществление на деле святоотеческого учения об обожении.

И вот тут уместно поставить еще один вопрос. Что конкретно мы разумеем под таким понятием, как *святоотеческое учение*? Попробуем в самых общих чертах уточнить, чтобы не оставлять места представлениям неопределенным, расплывчатым и произвольным.

* * *

Учение святых отцов – это изложение богооткровенных истин из области догматики и аскетики. Истин, утвержденных на Вселенских и некоторых Поместных соборах. Это изложение вероучебных истин, первоисточ-

ником которых является Священное Писание и которые соборный разум Церкви закрепил в Священном Предании. Значение этих истин раскрывалось и уточнялось отцами Церкви в созерцательном опыте богообщения, при содействии просвещающей благодати Святого Духа. Таких отцов, которых именуют «орудиями Святого Духа» и «проводниками святой Божественной воли»[2], Господь Сам в нужное время воздвигает на это служение.

Вот как о подвиге святых отцов богословов отзывается один из них, свт. Иларий Пиктавийский: «Мы вынуждены... говорить о предметах неизреченных... пользоваться нашим слабым словом для раскрытия тайн неизреченных. Заблуждения других вынуждают нас самих становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех тайн, которые следовало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ»[3].

Что же, по сути, представляет собой содержание этого учения? Прежде всего, святоотеческое богословие – это *богословие обожения*. Его еще справедливо называют византийским научным богословием[4] или богословием эпохи Вселенских соборов. Научное в данном случае не означает кабинетное. Наука здесь совершенно особая. Это не интеллектуальные академические разработки, как, например, в западной теологии. Принципы православного богословия в самой основе своей отличны от рациональной латинской схоластики. Даже более того, по выражению свт. Григория Паламы[5], они явля-

[2] http://otec-piotr.narod.ru/stati/protoierei_ioann_meiendorf_i_shambeziiskoe_soglashenie

[3] http://otec-piotr.livejournal.com

[4] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 14.

[5] См.: «Письмо своей Церкви» свт. Григория Паламы // БТ. 1986. Юбилейный сборник МДА. С. 293–315.

ются «антитезой томизму»[6], то есть прямой противоположностью.

Святые отцы дали миру подлинно *созерцательное* богословие. В самом прямом и точном смысле этого понятия. О его значении скажем позже. А пока только приведем мысль свт. Григория Богослова. Она звучит так: богословами могут быть лишь «утвердившиеся в созерцании»[7].

И еще надо заметить, что богословие обожения иногда именуют иначе: «богословие боговидения»[8] или «богословие живого богообщения»[9]. По мысли отцов, «идея обожения есть центральная идея православия и необходимое условие святоотеческой сотериологии»[10]. Это стержневое положение у святых отцов – приверженцев византийской традиции. В том числе и наших.

Например, по Паисию Молдавскому, «учение об обожении является сутью вероучительной проповеди Православной Церкви» и есть «выражение христианской идеи спасения»[11]. По мысли русского богослова мч. Иоанна

[6] Томизм (от *лат.* Thomas – Фома) – философское и теологическое учение, основанное крупнейшим схоластом католицизма Фомой Аквинским (1225–1274). Вначале доктрина томизма встретила резкую критику со стороны господствующего в то время августинизма (схоластическое учение св. Августина Иппонийского), последовало даже официальное осуждение (1277) церковно-университетскими инстанциями Парижа и Оксфорда, но уже к XIV в. томизм получает широкое признание и становится официальной идеологии Римской Церкви.

[7] *Григорий Богослов, свт.* // *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 94.

[8] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 408; *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 88.

[9] *Пападакис А., Мейендорф И., прот.* Христианский Восток... М., 2010. С. 424.

[10] Сотериология (*греч.*) – учение о спасении.

[11] *Куффель И.* // Паисий Величковский, прп.: Автобиография... М., 2004. С. 313, 314.

(Попова), обожение – это «религиозный идеал, в осуществлении которого состоит весь смысл и цель человеческой жизни»[12].

Сущность этой богословской системы отражает, например, такая формула свт. Григория Богослова: «Наше спасение заключается в нашем обожении»[13]. А вот определение святого Дионисия Ареопагита: «На высших ступенях» созерцания «ум удостаивается высочайшего мистического озарения, непосредственного познания Божества в "таинственном богословии" в состоянии исступления. Это высшее состояние единения с Богом и обожения есть цель движения всего бытия, есть его конечное усовершение»[14].

О том, что обожение достигается через практику живого богообщения, говорит и Григорий Богослов. Он пишет: «Богопознание есть путь обожения и потому – путь аскетический»[15].

Та же мысль у прп. Макария Великого: «Цель стремлений человека составляет обожение, средство достижения его – аскетика»[16]. Свт. Григорий Нисский к этому добавляет: спасение – в обожении, а «средства его – Таинства»[17].

Итак, при упоминании о средствах спасения и обожения отцы говорят о двух вещах: церковные Таинства и

[12] *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 68.

[13] *Григорий Богослов, свт.* // *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 24.

[14] *Дионисий Ареопагит, св.* // Там же. С. 33.

[15] *Григорий Богослов, свт.* // *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 126.

[16] *Макарий Великий, прп.* // *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 25.

[17] *Григорий Нисский, свт.* // Там же. С. 24.

аскетика. Одно в отрыве от другого ими и не мыслится. Таинства, как средство, первичны. В свою очередь, аскетический внутренний подвиг есть средство удержать, усвоить и развить то, что преподано в Таинствах.

А основным инструментом внутреннего подвига, как мы понимаем, является метод исихазма. То есть та особая духовная практика, которая и содействует стяжанию и усвоению обоживающей благодати. По мере такого стяжания внутренний подвиг ведет человека к достижению *начального* бесстрастия. После чего, через гармоничное сочетание деяния и созерцания, он возводится на вышеестественные степени бытия, к бесстрастию *полному*, а затем *совершенному*.

Иными словами: «Кто освободился от страстей, тот стал выше человека и претворился по естеству в божественное»[18], – это свт. Григорий Нисский. Такое «претворение в божественное» называется еще «единением с Богом» и, по существу, есть уже стадия реального обожения. Надлежит «и мне, – говорит свт. Григорий Богослов, – быть богом, поскольку Он стал Человеком». И далее: «Я буду богом, когда душа вступит в единение с Божеством»[19].

А вот прп. Максим Исповедник: «Сделаемся богами через Господа, потому что именно для этого человек получил существование». Прп. Максим подчеркивает, что человек изначально предназначен к обожению, это «его природный логос», это и есть *образ* и *подобие Божие*, по которому он сотворен[20].

[18] *Григорий Нисский, свт.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 34.

[19] *Григорий Богослов, свт.* // Там же. С. 17, 33.

[20] *Максим Исповедник, прп.* http://drevo-info.ru/articles/1779.html

Еще ранее с этой мысли начинается богословие апостола Иоанна: *Бе Свет истинный, Иже просвещает всякаго человека грядущаго в мир*[21]. Всякий человек является в этот мир, неся в себе частицу Фаворского света, что и есть сияние образа Божия в каждом из нас. Такое светоявление в наших душах – залог врожденной способности к богообщению. Это потенциальная возможность для каждого стать боговидцем и стяжать высший дар обожения, к приятию которого призваны мы Святым Благовестием.

Основы учения об обожении даны в Божественных Откровениях Нового Завета. Вслед за апостолами это учение во II–III столетиях разрабатывают Климент Александрийский и Ириней Лионский. Это отцы предтечи, которые говорят об обожении уже вполне определенно и готовят фундамент для будущего богословского здания[22]. «Спасение есть обожение»[23] – это тезис сщмч. Иринея Лионского, тезис, который впоследствии займет ключевое положение в учении Афанасия Великого, Григория Богослова и их сподвижников. Основные черты этого учения сложились в IV столетии, а к VI веку византийское богословие, как считается, вполне сформировалось[24].

На Пятом Вселенском Соборе в 553 году с целью упорядочить систему вероучения был установлен круг духовных авторитетов и составлен перечень имен так называемых *избранных*, или *признанных*, отцов Церкви[25]. На тот

[21] Ин. 1, 9.

[22] Антология восточно-христианской богословской мысли. М., 2009. Т. 2. С. 715.

[23] *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 34.

[24] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 14.

[25] Там же. С. 20, 21.

момент это была еще достаточно небольшая группа. Впоследствии, с веками, уже сама церковная жизнь и духовная практика помогли уточнить и окончательно определить круг наиболее значительных личностей, чье письменное наследие составило основной корпус святоотеческого богословского Предания.

Учителя Церкви

Мы назовем имена этих «великих отцов православия»[26] и отметим основные направления мысли, развитые ими в области догматики и аскетики.

Это группа великих учителей, святых мыслителей-подвижников, под чьим влиянием, в основном в эпоху Вселенских соборов, сложилась классическая богословская система, или учение, которое и именуется *православным святоотеческим*. Учение, которое, во-первых, отражает в самом чистом и полном виде *догматику* Православной Церкви, во-вторых, указывает *аскетический* путь к обожению, то есть практические методы стяжания посредством внутреннего подвига нетварной Божественной энергии.

Прежде всего, это святители IV столетия: *Афанасий Великий*, *Александрийский* и каппадокийцы *Григорий Богослов*, *Григорий Нисский*, *Василий Великий*. Этими отцами, по преимуществу, была создана православная триадология, по существу, заложены основы христологии и сотериологии, сформирована святоотеческая антропология[27]. Заслуга свт. Василия Великого, помимо вклада в

[26] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 23.
[27] Там же. С. 21.

догматическое вероучение, состоит в развитии основ аскетического богословия и в организации начал монашеской жизни.

Экзегетику в ту эпоху представляет *свт. Иоанн Златоуст*, выдающийся проповедник «моралистического направления»[28]. Он учил нравственной стороне христианской жизни. Его учение это – учение о деятельных добродетелях. С тех же позиций он истолковывал Священное Писание. По богословским воззрениям он близок каппадокийцам.

Собственно аскетическое учение созерцательного направления, или богословие пустыни, созидается группой выдающихся подвижников внутреннего делания. В том же IV столетии это *прп. Макарий Великий*, *Египетский*; он не только практик, но первый крупный теоретик внутреннего делания.

Далее – *прп. Варсонофий Великий* (VI в.). Это высокий созерцатель, давший разрешение многим практическим вопросам аскезы.

Затем – *прп. Иоанн Синайский*, *Лествичник* (VII в.) и *прп. Исаак Сирин* (VII–VIII вв.). Писания этих двух мужей своего рода библия аскетики, это училище исихазма, путеводительство от деяния к созерцанию.

В эту же эпоху богословие получает мощный импульс развития в лице еще трех духоносных личностей. В VI веке открыты тексты *свт. Дионисия Ареопагита*, они повлияли на все последующее формирование богословской мысли.

В VII столетии *прп. Максим Исповедник* придает законченную форму христологии. Кроме того, он значительно развил учение об обожении. Он же дал правосла-

[28] Там же. С. 18, 20.

вию учение о воле и произвел глубокий синтез мистических откровений, полученных его предшественниками[29].

В VIII веке *прп. Иоанн Дамаскин* обобщает, осмысляет и систематизирует весь имеющийся богословский материал.

Следующим крупным явлением на рубеже X–XI столетий стало духовное творчество *прп. Симеона Нового Богослова*, обогатившего и чисто богословский, и аскетический аспекты учения своим авторитетом практика, созерцателя нетварного света, окончательно утвердившего и опытно доказавшего возможность для каждого христианина прижизненного стяжания состояния обожения. Возможность, разумеется, теоретическую, потенциальную, реализация которой зависит от нашего свободного волеизъявления, личного подвига и Божиего благословения.

Учение прп. Симеона произвело настоящий «переворот в умах современников, доказав, что основным путем к богопознанию является исихазм»[30]. Своим творчеством Симеон Новый Богослов как бы ознаменовал завершение эпохи Вселенских соборов и подвел итог тысячелетней работы святоотеческой мысли, уже окончательно зрелой и восторжествовавшей над всеми лжеучениями.

И наконец, последний, завершающий этап – это деятельность двух великих мужей XIV столетия. Во-первых, это *прп. Григорий Синаит*, который в широком масштабе воплотил на практике аскетические идеалы учения о вну-

[29] Прп. Максим, «один из величайших отцов Церкви, совершил своего рода синтез всего святоотеческого богословия, бывшего до него, при этом дав ответ на самые острые богословские и философские вопросы своего времени». Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. С. 100.

[30] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 17.

треннем делании, возводящем к состоянию обожения. Он основал целый ряд монастырей исихастского типа, широко проповедовал умное делание и вел не менее широкое практическое обучение. Он оставил выдающихся учеников, просвещавших учением о созерцательной жизни и непрестанной молитве народы Болгарии, Сербии, Румынии и Руси.

И во-вторых, это *свт. Григорий Палама*, который не только дал полный синтез богооткровенных идей, раскрытых еще великими каппадокийцами в IV столетии, но и довел их до догматической завершенности. Что и было на догматическом уровне утверждено и закреплено Константинопольскими соборами XIV века.

Именно тогда, «в период паламитских споров», учение об обожении «получает наиболее полное богословское осмысление»[31] и вместе с тем окончательно канонизируется статус исихастского метода внутреннего делания как магистрального пути православной аскетики. Все это благодаря свт. Григорию, которого именуют «богословом нетварного света»[32].

«В сознании Церкви святой Григорий Палама признан четвертым богословом». Традиция приобщает его к великой триаде самых возвышенных умов: Иоанна Богослова, Григория Богослова, Симеона Нового Богослова. Такое положение Григория Паламы, четвертого лица в ряду светил нашей Церкви, отражено в иконографии Афона и Греции и закреплено в гимнографии, в богослужебных текстах Греческой и славянских Церквей[33].

[31] Антология восточно-христианской богословской мысли. М., 2009. Т. 2. С. 715.

[32] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 5.

[33] Там же. С. 405, 418.

Ваятели традиции

Мы назвали пятнадцать имен. Но мы обозначили только ключевые фигуры. Нам важно выделить ядро. Разумеется, духовных мыслителей, писателей, проповедников и богословствующих умов, представителей магистрального направления, приверженцев исихастской традиции в церковной истории намного больше. В частности, все авторы Добротолюбия. Кроме того, к ним примыкают отцы деятельного направления.

Например, в IV столетии это прп. Ефрем Сирин, видный экзегет и нравоучитель, а прежде всего теоретик и практик внешнего направления аскезы, то есть пути «суровых подвигов плоти»[34]. В его писаниях, как и в беседах Иоанна Златоуста, Феодора Студита и некоторых других отцов, ничего не найдем о созерцании и исихастской практике. Сфера их интересов – внешняя сторона деятельного подвига. Но вклад их в созидание святоотеческого учения неотъемлем. Поскольку, без деяния нет созерцания. Или, как прп. Серафим говорит об этом: «Человек состоит из души и тела, а потому и путь жизни его» состоит «из деяния и созерцания», «без деятельной жизни в умосозерцательную прийти невозможно»[35].

Итак, мы указали прежде всего на ключевые имена. И что важно отметить, практически все эти люди – истинные созерцатели. Свои познания они получили из первоисточника, *изо уст Божиих*[36], в непосредственном молитвенном откровении. Жертвенным служением этих подвижников, порой ценой их собственной

[34] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 18, 20.
[35] Прп. Серафим Саровский. Мюнхен–М., 1993. С. 213, 214.
[36] Мф. 4, 4.

жизни, воздвигалось монументальное здание святоотеческого богословия, которое человечество получило от них в наследие.

На этом, собственно, завершился процесс созидания. Мы обрели цельную, законченную в своем совершенстве систему. В последующие века наблюдается не то чтобы ее развитие и даже не усовершенствование. Скорей это процесс творческого воплощения. Учение воплощается в жизнь, воплощается под действием самых разных исторических условий и культурных влияний, оно проявляет себя в разнообразии форм и направлений. При этом остается неизменным по существу и сохраняет свою цельность.

Жизнь Церкви уже не требует разработки каких-либо новых догматов. Святые отцы, последователи магистрального направления, среди которых и наши соотечественники, уже не разрабатывают новых аскетических учений. Отцы отныне это ваятели живой традиции, в своем духовном творчестве согласующие ее со своим временем, местом и обстоятельствами.

«Выраженное на Вселенских соборах в окончательной форме учение Церкви не может быть подвергнуто никаким изменениям, всякая дальнейшая ученая работа должна обязательно согласоваться с тем, что уже дано в Божественном откровении и учении Вселенской Соборной Церкви»[37].

Можно пояснить это на примерах. Взять, скажем, прп. Никодима Святогорца. Или еще более яркий пример – наш прп. Нил Сорский. В его писаниях мы не найдем ничего нового в отношении скитского устава или

[37] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 145.

внутреннего делания. Старец Нил не имеет какого-то *своего* учения. Напротив, в своем Уставе он прямо пишет: «Я, многогрешный и неразумный, собрав от Святых Писаний[38] то, что сказано духоносными отцами на эту тему, записал себе это на память... Это немногое сказал я... не от себя, но от Святых Писаний... Я... только пересказываю Божественные Писания» святых отцов[39].

Точно то же можно сказать о писаниях Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Паисия Молдавского, Василия Поляномерульского или Игнатия Кавказского и других. Великая заслуга этих святых в том, что они раскрывают вселенское святоотеческое учение, интерпретируя его в соответствии со своим временем.

Паламизм до и после Паламы

Итак, мы назвали великих учителей Церкви, труды которых составляют основу святоотеческого учения. И завершился этот список славным именем свт. Григория Паламы. Но не вполне завершенной осталась тема,

[38] Под «Божественными» и «Святыми» Писаниями прп. Нил, как и позднее прп. Паисий Молдавский, как и другие отцы той эпохи, всегда разумеет не только библейские тексты, но и творения святых отцов. См.: Трезвомыслие. Т. 1. С. 376.

[39] *Нил Сорский, прп.* Предание о жительстве скитском (на слав. яз.). М., 1997. С. 52, 58, 67, 72. «Аз многогрешный и неразумный, собрав от Святых Писаний, яже рекоша о сих духоноснии отцы, написах на воспоминание себе... Сия отчасти рекох (якоже подобает) не от себе, но от Святых Писаний, малая от многих собрав, яко пес от крупиц, падающих от трапе́зы словес госпо́дий своих блаженных отец... Аз же не делатель ни которому благу, но точию Божественная Писания глаголю... Предаем приходящим к нам и требующим сих, паче же не мы (недостойни бо есмы), но блажении святии отцы от Божественных Писаний».

связанная с его именем. Вот что остается добавить. Иногда встречается такое представление, будто учение о стяжании обожения путем внутреннего делания, равно как и первенство в разработке учения о сущности и энергиях, принадлежат преимущественно свт. Григорию Паламе. Но это далеко не так.

Свт. Григорий, можно сказать, завершил процесс, начавшийся за тысячелетие до него. Такая роль замыкающего не умаляет церковно-исторического значения богословского подвига святителя.

Он завершил этот процесс с триумфом, который стал очередным торжеством православия. Но мы хотим подчеркнуть ту мысль, что учение исихазма и в теоретическом, и в практическом направлениях осваивалось с самого начала христианства. А учение о сущности и энергии в принципе разрабатывалось уже великими каппадокийцами.

С этих позиций можно сказать, что Григорий Палама не открыл ничего нового. Святителю довелось подытожить труд предшественников. Призванный к тому Промыслом Божиим, он выразил на догматическом уровне то, в чем назрела необходимость, то, в чем нуждалась Церковь на том этапе. Вообще формулировка догматов в церковной истории происходит не потому, что совершилось открытие некоей новой богословской истины, но потому, что пришло время истину, уже ранее известную, закрепить в сознании Церкви в виде строго выверенной формулы.

Когда Григорий Палама учил «о возвращении ума в сердце, об очищении, просвещении и обожении человека», он также не создавал свою богословскую школу. Он выражал все то же церковное Предание, в том же направ-

лении, что и другие отцы, «в том числе Василий Великий и Григорий Богослов»[40].

Принципы исихазма явно отражены в учении святителей IV века. Каппадокийцы определенно «говорили об исихастском образе жизни, при котором сердце очищается от страстей и человек восходит к боговидению»[41]. Например, Василий Великий в своих трудах часто упоминает о созерцании и учит тому, чтобы «ум, не рассеиваясь по внешним предметам и не развлекаясь миром под влиянием чувств, входил в самого себя, а от себя восходил к мысли о Боге»[42]. Ну чем не цитата из текстов Григория Паламы?

А вот известное поучение Григория Богослова о непрестанной умной молитве: «Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать. Кроме сего не до́лжно и делать ничего иного»[43]. Идеалом Григория Богослова всегда был уход в пустыню. По натуре это был истинный исихаст. Сам он так говорит о своем внутреннем устроении: мною владеет «привязанность ко благу безмолвия и уединения», которые «едва ли любил так кто другой из занимающихся науками».

Жизнь в уединении и безмолвии, которую Григорий Богослов опытно изведал, он называет «священным убежищем». А вот что он пишет о созерцательном опыте: «Всего лучше, замкнув чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя... не касаясь ни до чего

[40] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 418.

[41] Там же. С. 415.

[42] *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2009. Письмо 2 (К Григорию Богослову). Т. 2. С. 444.

[43] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Сл. 27. Т. 1. С. 328.

человеческого, беседуя с самим собой и с Богом, жить превыше видимого и носить в себе Божественные образы... не смешанные с земными и обманчивыми впечатлениями, быть непрестанно... истинно чистым зерцалом Бога... приобретать ко свету свет... и, находясь еще на земле, оставлять землю и быть возносиму Духом горé»[44]. Вот каков чисто исихастский идеал, к которому всей душой устремлялся свт. Григорий Богослов.

Что же касается Григория Паламы, то его деяния и его учение не только были утверждены Константинопольскими соборами XIV века, но, собственно, послужили богословским основанием для этих так называемых *паламитских*, или *исихастских*, соборов, авторитет которых, как считается, не уступает авторитету соборов Вселенских «по существу и по характеру принятых на них догматических решений»[45].

Имеются в виду прежде всего четыре собора, созывавшихся в десятилетний период: дважды в июне и июле 1341 года, затем в 1347 и 1351 годах. Чуть позже, на соборе 1368 года, решения предшествующих соборов были еще раз подтверждены. Тогда же, всего через восемь лет после кончины Григория Паламы, он был канонизирован с таким определением: «Великий подвижник, защитник веры и благочестия, непоколебимый столп Православной Церкви и соревнователь святых апостолов и святых отцов вселенских».

На этих пяти соборах опыт и богословие исихастов получили окончательное церковное признание[46]. Метод

[44] Там же. Сл. 3. Т. 1. С. 29.

[45] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* http://beseda.mscom.ru/library

[46] См.: *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М., 2004. С. 54.

умно-сердечного делания Иисусовой молитвы был признан практикой, *необходимой для всех* христиан, а не только для монашествующих. Тогда же был утвержден составленный свт. Григорием Святогорский Томос[47], документ, который «во многом стал источником всех дальнейших соборных решений» XIV столетия.

Было принято «Исповедание веры Григория Паламы», которое в «совершенной форме выразило общецерковное учение по всем основным богословским вопросам». Вместе с тем было осуждено, как не православное, учение антиисихастов Варлаама и Акиндина. По сути своей исихастские соборы стали продолжением VI Вселенского Собора и завершили его деяния по ключевым направлениям.

Среди основных догматических положений, утвержденных в 1351 году, прежде всего учения: о различии между Божественной сущностью и нетварными энергия-

[47] Святогорский Томос – важнейший в истории исихазма и во всей истории Церкви документ, составленный (1340) свт. Григорием Паламой совместно с афонскими монахами при участии Каллиста, будущего святого патриарха. Томос, своего рода «манифест афонского монашества» или «официальное кредо исихастов», излагает суть истинного учения о Святой Троице и Божественной благодати, о природе человека и духовной жизни, ведущей к созерцанию, обожению и вечному блаженству. Этот документ послужил основанием к утверждению учения Григория Паламы о нетварных энергиях на Константинопольском Соборе (1351), а также стал главным обличительным материалом против Варлаама и Акиндина, способствовал осуждению их ереси на Соборах 1341–1351 гг. Томос подписали: епископ Иерисса и Святой Горы Иаков, прот Святой Горы Исаак, игумен Великой Лавры Феодосий, а также самые авторитетные исихасты того времени: представитель Лавры, будущий святой патриарх Филофей (Коккин); главные ученики Григория Синаита – старец Исаия, Марк Синаит и будущий святой патриарх Каллист; игумены всех афонских монастырей – на греческом, грузинском, славянском и сирийском языках.

ми; о непостижимости и неприступности сущности Божией; о возможной причастности человека Божеству по энергии, но не по сущности; о возможности благодатного единения человека с Богом; о возможности прижизненного обожения человека нетварной Божественной благодатью[48].

Напоследок одно важное примечание. Сегодня, спустя семь столетий, по-прежнему есть люди, по сути отвергающие учение исихазма. Это те, кто утверждает: ныне, мол, время не то; сегодня нет места высокому духовному подвигу; нет наставников-старцев, а без них нельзя научиться умной молитве; ныне недосягаем благодатный дар молитвы непрестанной; в миру недостижима молитва истинная, сердечная; недоступно уже ныне стяжать при жизни благодать созерцания и обожения.

Те, кто так мыслят, антиисихастски, не учитывают всей серьезности того обстоятельства, что на них распространяется соборное осуждение 1341 года. Константинопольский собор не просто осудил антипаламизм Варлаама Калабрийского и Григория Акиндина[49], но, сверх того, на нем были анафематствованы, так сказать, авансом, на все времена, все будущие противники учения Григория Паламы.

Синодальный Томос против Варлаама гласит: «Если и кто бы то ни было еще в том же когда-либо будет уличен, или как верящий, или как говорящий, или как пишущий против этого святителя Фессалоникийского, а точнее, против святых богомудрых отцов и против на-

[48] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* http://beseda.mscom.ru/library

[49] См.: *Давид Дисипат, мон.* Полемические сочинения. М.–Афон, 2012. С. 24, 142.

шей Церкви, то мы то же самое применительно к таковому постановляем и такому же осуждению его подвергаем, будь ли он из числа священнослужителей или же из числа мирских»[50].

И вот, «с того времени и доныне, как видим, не истребилось еще до конца хуление это», – писал прп. Паисий Молдавский, предупреждая своих современников об осуждении, уготованном всем новым варлаамитам, «дабы не погибли они на веки с проклятым еретиком Калабрийским, первым хулителем священной Иисусовой молитвы, которого Церковь Божия соборно трижды предала анафеме и до сих пор каждый год в святую Неделю Православия предает, и до скончания мира предавать будет такими словами: "Варлааму и Акиндину, и последователям, и преемникам их – анафема (трижды)"»[51].

Не лишним будет это напоминание и в наши дни, когда по-прежнему дерзают возводить хулу на духоносных старцев, таких как прп. Порфирий Кавсокаливит, прп. Софроний Эссекский, архим. Харалампий Дионисиатский. Когда так же, как семь столетий назад, смущаются и возмущаются души, не восприимчивые к действу Духа. Когда святость одних не дает покоя другим, тем, кто из-за отсутствия личного *духовного* опыта не способен вместить тех истин, что выходят за узкие рамки опыта *телесно-душевного*.

[50] Синодальный Томос против Варлаама и Акиндина // *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 25, 43.

[51] *Паисий (Величковский), прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 306.

Беседа 5

Богословие тайнозрителей

Созерцательное богословие

Мы коснулись темы богословской традиции. Теперь несколько слов о природе святоотеческого богословия. В предыдущей беседе была затронута та мысль, что отцы Церкви, созидавшие ее догматическое и аскетическое учение, были истинными тайнозрителями. Они получали свои познания от Божественных откровений, *изо уст Божиих*[1].

От самих отцов-созерцателей мы научены тому, что истинное богословие – это богословие *созерцательное*. Такого взгляда держались все великие учителя Церкви в Византийскую эпоху. И те же понятия о богословии имели отцы Древней Руси.

Даже сам термин *богословие* мы вправе понимать не только как *слово о Боге*, но и как *слово Бога*, как слово, данное Богом, от Него исходящее. А дается такое не иначе как в созерцательной молитве, в процессе богообще-

[1] Мф. 4, 4.

ния, при непосредственной встрече *лицем к Лицу*[2]. Рассуждать о Боге, по слову свт. Григория Богослова, «можно не всем», но только опытно преуспевшим, «которые провели жизнь в созерцании», тем, которые «прежде всего очистили, [или] по крайней мере [уже] очищают, и душу и тело»[3] посредством внутреннего подвижничества. Отсюда такой завет: «Говорить о Боге – великое дело, но гораздо большее – очищать себя для Бога».

И еще одна мысль свт. Григория: «Высшее из благ – знание Бога, и оно открывается в созерцании», а «созерцать – значит соединяться с Богом»[4]. В этих словах святителя отражен отеческий закон, который выражается формулой: богословие равняется созерцанию. Истину этого закона и всю силу его явил миру первый из богословов и высший из созерцателей, истинный сотаинник Божий апостол Иоанн Богослов.

Подлинное богословие всегда есть плод откровений, полученных созерцателями в непосредственном богообщении. И отцы Церкви отождествляют понятия богослов и боговидец. Их постулат таков: только тот, кто видел Бога и соединился с Ним через обожение, обрел истинное знание о Боге[5]. Отсюда, ставшая классической, формула аввы Евагрия Понтийского: «если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты богослов»[6].

Все учение таких облагодатствованных подвижников, как Симеон Новый Богослов и Григорий Палама, «это

[2] 1 Кор. 13, 12. Ср.: Быт. 32, 30; Исх. 33, 11; Чис. 14, 14; Втор. 5, 4; 34, 10; Иез. 20, 35.

[3] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Сл. 27. Т. 1. С. 328.

[4] *Григорий Богослов, свт. // Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 127, 129.

[5] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 94.

[6] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 83.

богословие боговидения, опирающееся на личный опыт общения с Богом»[7]. Достигают такой меры, по слову прп. Исаака Сирина, безмолвники, погруженные в исихию. «Когда в мысленном созерцании», пишет он, «умиряются помыслы», тогда в вышеестественном «мирном упокоении ум начинает созерцать тайны. Тогда Дух Святой начинает открывать уму небесное, и вселяется в него Бог, и воскрешает в нем плод Духа»[8].

То же понимание встречаем у отцов XX века. Прп. Силуан Афонский определяет богословие не как «рассуждения» о Боге, но как «созерцание и причастность Божественному свету». Для него тот богослов, «кто в чистой молитве удостаивается достичь созерцания нетварного света»[9]. Отсюда известное высказывание старца Силуана: «Кто чисто молится, тот богослов»[10].

Точно те же мысли найдем у прп. Иосифа Исихаста: «Встреча с Богом и постоянное пребывание в Нем – вот что является и зовется богословием»[11].

Мудрость земная и богооткровенная

По учению византийских отцов, Божественная истина постигается только в благодатном сверхъестественном опыте, когда Бог открывается человеку в действии Своих нетварных энергий. К этому не может привести никакая человеческая мудрость, никакое научное знание. Имен-

[7] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 15.
[8] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 65. http://azbyka.ru
[9] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 321.
[10] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 40, 57, 59.
[11] *Иосиф Монах, схимон.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 177.

но поэтому истина «не доказуема рациональными аргументами»[12]. Таково убеждение отцов восточно-православной традиции.

По той же причине, кстати, смехотворно выглядят критические суждения иных кабинетных богословов о высоких подвижниках и духоносных старцах, об их аскетической практике и их богословских воззрениях. Кабинетное богословие, по выражению свт. Григория Паламы, «так же далеко от общения с Богом, как знание отличается от обладания»[13]. Отсюда его утверждение: «говорить нечто о Боге и говорить с Богом – не одно и то же»[14]. По его убеждению: богословие, которое основано на человеческих рассуждениях, а не на опыте богообщения, вообще не есть богословие. Это всего лишь область философского теоретизирования[15]. А тот, кто считает, что может обрести истину «посредством собственных размышлений... и анализа», тот, по мнению свт. Григория, есть человек плотский, душевный, не имеющий опыта духовного[16].

Истинное богословие, богословие высокое, как его определяет Григорий Палама, или мистическое, по выражению Дионисия Ареопагита, – именно оно тождественно боговидению. Основанное на богообщении, оно, по слову свт. Григория, предполагает «со превышним светом преестественное соединение»[17]. Оно богодухновенно и «ни единого слова не вещает иначе, как

[12] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 79.

[13] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 104.

[14] *Григорий Палама, свт.* // *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 49.

[15] *Георгий [Капсанис], архим.* // Там же. С. 46.

[16] *Григорий Палама, свт.* // Там же. С. 51.

[17] Там же. С. 47.

только» получив глагол «посредством Божественного Откровения»[18].

Другой великий мистик православного Востока прп. Симеон Новый Богослов считал великой дерзостью приступать к богословию «в неочищенном состоянии», не имея в себе Святого Духа. Ведь «нелегко человеку познавать даже самого себя, и мало кому это удается». Так «зачем же вы, – обращается преподобный к таким богословам, – вместо того, чтобы наводить порядок в самих себе, исследуете то, что касается Бога?.. Сначала надо перейти от смерти к жизни, в этом непременное условие». Сначала надо «привлечь Духа внутрь себя» и только потом «при свете Его возвестить то, что относится к Богу, насколько это возможно и насколько мы просвещены Богом».

Рассуждая здесь в том же ключе, что и свт. Василий Великий, прп. Симеон уверяет: истинное богословие предполагает святость и озарение Духом Святым. А достоинство любого богословского учения соразмерно действию благодати в сердцах и умах творцов этого учения[19]. Такова позиция третьего богослова нашей Церкви прп. Симеона, одного из великой троицы духовных мыслителей, наряду с Иоанном Богословом и Григорием Богословом.

Опыт созерцательной молитвы давал святым отцам «особую силу познания, почти неведомую остальному человечеству». Это сила благодатного просвещения. В сравнении с обычными методами исследований, созерцание – это путь познания совершенно особый, выходящий за пределы человеческих возможностей. Созерца-

[18] Там же. С. 48.

[19] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 568, 569.

тельная способность не приобретается через развитие умственных или психических сил. Созерцательное ведение истины – это особый дар Божественной благодати. Обретается он на пути слияния аскетического подвига с подвигом умно-сердечного делания[20].

Свт. Григорий Палама в своих писаниях называет несколько имен, указывая на высоких, истинных тайновидцев. Как увидим, все они из числа пятнадцати отцов-основателей, названных нами ранее. Вот эти имена: Дионисий Ареопагит, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов[21].

Нам остается присоединить к этому почетному перечню и самого святителя, поскольку достоверно известно, что Григорий Палама богословствовал, опираясь на свой личный благодатный опыт высокого созерцателя. Его ученик, святой патриарх Филофей (Коккин), свидетельствует, что к «высшему беспорочному богословию» Палама взошел «путем непрестанной молитвы, умной тишины, смирения и плача»[22].

Русская традиция

Если теперь обратиться от Византии к нашему Отечеству, то встретимся здесь с ситуацией непростой, своеобразной. Традиция созерцательного богословия была

[20] См.: *Тарасий (Курганский), иеромон.* Перелом в древнерусском богословии. М., 2003. С. 18–22.

[21] См.: *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 48.

[22] *Филофей (Коккин), свт.* // Там же. С. 48.

«бережно воспринята на Руси»[23], как выражаются исследователи. А со временем у нас развилась своя особая линия «богословия молчания», то есть в духе исихастской традиции и в продолжение классического святоотеческого направления.

Совсем рано, уже в X–XI столетиях, богословская литература переводилась с греческого на славянский, интенсивно переписывалась и широко распространялась. На Руси с ней были знакомы. На Руси ее знали. Однако Русь при этом была полностью сосредоточена на аскетическом делании. Это было великое поприще, где учение, созданное отцами Церкви, не полемически обсуждалось, но фактически воплощалось. Во всей полноте.

В этом смысл «богословия молчания», русская пустыня богословствовала деланием. Конечно, и Византия не лишена была делателей, исихастов-практиков. Но речь о том, что содержание духовной жизни там было предельно широким и многообразным. У нас же магистральный путь был сужен до предельной тесноты, до самого существа его – безмолвия и высокого созерцания.

Догматическая проблематика у нас не привлекала к себе такого заостренного внимания, как в Византии, поэтому не возникало стимулов к самостоятельному развитию богословской мысли. Это и понятно. Бурное развитие богословской науки в Византии было вызвано интенсивной догматической борьбой с самыми разными еретическим тенденциями.

Подобные обстоятельства возникли на Руси только в эпоху XV–XVI столетий. Именно к тому времени и сложилось такое явление, как *Московское богословие*. Его

[23] http://www.pravenc.ru/text/149559.html

виднейшими представителями были преподобные отцы Иосиф Волоцкий, Максим Грек и Зиновий Отенский. Это прямые наследники творцов вселенского богословия[24]. Наши святые той эпохи тоже «смотрели на созерцание как на главное условие истинного познания Божественных явлений». Соответственно, и «богословие их носило строго созерцательный характер»[25].

В дальнейшем, под влиянием сложных духовных и исторических причин, во всех областях русской жизни произошли глубинные изменения. Это тяжелый период XVII–XVIII столетий. Возобладали идеи и настроения, уводящие в сторону от святоотеческой традиции.

В результате тонкая духовная интуиция и созерцательная способность наших предков утрачивается и вытесняется рассудочным подходом к самым возвышенным и таинственным предметам веры. Начинают преобладать представления, снижающие богословствующую мысль с духовного уровня на душевно-психологический. В соответствующем духе меняются понятия о христианском подвижничестве. Принципы исихазма в аскетике становятся чем-то чуждым, а их сторонники даже преследуются.

Монашество в эту эпоху неоднократно подвергается прямым гонениям. Под их натиском «на протяжении XVIII века многие русские и украинские иноки» были вынуждены покинуть Россию и «переселились в княжества Молдо-Влахии»[26].[27] Это были очень «трудные для монашества времена в России. Особенно после реформы

[24] *Тарасий (Курганский), иеромон.* Перелом в древнерусском богословии. М., 2003. С. 8–11.

[25] Там же. С. 18–22.

[26] Молдо-Влахия – нынешние земли Молдавии и Румынии.

[27] Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 2. С. 490.

1724 года», когда – вдумаемся в это – официально «было запрещено монашеское пустынножительство»[28].

Тем не менее в синодальный период истинно духовное направление аскетической жизни поддерживалось не только подвигом отдельных святых, таких подвижников умного делания, как Серафим Саровский или Зосима (Верховский) и подобные им, но временами распространялось вширь. В XVIII столетии развивается мощное духовное движение по возрождению святоотеческой аскетической традиции. Его плодами становится необычайно широкий расцвет старчества и умного делания. Вторая волна этого движения зарождается в XIX столетии, но обрывается на взлете ходом исторических событий.

Возглавителями и вдохновителями духовного возрождения были приверженцы магистрального пути внутреннего делания, которые, помимо всего прочего, закрепили его принципы в письменном Предании. В XVIII веке это такие светочи, как преподобные отцы Василий Поляномерульский и Паисий Молдавский (Величковский). В XIX веке, в преддверии революционной катастрофы, это наши святители Игнатий Кавказский и Феофан Затворник. А на поприще издательской деятельности прп. Макарий Оптинский со своими сподвижниками.

Богословие и богослужение

В синодальный период, как мы уже упоминали, развернулся сложный, многоплановый процесс глубоких перемен. Мы отметим только один аспект.

[28] http://www.pravenc.ru/text/149765.html

В течение столетий веяло с Запада чуждым нам схоластическим духом. Под этим влиянием постепенно изменялись представления о традиционных духовных ценностях. Наметилась тенденция к общему снижению с духовного уровня на душевный. И это не могло не сказаться на аскетической практике.

Искажаются сами представления об аскезе, доминируют идеи внешнего подвига и социального служения. Исихастские принципы внутреннего, умного, делания, опыт старческого руководства, традиция русского пустынножительства – все это в церковном обществе начинает утрачивать свою ценность, свое истинное значение, встречает непонимание, а затем и прямое отвержение.

Но вот что примечательно. Вместе с этими негативными явлениями наблюдаются и совсем иные. Одно дело – умонастроение теоретиков, другое – реальная жизнь, которая и берет свое. В XVIII–XIX столетиях образовалось такое странное положение, когда практика богослужебная и практика аскетическая остаются между собой в согласии, но они не согласуются с современной им богословской наукой.

Дело в том, что наши литургические тексты в полноте сохранили святоотеческую богословскую мысль. И она продолжала жить и звучать во весь голос в богослужебной молитве и песнопениях. В результате, в то время как богословие исповедовало одно, богослужение учило другому.

То же противоречие обнаруживалось в области аскетической жизни: пока богословие проповедовало свое, святые подвижники жили иначе. Подвижники духа, хотя и в меньшинстве, хотя и в притеснении, но жили по-прежнему по заветам пустынничества, по законам свя-

щеннобезмолвия, по-прежнему храня идеалы византийского и древнерусского Предания. Реальный подвиг на Руси, неистребимый никакими гонениями, всегда держался в русле святоотеческой традиции. Так и в XVIII–XIX веках подвижники святой жизни шли путем умно-сердечного делания и стяжали дары исихии: благодать непрестанной сердечной молитвы, благодать созерцания и обожения.

Это на практике. А в академиях в это время изучали теорию, которая даже не знала такой терминологии.

* * *

В заключение приведем несколько высказываний свт. Игнатия Кавказского, которые со всей определенностью указывают на существо проблемы, обострившейся к середине XIX века. Свт. Игнатий в то время пишет:

«К сожалению, должно сказать, что [книги], удовлетворительно объясняющей христианство, у нас нет». Книга «“Богословие Макария [Булгакова]”... много повреждена школьной системой [то есть схоластикой]... Странно видеть систему, по которой изложены механика, аналитика и прочее тому подобное, приложенной к изучению Бога!»[29].

Духовные «тайны... весьма часто остаются закрытыми для мужей ученейших, удовлетворившихся одним школьным [схоластическим] изучением богословия»[30].

Святитель предлагает: «Должно составить богословие не в характере школьном, а в характере общепонятном, в

[29] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М.–СПб., 1995. Письмо 454, 1856 г. С. 694.

[30] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 3. С. 5.

полном согласии с богослужением Православной Церкви, чтобы познания, оглашаемые богослужением всенародно, были возвещаемы и богословием».

Необходимо «пересмотреть катехизисы и богословие и пополнить, дав им характер православно-восточный, подобный характеру богослужения Православной Церкви, так, чтобы познания, оглашаемые богослужением всенародно, были возвещаемы и катехизисами».

«Главная причина нестроения Церкви», указывает святитель, в том, что святоотеческие Предания «оставлены без внимания, даже забыты, и заменены выдумками, чуждыми духа Церкви», которые заимствованы «из духа, враждебного Православной Церкви»[31].

«Зло нельзя назвать добром. Я переживал в Сергиевой пустыни ту эпоху[32], во время которой неверие и наглое насилие, назвавшись православием, сокрушали нашу изветшавшую церковную иерархию, насмехались и издева-

[31] *Игнатий Кавказский, свт.* О необходимости Собора // *Соколов Леонид.* Свт. Игнатий. М., 2003. Ч. 3. С. 59–62, 64, 67.

[32] Имеется в виду 20-летний период обер-прокурорства Протасова. Протасов Николай Александрович (1798–1855), граф, генерал от кавалерии, член Гос. Совета Российской Империи, обер-прокурор Св. Синода (1836–1855), товарищ министра народного просвещения. Проводил реформу духовного образования (1839), максимально приблизившую церковную школу к светской, и реформу высшего церковного управления, создав в Церкви бюрократическую систему. «Воспитанник иезуитов, находившийся под латинским влиянием, Протасов желал ввести в Русской Церкви порядки по римскому образцу». Путем административных перестановок и реорганизации Синода резко усилил централизацию церковного управления, установив свой личный контроль, «не стесняя себя ни законами, ни канонами». При нем «архиереи – члены Синода не смели подать голоса в защиту своих прав». При назначении на должность обер-прокурора гусарский полковник Протасов прославился на всю столицу одиозным высказыванием: «Поздравьте меня! Я – министр, я – архиерей, я – черт знает что!»

лись над всем священным. Результаты этих действий поныне ощущаются очень сильно»[33].

С конца XVII века «Западным ветром нанесено много грязной пыли в недра Церкви... ко вреду для веры... Вкрались и насильно внедрены в Православную Церковь посторонние, чуждые и враждебные духу Церкви постановления, противные правилам и учению Православной Церкви». Об истинном Христовом учении «у нас почти не смели говорить доселе. Когда же Христово учение объяснится со всею откровенностью, тогда падут... все еретические учения [и] православный народ утвердится в православии»[34].

Это слова свт. Игнатия Кавказского, высокого мыслителя, постигавшего коренные причины нашего духовного обнищания. В свете дарованной ему благодати он не только видел действительность глубже большинства своих современников, но и потомков предостерег – указал нам на самое существо богословских проблем и духовных недугов, унаследованных нами от позапрошлого столетия.

[33] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М.–СПб., 1995. Письмо 54. С. 123.

[34] *Игнатий Кавказский, свт.* О необходимости Собора // *Соколов Леонид.* Свт. Игнатий. М., 2003. Ч. 3. С. 59–62, 64, 67.

Беседа 6

Свойства ума

Тайны христианства

Тема, которую мы теперь начинаем и к которой еще придется возвращаться впоследствии, это линейное движение ума. Мы приступаем к вопросу, который кому-то может показаться несколько сложным, но в любом случае это тема важная и знакомство с ней будет полезным. Не стоит смущаться, если что-то окажется не очень понятным. По мере накопления молитвенного опыта все со временем проясняется. Если же опыта не будет, тогда и никакие разговоры не имеют смысла. А предмет бесед действительно не простой, поскольку духовный опыт с трудом и только очень условно можно выразить в слове.

Начнем с вопроса о природе нашего ума. Это рассуждение поставит нас перед всем комплексом задач, которые предстоит решать человеку, стремящемуся обрести умно-сердечную молитву.

Напомню, что умное делание интересует нас в плане аскетики, то есть нам важна прежде всего практическая сторона дела. Но учтем, что при этом невозможно обойтись без теории, то есть без знакомства с основами святоотеческого учения. Положение тех, кто не хочет вникать

в теорию, слишком зыбко. Они легко могут заплутать, легко попадают во вражеские ловушки. У таких людей либо складывается некое собственное представление о церковном учении, либо оно формируется под влиянием некоторых современных миссионеров и проповедников, отклоняющихся от святоотеческой традиции. А это может оказаться опасным. Потому что составить ошибочное представление о Божественном, по слову свт. Григория Паламы, есть «душевная пагуба»[1].

При серьезном отношении к делу человек просто обязан изучать теорию святоотеческой науки. Это и заповедано самими отцами. Например, свт. Иоанн Златоуст говорит, что «если хотим мы избавиться от геенны и получить Царство, то должны украшаться и тем и другим, и правотою догматов, и строгостью жизни»[2]. То есть аскеза без познаний в теории бессильна в деле спасения. Как и наоборот: «Теоретическое изучение, – пишет свт. Игнатий Кавказский, – требует, чтобы ему непременно сопутствовало и последовало учение деятельное». То есть: богословские знания бесполезны, если не воплотятся в подвиге.

Казалось бы, очевидные вещи. Но почему приходится о них говорить? Слишком многие пренебрегают аскетикой как наукой. У большинства из нас нет серьезного отношения к теории молитвы. Скучно, лень вникать. Да и некогда. Как всегда.

Есть такая потаенная мысль, которая, естественно, от лукавого, но которая теплится где-то подспудно, – на-

[1] http://palama.ru/trudy-svt-grigoriya-palamy/pastyrskie-trudy-svyatitelya-grigoriya-palamy.html

[2] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XIII. http://www.golden-ship.ru

дежда на то, что сердце как-то само собой, вдруг, когда-то, возьмет... да и начнет молиться. Мы ведь живем благочестиво, на все службы ходим, исповедуемся, причащаемся. И где-то, когда-то все мы читали: молись в простоте, и молитва сама со временем перейдет в умную, а потом и в сердечную...

И вот отсюда, из такого внутреннего настроя, закономерное следствие: годы проходят церковной жизни, – или в миру, или в монастыре, – но сердце почему-то не раскрывается для слияния с нашим умом, ум почему-то не приходит в состояние исихии, молитва почему-то не начинает ощутимо звучать в нашем сердце.

Снова откроем книгу. Свт. Игнатий: «Хотите знать тайны христианства? Изучите его... Господь заповедал изучение христианства, и теоретическое и практическое, соединил эти два изучения неразрывной связью, повелел, чтоб за теоретическим познанием непременно последовало практическое. Без второго первое не имеет никакой цели пред Богом! Без второго первое не может принести нам никакой пользы!.. Первое [то есть теорию] можно уподобить основанию, второе [практику] – зданию, воздвигнутому на этом основании. Здание не может быть воздвигнуто, если прежде не будет устроено основание, и устроение основания остается бесполезным трудом, если на основании не будет воздвигнуто здание»[3].

Казалось бы, прописные истины. Но святитель считает нужным их повторять. И уж, наверное, знает, что делает. Нужна база. Фундамент необходим для любой созидательной работы. Так же и для духовного строительства.

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 13–14; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о видении духов. http://azbyka.ru

Наш цикл бесед называется «Начало молитвы». Начать с самого начала – значит разобраться в самом существе молитвенного делания. Если мы не понимаем, как работает наш ум, не знаем, чем отличается душевное помышление от духовного движения мысли, если не умеем распознать, где грань между игрой фантазии и живым обращением к Богу, то как мы начнем молиться в *духе и истине*?[4]

Многие и не начинают. А многие уверены, что молятся, но на деле всего лишь озвучивают молитвенные тексты.

Движение ума

Так что приступим по мере сил к учению отцов, к их науке, которую нам ими же заповедано постигать. Первое, что мы узнаём: ум человека представляет собой вид энергии. Поэтому он подвижен, как то и положено энергии, а значит, может устремляться в разных направлениях и иметь различный характер движения.

Нас интересуют два основных вида его движения – *линейное* и *круговое*. Последнее связано с понятием *круговой молитвы*. Это выражение встречается в аскетических писаниях и относится к молитве Иисусовой. Но далеко не всякая Иисусова молитва является круговой, это признак молитвы только умно-сердечной.

Почему так, скоро станет понятно. А пока заметим, что сам термин *круговая* указывает на характер действия сил души, энергий нашего организма. Отметим и другое: аскетический термин намекает на связь с ратным де-

[4] Ин. 4, 24.

лом – только умно-сердечное трезвение дает воину возможность держать в духовной брани неуязвимую круговую оборону.

Кто знаком с аскетической литературой, тому известно, что человек, помимо *ума*, обладает еще и *рассудком*. Православная антропология, в отличие от светских наук, в отличие от вероучений других конфессий, не смешивает эти два понятия. Под рассудком разумеется интеллектуальный аппарат, инструмент познания материального мира. А ум это нечто совсем иное. Ум – это орган богообщения, орудие познания мира духовного.

Именно такое определение ума дает, например, учение свт. Григория Паламы: «Ум человека это орган, с помощью которого возможно созерцать Бога»[5]. Или: «Ум это орган, которым человек видит Божественный свет, который есть Царство Божие». Последнее высказывание есть постулат Святогорского Томоса, составленного свт. Григорием Паламой[6]. А прп. Максим Исповедник, различая действие умной и рассудочной силы, так определяет: познание есть «действие ума», а рассуждение есть «действие рассудка»[7].

Итак, укажем на две главные, с позиций аскетики, особенности нашего нижеестественного, ветхого, состояния, того, что досталось нам от Адама.

Первое. Бог при сотворении человека даровал ему два самостоятельных начала – ум и рассудок, – локализованные каждое в своем месте: рассудок в районе головного

[5] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 331.

[6] См.: Святогорский Томос // Альфа и омега. № 3 (6), М., 1995. С. 69–76; *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 332.

[7] *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 67.

мозга, ум в области сердечной. Но после грехопадения ум и рассудок потеряли свою первоначальную взаимную независимость и прилепились друг к другу. Собравшись в области головы, они образовали из себя как бы одно целое. Так ум оказался соединен, слит с рассудком. Это первая наша ненормальность.

И что она означает? То, что две совершенно различные функции – богопознание и миропознание, горнее и дольнее – смешались и образовали некий конгломерат. А стало быть, уже ни то ни другое не может действовать полноценно. Особенно пострадала от этого способность связи с миром духовным. Об этом узнаём из святоотеческого учения, в частности из трудов свт. Григория Паламы, а составленный им Святогорский Томос закрепляет положение о том, что «ум имеет седалище или в сердце, или в мозге»[8]. То есть естественному состоянию человека соответствует собранность ума в сердце, нижеестественному – в области головы.

Вторая ненормальность нашего падшего естества состоит в особом свойстве ума всегда стремиться наружу. Ум норовит убежать вовне, во внешнее пространство. Почему так получилось – особый разговор, но это факт. И суть его в том, что это движение ума изнутри вовне является линейным. То есть ум, обращаясь к объекту восприятия, к предмету внимания, направляется к нему по прямой линии: от головы до объекта. Именно так ум ведет себя в повседневной жизни.

Теперь посмотрим, что происходит при молитве. Если ум так действует в быту, то как он поведет себя, когда я

[8] Святогорский Томос // Альфа и омега. № 3 (6), М., 1995. С. 69–76. http://otechnik.narod.ru

обращаюсь к Богу? Ведь если движение ума будет носить тот же характер, будет так же прямолинейно, то это значит, что молитва, по существу, ничем не отличается от прочих движений мысли, от самого прозаичного помышления о самых что ни на есть земных вещах.

А разве не очевидно, что истинное обращение к Богу – к Богу, Который *есть Дух*[9], как постулирует апостол Иоанн, к Богу, Который пребывает в ином, духовном мире, – должно иметь совсем иной характер, нежели обращение к земному тварному существу. Движение ума, желающего выйти за пределы мира материи, чтобы реально соприкоснуться с Богом Духом, должно выражаться совсем в иной и необычной форме, совсем не в той, как при обыденной работе мысли.

Казалось бы, очевидно, что земное помышление и обращенность к Богу никак не могут быть и не должны быть явлениями одного рода, одного порядка. Ведь если это будет так и нет различий между движением ума в духовном мире и в плоскости земной, то это означает, что мы пытаемся Дух Беспредельный – Бога вместить в тесные узы материи, вписать в рамки тварного мира.

Пытаясь обратиться к Богу *по-простому*, таким же образом, как к человеку, мы помещаем Бога Духа на наш материальный уровень, низводим Бога на уровень земного существа. И дело тут не просто в том, что это уничижительно для Бога. Главное то, что в таком случае нет и быть не может живой связи с Богом. Не может произойти реальной встречи с Богом, непосредственного общения с Ним. Почему? Потому что ум наш не проникает в то духовное пространство, в ту стихию, где пребывает Бог Дух.

[9] Ин. 4, 24.

А что же происходит? А то, что вместо этого мы ставим перед собой, здесь, в нашем мире, образ *воображаемого* нами Бога. И обращаемся к этой, построенной нами, умозрительной модели. Но не к живому Богу Духу, общение с Которым возможно только в духе.

Так вот, именно такое обращение, посредством воображения, имеет место при самой обычной, самой простой словесной молитве, Иисусовой или любой другой. Той, с которой все мы начинаем. И на уровне которой большинство из нас так и остается.

Конечно, Господь слышит и такое, опосредованное, обращение, когда мы пытаемся до Него докричаться, используя воображение, как неспособные еще обратиться прямо, непосредственно в духе. Бог вообще все слышит. Все видит и знает, вплоть до самых потаенных движений нашей души. Он Сам об этом говорит: *Я есмь испытующий сердца и внутренности*[10]. Он зрит с опережением, провидит и то, что мы еще не сотворили. «Несоделанное мое видесте очи Твои»[11], – исповедует пред Господом прп. Симеон.

Разумеется, Бог может и отозваться, если пожелает, на любое колебание нашей мысли и чувства, на самую несовершенную молитву. Но это Он. А нас волнует, что Он от нас ожидает. И вот первое, что уже должно быть понятно, что можно вывести из нашего рассуждения: простая молитва словесная и молитва истинная умно-сердечная – это две стихии, столь же различные, как земля и небо.

[10] Откр. 2, 23.

[11] *Симеон Новый Богослов, прп.* Молитва 7-я ко причащению // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

Словесный уровень

Теперь нам нужно точней определить, что именно подразумевается под молитвой словесной. Это понятие аскетическое. *Словесная* не означает, что молитва произносится вслух, такую называют молитвой гласной, молитвой устной. Можно сказать, что термин *словесная* описывает определенную форму мышления. Это начальное состояние молящегося ума, первая из трех ступеней, возводящих на духовное небо, ступеней, именуемых молитва *словесная*, *умная*, *сердечная*.

Словесный уровень мышления характерен тремя моментами. Первый уже упоминали: ум и рассудок у падшего человека слились в одно целое. Говорили и о втором: ум в словесной молитве движется прямолинейно. Третий же заключается в том, что молитва словесная, даже если произносится не вслух, а только про себя, то, в отличие от умной молитвы, непременно облекается в словесную форму. То есть мы и в уме мысленно произносим, выговариваем слова.

Иначе обстоит дело на более высоких уровнях молитвы умной и сердечной – там мысль уже не требует обязательного воплощения в слове. Там мысль только мыслится. Мысль течет и осознается без проговаривания в уме словами. Человек возносит к Богу чистую мысль, не оформляя ее в слова. Сложно объяснить, как именно это происходит и как субъективно переживается, но со временем это само собой проясняется, когда бывает пережито на опыте.

Итак, понятия молитва словесная, умная и сердечная обозначают различные состояния сознания, определенные уровни мышления. На каждом из этих уровней мож-

но, конечно, молиться и вслух, и про себя. Но происходит это по-разному. Различие вот в чем.

Человек, стяжавший молитву сердечную, когда молится молча, то может, как было сказано, мыслить без слов, одними понятиями. Если же он читает вслух, допустим, каноны или псалмы, то это не значит, что молитва его от этого превратилась в словесную. Он гласно молитвословит, но вместе с тем сердечно молится читаемыми псалмами. Иначе говоря, молится духом своим.

А вот находящийся на словесном уровне человек, что с ним происходит? Допустим, он молится молча, про себя читает, например, молитву Иисусову. Но от этого его молитва не станет умной. А если при этом он даже в сердце направит свое внимание, его молитва не станет сердечной, она по-прежнему останется словесной. И он по-прежнему будет мысленно проговаривать молитву словами.

Словесная молитва Иисусова

И в завершение последний вопрос. Нас теперь интересует молитва Иисусова. Мы говорили о том, что человеческий ум, который представляет собой вид энергии, может устремляться в своем движении прямолинейно или кругообразно. Мы обнаружили, что для молитвы словесной характерно движение ума по прямой линии. И убедились, к каким последствиям это приводит. Посмотрим теперь, что конкретно происходит при Иисусовой молитве, когда молящийся находится на уровне словесном.

Когда мы произносим: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий...», то обращаем ум свой ко Христу. Мысленно

мы поставляем себя пред Ним. Зрительных образов не допускаем, но стараемся ощутить себя в присутствии Божием, представляем, что предстоим Христу.

Это означает, что Христос незримо оказывается где-то пред нами. Или над нами. Он либо невидимо пребывает где-то в вышине, либо ощущается, что Он здесь, где-то передо мной или где-то рядом. Ум, обращенный ко Христу, может направиться к иконе, в храме он может устремиться к алтарю, к престолу... И так далее.

И даже если мы молимся в темноте, с закрытыми глазами и, как нам кажется, удерживаем образ Бога в голове, образ этот все равно окажется, хотя бы и чуть-чуть, но где-то перед нами, перед глазами, как бы на некоем экране.

В любом из этих случаев внимание направлено прямолинейно, ум движется прямо, от нас – к Нему. В любом из этих случаев ум движется *вовне*, он каждый раз выходит за телесные пределы. Так и выражается свт. Григорий Палама: «выходит из тела», – говорит он об уме. И этим обозначает ум, молящийся на уровне словесном, ум, движущийся прямолинейно.

Сейчас мы говорили о первой части Иисусовой молитвы, об обращении: «Иисусе Христе». Затем последует вторая половина, прошение: «помилуй мя». Мы переносим внимание на наше я, мы возвращаем внимание к себе. После полета мысли ко Христу, Который находится вовне, ум, выходивший за пределы тела, движется теперь обратно ко мне и как бы входит обратно в тело.

И тут логично предположить: это и есть молитва круговая. Мысль движется, как кажется, по кругу – сначала ко Христу, затем обратно, возвращается ко мне.

Но нет. Это не будет кругом. Здесь мы имеем всего лишь комбинацию из двух линейных движений: одно –

наружу, другое обратно – внутрь. А замкнутого круга не получается. Круга не будет потому, что между двумя этими движениями имеется разрыв. Разрывом этим как раз и будет выход ума из тела.

Теперь мы подошли к законному вопросу. Как было сказано, внимание, то есть энергия ума, в молитве направляется на образ Бога: иконописный, воображаемый или безвидный, но в любом случае находящийся вовне. Иначе говоря, ум, двигаясь прямолинейно, стремится за пределы тела. И вот вопрос: а в чем же, собственно, проблема? Движение ума прямое, движение вовне. Так что же? Что тут не так? Чем это не устраивает нас?

А не устраивает нас одно. Что здесь не хорошо, так это именно разрыв, разомкнутость движения в моменты выхода и возвращения ума в пределы тела. Там, где разрыв, там образуется утечка. Идет растрата умственной энергии. Выйдя вовне, она рассеивается и испаряется. Как это происходит и почему, станет понятно позднее, при разговоре о круговом движении ума. Пока только отметим, что ум наш, выйдя из тела в открытое пространство, теряет свою силу. Теряет бесполезно, так как за эту трату мы не получаем ничего в ответ, взамен.

А ведь энергия ума это нечто ценнейшее. Она имеет особое, высокое предназначение служить богообщению. Ей надлежит быть собранной и слитой воедино с нашим духом и направляться в духовное пространство на непосредственную встречу с Богом, сущим в Духе. Но это как раз и невозможно осуществить через словесную молитву. Сразу по трем причинам, которые мы уже знаем и повторим.

Во-первых. Пока умственная энергия сосредоточена в районе головы, она не может соединиться с духом человека, место обитания которого совсем в другом районе –

в сердце духовном. Во-вторых. Ум при словесной молитве движется только прямолинейно и, выйдя из тела, теряет свои силы.

И третье. Ум в таком своем состоянии обращается не напрямую к живому Богу, а к представляемому нами образу, которой мы создаем в своем воображении и помещаем где-то во внешнем пространстве: или в удалении, или, как на невидимом экране, прямо перед глазами.

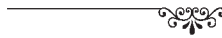
Именно по этим причинам молитва словесная считается бесплодной. К тому же она бывает и опасной. Но об этом в следующей беседе. А теперь мы подведем итоги.

Наше внимание по преимуществу, как в повседневной жизни, так и при молитве словесного уровня, направлено вовне. Наш ум воспринимает мир посредством органов чувств, и, через них же, внимание рассеивается на предметах и явлениях внешнего мира. В результате ум наш, а через это и сама душа оказываются растворенными в окружающем нас мире. Такое состояние ума не позволяет ему войти в реальное богообщение, установить живую связь с Богом, достичь духовного созерцания. Тем более единения с Богом Духом.

Отсюда выясняются наши задачи. Необходимо движение ума перенаправить, развернуть его в обратном направлении – к себе. Когда я обращаю мысленный взор свой к сердцу, туда же стягивается внимание ума. Вместо рассеянности, оно оказывается собранным. И собранным *внутри*. И именно в духовном сердце. А потому соединенным в сердце с духом. Теперь уже не через органы чувств, которые рассеивают ум, а прямо из сердца, где собран одухотворенный ум, возможно направить его к Богу. И после этого наш ум уже не в мире растворен, но начинает растворяться в Боге.

Беседа 7

Искусство молитвы



Псевдомолитва вообразительная

В прошлой беседе мы говорили о причинах, по которым отцы считают молитву словесную бесплодной. Но кроме этого словесная молитва может быть опасной. Риск в том, что если словесная молитва не преобразуется в умную, то со временем искажается и обращается в псевдомолитву *вообразительную*, как она именуется в аскетике.

Это обманчивое молитвенное состояние бывает двух видов, которые называют молитвой *мечтательной* и молитвой *головной*. Оба эти вида словесной вообразительной псевдомолитвы, и мечтательная, и головная, напрямую связаны с работой воображения. А к чему приводит игра с воображением, в аскетике хорошо известно. Скажем об этом святоотеческой цитатой.

«Воображение есть дверь, куда входит диавол. Никакая [другая] способность не пропускает его в душу; одно воображение дружит с ним». Посредством воображения «диавол влагает образы в душу: или представляет старые, или чертит новые». Поддавшись на это, человек становится «орудием диавола: он так сдруживается с диаволом,

что тот как бы вселяется в него, и человек становится как бы воплощенным диаволом»[1].

Тут сказано о плодах обольщения, к которым ведут упомянутые виды молитвы, мечтательная и головная, замешанные на воображении и подпитывающие воображение. Именно поэтому оба вида такой псевдомолитвы не могут привести к реальной встрече с Богом. Не могут, потому что живая взаимная связь с Богом, Который есть Дух, возможна только при восхождении ума в стихию духа, но никак и никогда через игру фантазии. Как учил прп. старец Иосиф Исихаст: «Христианство заключается не в интеллектуальной мечтательности, приводящей к ложному ощущению, что это и есть созерцание Бога»[2].

Воображение хорошо для земного творчества, для всех видов светского искусства, всего того, что создается и воспринимается только на плотско-душевном уровне. Тут без игры воображения не обойтись. Но иначе обстоит дело с искусством истинно духовным. Истинный иконописец, когда писал Святую Троицу, не мысленно воображал Ее, а молитвенно в духе созерцал Ее.

С этими закономерностями связано и другое. Подвижник, погруженный в молитву, может совмещать это состояние с занятием простым рукодельем, поскольку труд ремесленный, плетение четок, например, несложная резьба или работа на огороде, не требует активно задействовать воображение. А человек более опытный способен, находясь в глубокой молитве, исполнять и самую сложную, чисто творческую работу, писать икону например. Это уже духовное творчество, оно питаемо и движи-

[1] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 606.

[2] *Иосиф Монах, схимон.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 177.

мо не человеческим воображением, но силою Святого Духа. Такой человек пребывает в одухотворенном состоянии сознания.

С другой стороны, человек, который интересуется или увлечен искусством светским – литературой, музыкой, живописью, кино и тому подобным, – никак не сможет совместить эту свою приверженность с погружением в истинную молитву. Пока он полностью не избавится от этих своих интересов и увлечений, он не сумеет приступить к молитве умной.

Почему? Потому что истинная молитва попросту недосягаема при том состоянии сознания, в котором такой человек постоянно пребывает. Поскольку такое состояние сознания движимо силой воображения. Поэтому сказано: *Не любите мира, ни яже в мире.* То есть откажитесь от мирских иллюзорных ценностей, чтобы вывести ум из состояния сна духовного, в коем *несть любве Отчи*[3], – то есть недоступно живое молитвенное богообщение.

Доступ к способности реального мировосприятия, к истинной молитве и к духовному творчеству открывается через полное изменение образа жизни, когда ум освобождается из-под власти воображения.

Нам известно, конечно, что любое произведение светского искусства отражает плотско-душевное состояние своего создателя и потому всегда имеет страстную основу. Но с точки зрения наших интересов, с позиций умного делания тут дело не только в страстях. Дело в реальности и виртуальности. Тут речь о разных, взаимоисключающих, формах умственного бытия. Дело в том, что ум у нас только один. И он приспосабливается к одной или

[3] 1 Ин. 2, 15.

другой форме жизни. Точнее, его бытийное состояние формируется образом нашей жизни. А тут есть два варианта. Или это молитвенная жизнь, когда умное делание по мере соединения ума с сердцем выводит человека на духовный уровень, или это лишенная умно-сердечного делания жизнь, протекающая на чисто душевном уровне. В результате человек живет либо в реальном мире (это при первом образе жизни), либо он пленник мира виртуального (это второй вариант).

Если взять первый случай, то увидим: реальный мир объемен, он простирается в глубину, так как охватывает материальное пространство и проникает в духовное. А наша молитва служит связующим началом для этих двух измерений.

В другом случае видим, что мир виртуальный, напротив, плоский. Он расплющен на плотско-душевном уровне и не имеет измерения в глубину, так как лишен всякой связи с духовной реальностью. Это мир тех, чья мысль движима силой воображения.

Кстати, можно заметить, к чему ведет увлеченность компьютерными играми. Не только к атрофии творческих способностей, но этим еще и умерщвляется молитвенное дарование. Человек намеренно культивирует в себе ограниченное состояние сознания. Если втискивать ум в виртуальную плоскость, то постепенно, естественным образом, ослабевает и утрачивается способность ума к молитве.

* * *

Вернемся теперь к вопросу, от которого отвлеклись. Речь шла о причинах, по которым молитва словесная считается бесплодной. Дело в том, что даже без впадения

в крайности, без тех искажений, которые привносит псевдомолитва вообразительная, самая простая и безобидная молитва словесная все-таки не ведет к живому богообщению.

Еще раз поставим вопрос: почему? Еще раз ответим, уже более определенно. Господь всегда готов к встрече с нами. Потому что Бог Дух «везде сый и вся исполняяй». *Дух*, говорит Писание, *дышит, где хочет*[4]. Он пребывает и вне, и внутри нас. Как сказано: *Камо пойду от Духа Твоего... Аще взыду на небо, Ты тамо еси, аще сниду во ад, тамо еси...*[5]

Но то Бог. А вот наш дух, человеческий, сосредоточен только в одном-единственном месте – в духовном сердце. И пока мы своим умом не вошли туда, пока энергия ума не оживила дух наш, пока к нему не возвратилась способность к движению и общению, до тех пор дух наш с Духом Святым не может общаться в духе.

По этой причине, несмотря на то что Господь Бог пребывает всюду, и вне и внутри нас, реально встретиться с Ним и иметь живое общение человек может только *внутри себя*.

А для этого необходимо ум свой ввести в молитву, затем ввести молящийся ум в свое духовное сердце и тогда, посредством сердечной молитвы, пробудить, оживить и привести в действие свой человеческий дух. После этого станет возможным собрать воедино прочие разрозненные силы души: сосредоточить в сердце волю и чувство и в единстве с духом устремить их к Богу.

[4] Ин. 3, 8.

[5] *Куда пойду от Духа Твоего... Взойду ли на небо – Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты* (Пс. 138, 7–8).

И вот тогда мы достигаем искомого – начальной встречи с Богом, начального богообщения. Это то состояние, когда одухотворенное сердце пребывает в молитве, а одухотворенный ум пребывает в Боге.

Посмотрим, как этот момент отражен в учении свт. Григория Паламы. «Когда ум вместе с другими силами души возвращается в сердце и очищается от всех мыслей и мечтаний», он становится *яко глух... и яко нем*[6]. То есть приходит в состояние исихии. И тогда, заключает святитель, «ум восходит к Богу в действительности, а не в воображении» и становится «зрителем премирных вещей»[7]. То есть приходит в состояние созерцания. И вот тогда встреча с Богом реальна, а не виртуальна.

Тело в молитве

Есть еще одна очень важная тема, которую не обойти тем, кто хочет владеть боевым искусством молитвы, обрести то, что апостол называет *оружием воинствования*[8], – это участие тела в молитве.

Человек существо цельное, цельным должно быть и его молитвенное состояние. Человек просто обязан быть вовлеченным в молитву всем составом своим, всем своим существом, то есть войти в состояние, когда, по слову пророка Давида: *Вся кости моя рекут: Господи, Господи...*[9]

[6] Пс. 37, 14.

[7] См.: *Григорий Палама, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 275, 276; *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 198.

[8] *Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь* (2 Кор. 10, 4).

[9] Пс. 34, 10.

Как и говорит об этом свт. Игнатий Кавказский: «Молитва преуспевших произносится из всего существа»[10]. Именно такая молитва полноценна и истинна. Идея древнейшая, святоотеческая, как видим, еще ветхозаветная. И свт. Игнатий говорит не от себя, он только доносит до нас это учение.

Но там, где дело касается тела, имеются свои сложности. С одной стороны, молитва требует включения в нее всего психофизического организма. Но с другой – тело не должно молитве мешать, не должно отвлекать на себя внимание и этим связывать ум и сковывать дух. Не должно заземлять человека. Как это сбалансировать? Как добиться того, чтобы ум не был удержан в узах плоти?

Тело – самая плотная, овеществленная, самая что ни на есть материальная часть нашего естества, материя как таковая. В силу одного этого тело более всего привязывает нас к миру материи. Это наш якорь, он удерживает нас на земле. А задача наша, напротив, от земли оторваться и через молитву вывести дух свой в духовный мир, выйти на орбиту духовную, используя молитву как ракету-носитель.

В различных чуждых христианству культах задача выхода в духовный мир, а точнее, в мир падших духов, решается по-своему. Для этого с помощью разного вида медитаций или психотропных препаратов добиваются как бы отключения физического тела, избавления от него. Однако у нас с ними не просто разные цели, наши цели противоположны. Соответственно, и методы.

Мы имеем свой уникальный метод умно-сердечного делания. Метод, в принципе недоступный вне право-

[10] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. http://azbyka.ru

славной традиции, вне участия в Таинствах нашей Церкви, вне содействия Божественной благодати. Этот метод как раз и решает задачу гармоничного вовлечения в молитву всего нашего естества.

Кстати заметим, что контакт с миром падших духов отнюдь не требует от человека соединения ума с сердцем. Не требует оживления нашего духа, вообще какого-либо духовного совершенствования. Тут задействуются как раз низшие способности нашей души. Поэтому связь с демоническим миром доступна на самом что ни на есть нижеестественном уровне. Что и имеет место в оккультных практиках.

Как было сказано, человек существо цельное. Человек – это «нерасторжимое психосоматическое единство»[11], – говорят отцы. Человек – это «прекрасное целое, состоящее из сочетания души и тела»[12], – пишет свт. Епифаний Кипрский. Человек, как существо цельное, и молиться должен «из всего существа»[13]. Так учат святые отцы. Но, прежде всего, так учит Священное Писание.

Нам дана наивысшая заповедь, дана еще в Ветхом Завете. Второзаконие гласит: *И возлюбиши Господа Бога твоего... от всея силы твоея*[14]. И Новый Завет вторит Ветхому. Теперь уже из уст Спасителя мы слышим: *И возлюбиши Господа Бога твоего... всею крепостию твоею*[15]. Все три синоптические Евангелия[16] повторяют этот завет.

[11] *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 26

[12] *Епифаний Кипрский, свт.* // Там же. С. 53.

[13] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. http://azbyka.ru

[14] Втор. 6, 5.

[15] Мк. 12, 30; Лк. 10, 27. Ср.: Мф. 22, 37.

[16] Первые три Евангелия содержат много параллельных мест и с XVIII века именуются синоптическими (от *греч.* синопсис – обозрение), после того как Иоганн Якоб Грисбах издал их в 1776 году в ви-

Что он означает? Что значит: *от всея силы*, *всею крепостию*? *Крепость* – это сила. Так и поясняет свт. Григорий Палама в Триадах: «*Возлюби... всею крепостию*, то есть всей силой»[17].

Мы призваны *всею крепостию*, всеми силами нашего существа, силами души нашей, всецело предать, вручить себя Богу. Все силы, собранные воедино, направить навстречу Господу. Как опять же свт. Григорий Палама говорит: «устремить к Богу душевные силы»[18].

А что такое силы нашей души? Это не некая абстракция, но нечто совершенно конкретное. Все наши силы сводятся к трем основным: это *разум*, *чувство* и *воля*. Что же они собой представляют?[19]

Мы говорим: волевое усилие. Мы говорим: умственное напряжение. Или: сильное чувство. Все это проявление определенных сил. И силы эти не просто разлиты где-то в пространстве. Их обиталищем является телесный наш организм. Это виды энергии, через которые реализуется жизнь нашего тела, которые действуют через наш телесный состав. Они не существуют в отрыве от тела. И оно нераздельно связано с ними. Без них оно умирает.

Но тело еще имеет и свои собственные телесные, физические силы, без которых ни один вдох невозможен, ни одно биение пульса. Так что *от всея силы*, *всею крепостию* означает всем психофизическим составом. Это значит

де Синопсиса, то есть параллельными столбцами. Евангелие апостола Иоанна Богослова, написанное позже трех первых, существенно отличается как по композиции, так и по содержанию. Здесь представлены самые основы евангельского богословия.

[17] *Григорий Палама, свт.* Триады. II, 2, 23.

[18] Там же.

[19] Более подробный разговор об основных силах души пойдет во второй части книги.

молиться должны не только ум, чувство и воля, но и пронизанное жизненными энергиями тело. Иначе разрушается цельность естества.

Если в молитве участвует только часть организма, человек остается не целым, расщепленным на составляющие. Тут никак невозможно устремиться в молитве к Богу всем своим существом. А значит, и *возлюбить Господа* так, как нам заповедано: *всею крепостию своею*.

Из этих рассуждений понятно, что заповедь *возлюбить Бога всею крепостию* осуществима не иначе как через соединение всех сил души и тела в *истинной*[20] молитве. Отсюда же ясно, почему Предание понимает молитву как выражение любви человека к Богу. Но только молитва для этого должна быть *право справленной*[21], *истинной*, Богу угодной.

Такой молитвой, совершаемой *в духе и истине*[22], в отеческой традиции признается молитва умно-сердечная. Только она одна имеет власть собирать воедино все силы души и тела и возносить эту жертву на горний Престол.

Внемли всему себе

Посмотрим, что об участии тела в молитве говорят святые отцы. Прежде всего, мысль свт. Григория Паламы: истинное «богопознание требует вовлечения *всего* человека в молитву»[23]. Этим и разъясняются слова псалма: *Вся кости моя рекут: Господи, Господи...* – слова, кото-

[20] Ср.: Ин. 4, 24.

[21] Ср.: 2 Тим. 2, 15.

[22] Ин. 4, 24.

[23] *Григорий Палама, свт.* // *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 110.

рые не просто поэтический образ, но важное указание на природу молитвы[24].

Затем уже приводившееся: «Молитва преуспевших в ней произносится из всего существа. Весь человек делается как бы одними устами» – это свт. Игнатий Кавказский[25]. О том же он говорит и в своих письмах: при благодатном состоянии «не только душа, но и тело и кости принимают участие» в молитве[26]. Святитель поясняет: «сердечные чувствования много зависят от того состояния, в котором находится... тело»[27]. Из этого следует, что оба начала, и душа и тело, непременно должны быть приведены в молитве к единству[28].

А вот пояснение свт. Григория Нисского. Об истинной молитве он пишет: «Необходимо, отринув всякое

[24] Пс. 34, 10.

[25] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 272. Вот как приводимая здесь цитата из свт. Игнатия Кавказского выглядит полностью: «Когда молитва осенится Божественной благодатью, тогда не только откроется сердечное место, но и вся душа повлечется к Богу непостижимой духовной силой, увлекая с собой и тело. Молитва преуспевших в ней произносится из всего существа. Весь человек делается как бы одними устами. Не только сердце обновленного человека, не только душа, но и плоть исполняется духовного утешения и услаждения, радости о *Бозе живе... Вся кости* истинного молитвенника *рекут: Господи, Господи...*» *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. 1996. Т. 1. С. 272.

[26] *Игнатий Кавказский, свт. // Епифаний (Евфивулос), архим.* Путь слез. М., 2012. С. 114.

[27] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 356.

[28] Прп. Софроний Эссекский приоткрывает то, что переживается на практике: «Когда мы молимся напряженно, наше тело преображается... От напряжения этой молитвы собирается воедино все мое существо, то есть и душа, и тело, то есть ум, сердце и все члены тела, даже кости, – все от напряжения как бы оцепеневает, изменяется дыхание. Так сильно и неудержимо влечет к Себе Христос душу, всего человека». *Иерофей (Влахос), митр.* Знаю человека во Христе... С. 304; *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. С. 269.

кружение помыслов и всякую неправую мысль, посвятить молитве всю душу свою вместе с телом»[29].

А кто же не помнит, как молился перед святым Причащением прп. Симеон Новый Богослов: «Благодарною мыслию, благодарным же сердцем, благодарными удесы моими, души и тела моего, покланяюся, и величаю, и славословлю Тя, Боже мой»[30]. Можно вспомнить и молитву свт. Василия Великого: «И да будут ми Святая сия во исцеление и очищение... и во освящение души и тела»[31]. То же находим у свт. Иоанна Златоуста: «Освяти мою душу и тело, ум и сердце, чревеса и утробы, и всего мя обнови... Во освящение, и просвещение, и здравие смиренней моей души и телу»; «Благоволи прияти ми Святое и Пречистое Твое Тело и честную Кровь во исцеление души же и тела»; «Сподоби мя неосужденно причаститеся... во... исцеление и здравие души же и тела»[32].

А как святые призывают нас молиться после Причастия? «Сподоби мя... приимати пречистых Тайн освящение, во исцеление души же и тела»; «Во благодеяние и освящение душ и телес наших; даждь быти сим и мне во исцеление души же и тела»; «Содетелю мой, паче же пройди во уды моя, во вся составы, во утробу, в сердце... Составы утверди с костьми вкупе»[33].

Евангельская заповедь: *чистии сердцем... тии Бога узрят*[34] – означает, по толкованию современного бого-

[29] *Григорий Нисский, свт.* // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 260.

[30] *Симеон Новый Богослов, прп.* Молитва ко причащению 7-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[31] *Василий Великий, свт.* Молитва ко причащению 6-я // Там же.

[32] *Иоанн Златоуст, свт.* Молитвы ко причащению 2-я, 8-я, 10-я // Там же.

[33] Благодарственные молитвы по Святом причащении.

[34] Мф. 5, 8.

слова, «что не только чувства или воля, а весь человек очищен. Включая, конечно, и человеческое тело, и даже физическое сердце», ибо «существует теснейшая связь» между жизнью души и тела[35].

Те же мысли найдем в богословии прп. Софрония Эссекского: «К жизни в Боге призван весь человек, то есть не только его высшая способность созерцания – дух, но и чувства – душа, и даже тело»[36]. Как выразился другой богослов нашего времени: «Мы призваны стать молитвой во плоти», потому что Богу «отдавать надо не то, что имеешь, а то, что ты есть»[37].

Прислушаемся к учению свт. Григория Паламы. Он пишет: «Внемли себе, то есть *всему* себе. Не так, чтобы чему-то одному внимать, а другому нет, но всему внимай. Чем внимать? Конечно умом, ибо ничем другим невозможно внимать всему себе. Потому поставь ум хранителем души и тела, и чрез это избавишься от злых страстей телесных и душевных... Таким образом ты плоть необузданную подчинишь духу, и в сердце твоем никогда не будет тайного слова беззакония». В молитве «ни одной части души твоей, ни одного члена тела твоего не оставляй без надзора»[38].

Итак, по учению исихазма, в истинной молитве обязан участвовать весь человек. Это обусловлено тем, что и в таинстве обожения преображается весь человек. Как сказано об обожении в Святогорском Томосе словами

[35] *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М., 2004. С. 55, 56.

[36] *Софроний (Сахаров), схиархим. // Серафим (Барадель), схиигум.* О молитве архим. Софрония. Цит. по: Старец Софроний. Ученик прп. Силуана Афонского. СПб., 2011. С. 121.

[37] *Евдокимов П.* Таинство Любви. http://www.bogoslov.ru/text/2524257.html

[38] *Григорий Палама, свт.* О священнобезмолвствующих // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 296.

свт. Григория Паламы: «Плоть прославляется вместе с тем, что она восприняла, и слава Божества становится славой тела». Отсюда свт. Григорий учит: в сердечной молитве «участвует и дыхание, и тело... Как в падении и во грехе участвует весь человек, так и в покаянии, молитве и обожении участвует и душа, и тело... Не одна только душа получает обручение будущих благ, но и тело, восходящее вместе с нею к ним». А посему «и требуется очищение и бесстрастие всего человека, а также молитва, в которой принимает участие *весь* человек»[39].

О том, как обоживающая нас благодать действует через умно-сердечную молитву, свт. Григорий говорит: «Ум, будучи посредником между Божественной благодатью и грубостью плоти, переносит на соединенное с ним тело проявления Божественной энергии. И невозможное делается возможным»[40]. То есть тварное естество становится причастным нетварному.

Таков духовный закон, по которому сердечная молитва оказывает на человека очищающее и преображающе воздействие. Вначале «Божественная благодать действует в душе, а оттуда проникает и в тело, поскольку душа и тело очень близки между собой»[41]. Благодать, – говорит свт. Григорий, – «переходит от ума на тело» и «преображает тело, делая его духовным... от чего и весь человек становится тогда *духом*, как писано: *Рожденное от Духа дух есть*[42]»[43].

[39] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 54, 55.

[40] *Григорий Палама, свт.* Слово на житие прп. Петра Афонского. Афон, 2007. С. 75.

[41] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 166.

[42] Ин. 3, 6.

[43] *Григорий Палама, свт.* Триады. II, 2, 9.

У духовных мужей, по слову святителя, благодать переходит посредством души на тело, «вдыхая в него святость и неотъемлемое обожение». Тело тогда обоживается, «чему явное свидетельство чудотворные мощи святых»[44]. Мощи сами становятся источником благодати, поскольку «причастны нетварной энергии Божией». И это знак того, что наше «тело будет прославлено и в будущей жизни»[45]. Так учит Григорий Палама.

Таким образом, по учению исихастов, на основе учения евангельского, «тело предназначено стать храмом обитающего в нем Духа Божия», оно есть «оболочка и хранитель» ума и духа. И как таковое оно «не может не участвовать в молитвенном делании», оно обязано «содействовать молитве». На этом аскетическом законе святых отцов о теле «построено все учение исихастов и [в частности] учение свт. Григория Паламы»[46].

Отсюда то значение, которое святитель придает «участию всего целостного человека» в таинстве «познания Бога и единения с Богом». Отсюда «учение о соучастии тела в духовной жизни, о его способности к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собой всего человека» во всем его «духовно-телесном составе»[47].

[44] Там же. II, 2, 12.

[45] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 81.

[46] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 52.

[47] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 84.

Психосоматическое художество

Как же это возможно – взмолиться всем своим существом, всем составом своего естества, ощутить, подобно царю Давиду, что *вся кости моя рекут: Господи, Господи...*[48]? Это значит, что нужно взмолиться не только умом и не только сердечным чувством, но каждой клеткой и каждым нервом своего организма. Как же человеку суметь войти в подобное состояние?

Ответ один: только через наш дух. Только в духе. Этого не достичь никакими ухищрениями интеллекта, – любое размышление, даже самое благочестивое и возвышенное, запускает работу воображения. Этого не достигнешь ни усилием воли, ни напряжением чувства. То будут лишь душевные излияния, всплески сил нашей души. А силы нашей души – и мысли, и чувство, и воля – заражены страстностью, они не чисты. К Богу же не может приблизиться *ничто нечистое*[49].

Кроме того, силы нашей души разобщены, они не способны собраться в единой устремленности к Богу. Не способны они и от земли оторваться, поскольку душевное это и есть земное. Вознестись к Богу Духу способен только наш дух.

Для этого человеку надо прежде всего *войти в себя*. А затем *овладеть собой*. Силы душевные должны успокоиться, стихнуть и замереть. Весь организм должен прийти в состояние исихии. Это значит, что наши чувства должны угасить пламень своих вожделений, наша воля не должна возжелать ничего своего, земного, ум наш дол-

[48] Пс. 34, 10.
[49] Ср.: Откр. 21, 27.

жен остановить поток своих помышлений. Если этого удается достичь, вот тогда, на фоне такого полного штиля, нужно задействовать нашу мыслительную силу, то есть наш ум. Теперь он должен активизироваться и действовать. На него теперь вся надежда.

Ум теперь относительно чист, он глух к любой посторонней мысли и слеп, игнорируя всякий зрительный образ. А вся умственная энергия сосредоточена на одном – на призывании Бога. Ум весь становится обращением ко Христу. Только такой ум способен реанимировать наш окаменелый дух. Дух наш должен быть оживлен. Он должен молитвенно возгореться. Для этого нужно ввести молящийся ум в духовное сердце и собрать себя воедино в этом сущностном центре – в духе.

Если человек достаточно подготовлен, если ум уже утвердился в сердце и достаточно устойчив, то уму возвращается достоинство властелина. Возможности ума обогащаются. И вот здесь ключевой момент для вовлечения в молитву телесного состава.

Ум теперь получает новую способность, он может расширять область внимания, не ослабляя своего единения с духом. Отсюда, из центра сердечного, ум может теперь охватить вниманием все наше тело. Не покидая сердца, не рассеивая молитву, ум включает в сферу своего внимания весь организм, весь духовно-душевно-телесный состав. И тем самым вовлекает его в молитву.

Вспомним слова Григория Паламы: в молитве «ни одной части души твоей, ни одного члена тела твоего не оставляй без надзора»[50].

[50] *Григорий Палама, свт.* О священнобезмолвствующих // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 296.

А достигается этот целостный умственный охват двумя путями. Либо Бог дарит такую способность, либо учимся сами за счет психосоматических приемов, того метода, что в славянской традиции именуется *художеством*. Когда этого тем или иным путем удается достичь, тогда человек поистине начинает молиться и *в духе*, *и* в *истине*[51]. Той молитвой, которой возможно непосредственно обратиться к Богу, Который *есть Истина*[52]. Это возможно по той причине, что теперь человек пребывает в состоянии цельном, духовном, чистом.

Цельное и *духовное* оно потому, что человек целиком собран в своем сущностном центре, в духе, так как вся энергия нашего *я* сосредоточена в совокупности двух этих начал – ума и духа. Собран целиком, потому что теперь наше умно-сердечное или, точнее, умно-духовное внимание охватывает и удерживает в себе, кроме прочего, живое ощущение всего нашего телесного состава.

Состояние это, как мы сказали, *чистое* по причине пассивности страстных душевных сил, поскольку вся энергия отдана духовным усилиям. Оно чисто еще и потому, что чист ум, направляемый духом к Духу Истины. Ум чист от всего связующего с землей, так как весь он объят молитвой и единственным его наполнением остается обращенность к Богу.

Если удерживается человек в такой молитве, то вводится постепенно в непосредственное общение с Богом в Духе. Общение это связь двусторонняя. Не только человек обращается к Богу, но теперь и Господь ему отвечает.

[51] Ин. 4, 24.

[52] Ср.: *Глагола ему Иисус: Аз есмь путь и истина* (Ин. 14, 6).

Отвечает действием Своей благодатной силы, освящающей и преобразующей человеческое естество.

Процесс таинственный. В нем душевное естество начинает *одухотворяться*. Наше душевное волевое начало, наша душевная чувственность попадают под влияние воли Духа Святого и все более движимы благодатью Святого Духа. В результате такой молитвенной практики, точнее, в результате такого воздействия благодати жизнь человека все более приходит в согласие с волей Божией, все более согласуется с заповедями Христа.

Так можно коротко очертить путь прохождения деятельной молитвы Иисусовой. Все это осуществимо на поприще внутреннего, умного делания, в молитве умносердечной. Осуществимо после того, как человек овладеет своим умом и будет способен удерживать его в единении с сердцем духовным. Это особое состояние сознания, неведомое человеку на пути внешнего делания.

Очевидно, что достижение таких целей, как и дальнейших, поставленных Творцом перед Его творением, требует от человека определенного искусства. Искусства владения собой, своим организмом. Без этого трудно себе представить полноценное, то есть не внешнее только, исполнение заповедей. Уже потому хотя бы, что без этого окажутся неискоренимыми *помышления злая, от сердца исходящая*[53].

Без такого искусства немыслимо включение в молитвенный процесс телесного состава, ради освящения его в обожении, немыслимо очищение души от греховных страстей. Иначе говоря, для безыскусных немыслимо вхождение в истинную молитву.

[53] Ср.: Мф. 15, 18–19.

Слово *художество* со славянского переводится как *искусство*. Потому и назван *художественным* древнейший психосоматический метод овладения умно-сердечной молитвой, представляющий собой высокое искусство. Метод имеет свои особые, специальные инструменты – это так называемые *художественные приемы*.

Отношение к этому искусству бывает разным. Как известно, свт. Феофан Затворник, переводя Добротолюбие и собрание творений прп. Симеона Нового Богослова, дает свое примечание, где предостерегает против метода *художества*. Он пишет там следующее: «сии приемы... суть не что иное, как внешнее приспособление, к внутреннему деланию ничего существенного не дающее», существо же дела в другом[54].

Разумеется, существо делания внутреннего не может заключаться во внешних «приспособлениях», это по определению так. Но если художественные приемы и в самом деле ничего не добавляют к существу молитвы, то они, тем не менее, незаменимы как инструмент, позволяющий человеку существом этим овладеть.

С этим в результате согласен и свт. Феофан, настороженность которого рассеялась по мере стяжания практической опытности. Поэтому в другом своем популярном издании[55] он полностью излагает все художественные приемы, как они приводятся в славянском Добротолюбии, и подробно их комментирует[56].

[54] *Феофан Затворник, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 469; *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 179.

[55] См.: *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996.

[56] Многие отцы, как известно, избегали изъяснять художественный метод из опасения профанации, а то, что описано у отцов, в том же Добротолюбии, представляет из себя лишь скупые намеки. На-

Метод художества – это прежде всего средство ко включению всего человека в молитвенное действие, к вовлечению в молитву всего его телесно-душевно-духовного состава. Поэтому художественные приемы это не какие-то побочные пособия. Во внутреннем делании это неотъемлемый атрибут, это доспехи, без которых воин может остаться беспомощным и беззащитным[57].

пример, прп. Исаак Сирин о приемах художества говорит: «Каков же иной способ молитвы... сего признал я справедливым не объявлять и... не изображать чина сей молитвы», дабы неподготовленные читатели делу не повредили и сами не повредились. Тем не менее доступ к сокровенному знанию не сокрыт от усердных искателей. Постижение приемов и методов, как учит тот же прп. Исаак, открывается через личный молитвенный опыт: «Кому желательно дознать сие, тот пусть... приступит к этому самым делом; тогда сам собою дознает сие и, конечно, не потребует учителя. Ибо говорят: сиди в келии, и это само по себе научит тебя всему». *Исаак Сирин, прп.* Сл. 59.

[57] «Неотъемлемый атрибут» – сказано о методе художества, но поясним, что все же – не для всех и не всегда. Во вспомогательных приемах не нуждаются особо чуткие, духовно одаренные люди, кому по действию благодати легко дается удерживать при молитве внимание в сердце и одновременно включать в сферу внимания все свое тело. Мы также не нуждаемся ни в каких приемах, когда происходит самовозгревание молитвенного чувства под действием покаянных переживаний, слез, умиления, теплоты сердечной, при естественном возгорании духовных порывов сердца.

В заключение укажем на одну из главных причин, по которой психофизические приемы действительно часто оказываются опасными, что и побуждало аскетических писателей разных эпох не вдаваться в технические подробности. Дело в том, что художественный метод – это хотя и нужный, но всего лишь *инструмент* умного делания. И этот очевидный факт от многих просто ускользает. Мы все слишком заземленные, далекие от одухотворенного состояния существа и, как люди плотские, восприимчивы прежде всего к вещественному, телесному. Поэтому приемы художества невольно замыкают нас на физиологической составляющей, и внимание к телесному началу начинает доминировать над духовным, над памятованием о Боге. Человек, увлекшись технической стороной делания, попросту забывает о том, к Кому и с чем он обращается, теряет осмысленность и прочувствованность молитвенного слова. Техника начинает пре-

Это важная тема, мы подойдем к ней позже и постепенно. Как, впрочем, и к некоторым другим темам, которые мы пока только наметим, а разбираться с ними придется уже в следующем цикле бесед.

вращаться в самоцель. Но поскольку средство в принципе не может быть целью, то происходит ложная подмена. От человека ускользает единственная истинная цель – прямое богообщение, живая встреча с Богом. Он вводится в пре́лестное состояние самообмана.

Беседа 8

Круговая оборона

В пределах сердца

Теперь мы подошли вплотную к вопросу о том, что представляет собой круговая молитва. Это следующая наша тема.

Направлять умственною энергию можно не только по прямой линии. Ум наш способен двигаться по кругу[1]. Благодаря этой способности для нас и становится возможной умно-сердечная молитва. Однако одним этим свойством круговая молитва еще не определяется. Главный признак такой молитвы в том, что круг этот совершается не где-либо, но внутри сердца. Ум движется по круговой траектории, не покидая пределов сердца, не выходя за границы сердечной области. В этом главная особенность такого вида молитвы.

Свт. Григорий Палама в Триадах говорит, что желающий «возвратить свой ум вовнутрь себя» направляет его в сердце «не прямым, а круговым и неблуждающим движе-

[1] «Обращение ума к самому себе возможно потому, что ум – это не только сущность, но и энергия; а энергия может перемещаться и по прямой, и по кругу, возвращаясь к своему первоисточнику». *Мандзаридис Г.* Обожение человека. С. 9, 79, 80.

нием». Отчего перестает человек «блуждать взором то туда, то сюда»[2]. Конечно, под этим нам надо понимать не столько блуждание взором очей своих, сколько блуждание взором умственным.

Святитель исходит здесь из гораздо более раннего учения другого святого – Дионисия Ареопагита, который и ввел эти термины: «прямое и круговое движение ума». Св. Дионисий так изъясняется: круговое «действие энергии... есть лучшее и наиболее свойственное уму... через которое ум превосходит сам себя, соединяясь с Богом»[3].

«Наиболее свойственно» оно уму по той причине, что ведет к богообщению. Кроме того, оно названо «наилучшим», это оттого, что, по мысли св. Дионисия, при таком движении нам «невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание». То есть заблуждение. Да, при круговом движении удобнее всего не блуждать умом, не отвлекаться на постороннее. А значит, и не заблудиться, не впасть в ошибку, то есть в прельщение. Об этом отдельно скажем позже.

Дионисию Ареопагиту вторит другой святитель – Василий Великий. Он пишет: «Ум, не рассеивающийся по внешнему [но двигающийся по кругу], возвращается сам к себе, а через себя восходит к Богу», причем самым «надежным путем»[4]. Путь действительно наиболее надежен как самое верное средство «восхождения к Богу». Надежен он, кроме прочего, еще и потому, что, как сказано, помогает уму не рассеиваться на внешние впечатления.

[2] *Григорий Палама, свт.* Триады. I, 2, 8.
[3] *Дионисий Ареопагит, св.* // Триады. I, 2, 5.
[4] *Василий Великий, свт.* // Там же.

Итак, ум наш способен кружиться, двигаться в замкнутом цикле. Что это значит? Можно по-разному отвечать. Круговое движения ума образуется в результате деятельной умно-сердечной молитвы, это она его производит. Конечно, если молитва правильная, без искажений. Но мы не ошибемся, если зайдем с другого конца и скажем так: когда движение ума в сердце замыкается в круге и не имеет разрывов, то тогда и начинает действовать умно-сердечная молитва.

А точней всего можно так сказать. После того как ум удастся отсоединить от рассудка и установить умно-сердечную связь, то есть когда, при содействии благодати, начнется процесс соединения ума с сердцем, тогда человек начнет молиться умно-сердечно и его ум при этом будет вращается в сердце кругообразно.

Собственно, молитва круговая и молитва умно-сердечная – это синонимы. Такая молитва творится полностью в пределах сердца. Как это происходит? Ум молящегося обращается к Богу, но при этом он не устремляется никуда вовне: мысль не летит в высь небесную; внимание не тянется к образу воображаемого Христа, Который, как кажется, где-то здесь, пред нами; внимание не прилепляется к иконе, не утекает в книгу.

Молящийся уже постиг, что небо – у него в сердце. Христос – в сердце. Он понял, что *Царствие Божие внутрь* нас *есть*[5]. Но раз всё здесь, то выходить никуда не требуется. И ум молящегося движется по кругу, как по орбите сердечной, внимание то обращается ко Господу: *Иисусе Христе*, то переносится к себе: *помилуй мя*. И снова – ко Христу...

[5] Ср.: Лк. 17, 21.

Круг замкнут внутри сердца, внимание не покидает тела, ум не выходит за сердечные границы. Ум как монах, он затворен в сердечной келье. По заповеди: *вниди в клеть твою*[6].

Как затворяется монах в обители, в пределах монастырских стен, так ум молящегося умно-сердечно обретает свою обитель в стенах сердца. Это ведь и есть идеал монашеского жития – инок совершенный должен знать лишь храм и келью. Он замыкается в духовном пространстве этого суточного круга: храм и келья, келья и храм. Так и в молитве замкнутый круг сердечный: я и Христос, Христос и я.

«Наиполезнейшим видом молитвы», говорит свт. Григорий Палама, является «повторять вновь и вновь кратчайшее моление»[7]. «Вновь и вновь» – это и есть хождение по кругу, возвращение *на круги своя*[8].

Мы сказали, что такой сердечный затвор образно отражает идеал монашеской жизни. Но это лишь благодаря сходству с внешним строем иноческой жизни. А на самом деле сердечный затвор – это идеал для каждого христианина, независимо от его образа жизни. Это не что иное, как евангельская заповедь Христа: *Егда молишися, вниди в клеть твою, и затворив двери твоя, помолися…*[9]

Мы уже упоминали, что, по мысли свт. Григория Паламы, «христианская жизнь в Новом Завете показана как

[6] Е*гда молишися, вниди в клеть твою, и затворив двери твоя, помолися Отцу твоему, иже в тайне; и Отец твой, видяй в тайне, воздаст тебе яве* (Мф. 6, 6).

[7] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 22.

[8] Еккл 1, 6.

[9] Мф. 6, 6.

монашеская», а вместе с тем это «жизнь, которую Христос предложил миру», которая «предназначена для всех людей»[10], и прежде всего для мирян, так как отнюдь не к монахам обращался Спаситель со Своим благовестием.

Итак, молитва только тогда и становится истинно сердечной, когда ум не покидает сердца, не выходит из него ни в область головы, ни в какое внешнее пространство. Про это прп. Иосиф Исихаст сказал: «Как в гнезде наш ум успокаивается в сердце»[11]. Успокоение, такой покой, такая исихия приходит, когда птенец – наш ум – достаточно окреп и оперился, когда уже не выпадает наружу из гнезда. Такое успокоение есть умственная тишина и называется она *начальной исихией*.

Она обретается, когда ум сворачивается в гнезде сердца. Наступает внутреннее затишье: шквал помыслов и вихри прилогов затихают, натиск различных образов, бурление движений чувственных, ментальный шум и суета – все угашается. Ум входит в исихию, в мысленный покой.

Кругообразное движение

Но тут может возникнуть естественный вопрос: каким же образом молящийся такой молитвой человек способен взаимодействовать с людьми, с окружающим нас миром? Ведь в этом состоянии, на фоне исихии, он полностью в себе и все внимание его поглощено собственным

[10] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 98, 99.

[11] См.: *Иосиф Афонский, старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. Письмо 25. http://www.hesychasm.ru

сердцем. Получается, что ум его как бы отключен от внешней действительности. Такой человек должен быть неадекватен внешней среде. Как кажется, он просто не сможет, удерживая такую молитву, работать, с людьми говорить, совершать богослужение. Как он вообще сможет ориентироваться в окружающем пространстве?

На самом деле такое состояние вовсе не является некой прострацией. Если ум молчит в исихии, удерживает в себе только молитву и ни о чем не помышляет, это не значит, что у человека остановлена работа мысли, что он лишен сознания. Тут дело совсем в другом, тут изменилось распределение важнейших функций нашей жизнедеятельности. И состояние души приблизилось к тому, которое нам подобает по замыслу Творца.

Мы кратко говорили раньше, что в человеческой природе есть два самостоятельных начала – ум и рассудок, которые в грехопадении смешались и оттого работают неполноценно. Так вот, во время состояний исихии их деятельность начинает приближаться к норме. Ум удаляется в свою обитель – в сердце, а рассудок остается хозяйничать в своем поместье – в голове. Они по-прежнему взаимодействуют, работают в союзе, но раздельно. Каждый на своем участке, каждый в пределах своих законных полномочий.

Ум умолкает, готовится к встрече с Богом. А вся оперативная работа сознания смещается, как и подобает, в сферу рассудка, – там продолжается работа мысли, рассудок обеспечивает связи с внешним миром. И обеспечивает эффективнее, чем прежде, поскольку не скован противоестественной связью с умом.

А ум, умолкнувший в покое, пребывает уже в некоторой чистоте. Конечно, далеко еще до полной чистоты, до

степени *блаженства*, при которой *Бога узрят*[12], но эта относительная чистота уже позволит человеку хотя бы отчасти молитвенно соприкоснуться с Богом. Что для этого необходимо, так это чтобы рассудок, ум и сердце – все эти три устройства – работали бы правильно. Как им положено. Как Бог велел.

Так что не стоит беспокоиться, молитва умная не лишает ума. Напротив, если ум утверждается в сердце, то весь духовно-душевный состав человека приходит в норму, возвращается к своему естественному состоянию. Взаимосвязь ума и рассудка саморегулируется, уравновешивается, и их работа настраивается подходящим для каждой ситуации образом. Творческие возможности человека возрастают с нашего обычного, нижеестественного, уровня, приближаясь к уровню Богом данного нам естества[13].

Итак, в покое, свободный от посторонней мысли, ум кружит внутри сердца. И как бы на одной орбите оказываемся Христос и я, я и Христос. Поскольку ум не покидает сердца, нет выхода из тела. И нет уже того разрыва, который получался при движении линейном, который давал утечку энергии ума, духовно разоряя нас.

Еще один нюанс. Отрезок всегда конечен, и каждый раз он обрывается. Поэтому линейное движение ума на уровне словесной молитвы является, как мы уже выяснили, прерывистым. Напротив, кругообразное вращение ума в умно-сердечной молитве, движение по замкнутой траектории имеет свойство непрерывности.

[12] *Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят* (Мф. 5, 8).

[13] О взаимодействии ума и рассудка мы будем подробнее говорить позже. См. наст. изд., беседа 37.

А что это за признак? На что указывает такая возможность не прерываться, не пресекаться, не преставать? Это не что иное, как предпосылка, залог молитвы непрестанной. Залог того идеала молитвенной жизни, к дарованию которого стремится каждый христианин. Если он вполне осознает свое предназначение.

И именно такая молитва, круговая, со временем преобразуется по дару благодати в молитву *самодвижную*, ту, к которой заповедь призывает всех христиан: *непрестанно молитеся*[14]. И именно поэтому словесная молитва, с ее линейным движением ума, никоим образом не может преобразоваться в молитву непрестанно-самодвижную.

Однако и круговая молитва, хотя в принципе может течь непрерывно, все же имеет свое завершение. Когда погружается человек в глубочайшее богообщение, тогда замирает и исчезает и круговое, и всяческое движение. Ум, утопая в Боге, перестает возвращаться назад к человеку. Этого и не требуется – сам человек теперь, точнее, дух его возводится в *горняя*[15]. Здесь начало вхождения в таинство богозрения. Здесь уже «не молитвою молится ум», но бывает восхищен, и «за сим пределом будет уже изумление, а не молитва, потому что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание»[16].

Тогда исчезает чувственное начало и всякое самоощущение, человек не знает уже, *в теле* он *или вне тела*. Если же что-то и ощущает, то обнаруживает себя во внеземном духовном пространстве: *яко восхищен бысть в*

[14] 1 Фес. 5, 17.
[15] Кол. 3, 2.
[16] *Исаак Сирин, прп*. Слова подвижнические. http://azbyka.ru

рай и слыша неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати[17].

Заметим еще, что, кроме всего прочего, образ круга, впечатление, что ум в сердечной молитве движется кругообразно, усиливается из-за субъективных ощущений. Это связано с дыхательным циклом, к которому обычно привязывается молитва. В традиционной практике вместе со вдохом мыслится обращение к Богу, выдоху соответствует возвращение к себе, к своему прошению. И вновь – обращение к Богу. Уже одно это вызывает ассоциации с хождением по кругу. И может сопровождаться ощущением некоего вращательного процесса в области сердца. Отсюда, кстати, ассоциация с воином, который вращает меч молитвы в сердце и держит таким образом круговую оборону.

Очень точно об этом пишет священноинок Дорофей: молитва, «укорененная в сердце, вращаясь внутри непрерывно, опаляет врага и не пускает внутрь, охраняя неусыпно и душу, и тело... Если бы бесы могли, то отдали бы власть и богатства всего мира, лишь бы только какой-нибудь заботой оторвать наш ум от любви к Богу, от богомыслия, от постоянной внутренней умной молитвы

[17] 2 Кор. 12, 2–4. Ум подвижника, по слову прп. Симеона Нового Богослова, когда погружен в сокровенный разговор с Богом в созерцании, «становится весь вне мира, и вне тела, и всех чувств». Прп. Софроний Эссекский о переживаниях созерцателя говорит следующее: «Иногда Божественный свет созерцается таким образом, что человек уже ничего физического не воспринимает. Во время молитвы дух его вступает в сферу умного света, и вместе с потерей окружающего его вещественного мира теряет он и ощущение своего тела. Восхищается дух в это видение с такой нежностью, что он не может дать отчета, что с ним происходит. Не может он после сказать, был ли он в теле или вне тела». *Иерофей (Влахос), митр.* Знаю человека во Христе... С. 112; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога... С. 202.

Иисусовой, от непрестанного моления, которое и есть любовь к Богу»[18].

Отцами много сказано о могуществе умно-сердечной молитвы, о том, что это главное оружие против демонических сил. Хотя бы немногое хочется напомнить. Авва Евагрий Понтийский оставил нам такую мысль: «Всякая брань, возникающая между нами и нечистыми духами, ведется только из-за духовной молитвы и ничего другого»[19]. Прп. Иоанн Карпафийский: «Ничто из совершаемого нами добра не соделывает ум столь страшным для бесов, как постоянная и упорная молитва»[20].

А вот высказывания афонских отцов XIX века. Старец Зосима Грек: «Диавол ничего так не боится, как трезвенного состояния бдящей и молящейся души. Он как огнем опаляется и бежит, не будучи в состоянии к ней подступить»[21]. В том же духе говорил старец Иероним (Соломенцов): «Враг ничего так не боится, как умного занятия Иисусовой молитвой, потому что человек при этом бывает яко свет и весь – око»[22]. То есть весь благодати преисполнен.

Защита от прелести

Теперь особо остановимся на том моменте, что такая круговая оборона сердечная признается отцами самым надежным и незаблудным видом молитвы. Иначе говоря,

[18] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 235, 243.

[19] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 82, 84, 108.

[20] *Иоанн Карпафийский, прп.* // Византийские исихастские тексты. М., 2012. С. 34.

[21] *Зосима Грек, мон.* // *Антоний Святогорец, иеромон.* Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 157.

[22] *Иероним (Соломенцов), иеросхим.* // Великая стража. М., 2001. Т. 1. С. 361.

безопасным. По той причине, что она менее всего уязвима для врага и более всего защищена от прельщения. Вспомним слова святых.

Свт. Григорий Палама говорит, что при круговом движении ум прекращает «блуждать»[23], а стало быть, и заблуждаться. Свт. Василий Великий называет круговую умную молитву самым «надежным путем»[24], по той же причине незаблудности.

Вот еще несколько свидетельств. Св. Дионисий Ареопагит, заметив, что при круговом движении ума «невозможно впасть в блуждание»[25], прямо говорит: через круговую молитву «можно избежать прелести»[26]. Прп. Григорий Синаит называет сердечную молитву «необманчивой»[27]. У свт. Диадоха Фотикийского читаем: если ум соединен с сердцем, «тогда молитва бывает истинной и не прелестной»[28]. И снова Григорий Палама: когда ум входит в сердце и затворяется в нем, «тогда душа затворяет всякий вход для прелести и стоит выше плоти, мира и миродержителя»[29].

Прп. Никодим Святогорец пишет, что, когда пребываешь внутри сердца «с Господом, враг не посмеет подойти»[30]. Прп. Василий Поляномерульский также говорит, что «умная молитва в сердце» есть «самое не пре-

[23] *Григорий Палама, свт.* Триады. I, 2, 8.

[24] Там же. I, 2, 5.

[25] Там же.

[26] *Дионисий Ареопагит, св. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 144.

[27] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 126.

[28] *Диадох Фотикийский, свт. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 248.

[29] *Григорий Палама, свт. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 31.

[30] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 121, 122.

лестное действие»[31]. Наши святители о том же говорят: «Ум, – пишет Игнатий Кавказский, – пребывая в сердце, чисто и не прелестно молится»[32]. Феофан Затворник сердечную молитву называет «незаблудной». В ней, говорит он, «не имеется никакой опасности, такая молитва сама себе служит охраной. Ибо тут Господь», и «прелести нечего бояться»[33]. И еще: «Кто в сердце, тот безопасен»[34]. «Безопасность начинается, – поясняет святитель, – когда утвердится в сердце чистая и непарительная молитва»[35].

Из наших современников приведем слова прп. старца Иосифа Исихаста: «Сердечная молитва не боится прелести». Из умной молитвы «прелесть не может возникнуть»[36]. «Круговая молитва в сердце никогда не боится прелести», в то время как «другие образы молитвы могут быть опасны, ибо к ним легко приближается мечтание и в ум входит прелесть».

Тут под «другими образами молитвы» имеются в виду уязвимые состояния вообразительной словесной молитвы, то есть мечтательная и головная лжемолитвы. Старец Иосиф поясняет, как люди прельщаются, но не при умной молитве, а при словесной: «ум неопытен и не очищен», поэтому безрассудно «принимает мечтание за созерцание» и тогда «легко переходит в прелесть»[37].

[31] *Василий Поляномерульский, прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 353.

[32] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 248.

[33] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. Вып. 2. № 240, 322.

[34] *Феофан Затворник, свт.* Начертание... Т. 2. Ч. 3. С. 245.

[35] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 234.

[36] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 210, 232.

[37] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 170, 171.

Что значит принять «мечтание за созерцание»? Это случается, когда возникший в воображении помысл или образ (мечтание) человек не отсекает немедленно, но начинает его рассматривать, задумываться над ним, созерцать. Это и есть крючок с наживкой для «легкого перехода в прелесть». Если же это собственное или подброшенное врагом мечтание человек примет за посланное от Бога, то значит переход в прелесть уже состоялся.

Действительно, именно словесная молитва, с ее возможностью легко исказиться и перейти в мечтательную и головную, уязвима прежде всего. Именно она в первую очередь грозит прельщением, а не умно-сердечная, как многие совершенно неверно полагают. Главная опасность как раз на стадии молитвы словесной и на стадии перехода к сердечной. А кто перешел, тот уже гораздо лучше защищен.

Родословная Иисусовой молитвы

И последний момент отметим. Хотя понятие круговой молитвы обычно связывают с молитвой Иисусовой, на самом деле это не совсем точно. Круговое движение – это свойство ума, которое он обретает на деятельном умно-сердечном уровне. А если обретает, то уже поддерживает при *любой* молитве – при литургической, при молитве своими словами или словами Псалмопевца. Сердечная молитва может иметь самые разные формы и разное содержание. Точно так же, в замкнутом цикле, будет звучать в сердце обращение к Божией Матери, к святому или ко всем святым. Ум уже не покидает границ сердеч-

ных и точно так же, кругообразно, движется в сердце при чтении канона, акафиста, при совершении богослужения или при пении на клиросе.

Какой замечательный образ дает нам царь Давид: *Обышедше обыдоша мя, и именем Господним противляхся им*[38]. Здесь точно отображен сам принцип, хорошо известный Псалмопевцу задолго до Христа, задолго до появления молитвы Иисусовой: окруженный со всех сторон демонами, человек держит круговую оборону, отражая нападение врага именем Божиим.

В этой связи вспоминается, как наш маститый ученый богослов, архиерей, ведет научное исследование о молитве Иисусовой. Он изучает рукописи в библиотеках Оксфорда, готовит доклады, выступает на международных конференциях. Каковы же его открытия? Вот он пишет: «Мы можем заключить, что... занятие Иисусовой молитвой и употребление ее полного традиционного текста были уже предметами обучения в общежительных монастырях Палестины в середине VI века». И далее: «Мы можем отсюда сделать вывод, что традиционный текст молитвы был уже в употреблении в середине V века... Для VI–VIII столетий существование его [текста молитвы] может быть установлено вне сомнений»[39].

«Установлено вне сомнений»: V, VI, VIII века...

Неужели не установлено вне сомнений, что уже в I веке в Иерихоне и в Галилее нищие слепцы вопили ко Христу: *Иисусе Сыне Давидов, помилуй мя*[40]. Так же, как и жена хананеянка, вопившая к Нему: *Помилуй мя, Господи,*

[38] Пс. 117, 11.

[39] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 215, 218.

[40] См.: Лк. 18, 38; Мф. 9, 27.

Сыне Давидов[41]. Неужели не очевидно, что это самая настоящая Иисусова молитва. Причем молитва действенная и чудотворная: Иисус откликается на нее и исцеляет слепых, исцеляет дочь хананеянки, как и множество прочих, вопиявших к Нему от сердца.

Так что молитва Иисусова рождается даже прежде того, как на Тайной вечери Спаситель Сам заповедует: *Аще чесо про́сите во имя Мое, Аз сотворю... Проси́те, и приимете, да радость ваша исполнена будет*[42]. Молитва Иисусова – это именно заповедь Иисусова: *проси́те во имя Мое – и полу́чите*[43]. Апостол Иоанн шесть раз повторяет эти слова завета в своем Благовестии[44].

Но подчеркнем тот момент, что еще прежде заповеди Христовой молитва Иисусова, прозвучав из уст хананеянки, из уст слепцов Иерихона и Галилеи, сама собой родилась в сердцах верующего народа, родилась органично, как естественная потребность верующей души.

И уже позже последовало Божественное установление этой формы молитвы в особом качестве. В самые последние часы Своей земной жизни Спаситель завещает: *Доныне вы ничего не просили во имя Мое,* но теперь *просите, и получите*[45]. С того момента, по собственному Его благословению, «эти слова Христа являются и догматическим, и аскетическим основанием для молитвы Его именем»[46].

Но ученые могут всего этого не замечать. Святые замечали. Свт. Симеон Солунский говорит: «Многие сви-

[41] Мф. 15, 22.
[42] Ин. 14, 14; 16, 24.
[43] Ср.: Ин. 16, 23–24.
[44] Ин. 14, 13, 14; 15, 16; 16, 23, 24, 26.
[45] Ин. 16, 23–24.
[46] *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 154.

детельства уверяют, что моление именем Господа Иисуса Христа было неотъемлемым деланием во времена апостольские»[47].

Свт. Марк Эфесский в своем трактате о Иисусовой молитве пишет: «Сами же слова, из которых она состоит, изначально не от самих себя обретены священными нашими отцами», но взяты ими «издревле свыше, от самого Божественного Писания и от первоверховных учеников Христовых», от апостолов[48].

Святые отцы, пишет о том же прот. Валентин Свенцицкий, безусловно относят рождение молитвы Иисусовой «ко временам евангельским»[49].

Уже апостолы, пишет свт. Игнатий Кавказский, знали «силу имени Иисуса: они исцеляли им неисцелимые недуги... приводили к повиновению себе бесов... совершали поразительнейшие знамения... Моление молитвой Иисусовой есть установление Божественное. Установлено оно... Самим Сыном Божиим и Богом. После Тайной вечери»[50].

Между тем ученые богословы глубоко озабочены научными вопросами: в каком столетии какое слово в молитве Иисусовой прибавилось, а какое куда переставилось. На эти, важнейшие для них, темы пишутся доклады и диссертации: «Существование прибавок и различных версий в рукописях середины VI века указывает, однако,

[47] *Симеон Солунский, свт. // Сидоров Сергий, свящ.* О странниках земли Русской // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 2002. С. 317.

[48] *Марк Эфесский, свт.* // Византийские исихастские тексты. М., 2012. С. 450.

[49] *Свенцицкий Валентин, свящ.* Тайное поучение... 1924. С. 117.

[50] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Аскетические Опыты. Т. 2. http://azbyka.ru

что словесная формулировка молитвы в это время еще не была окончательно закреплена...»[51]

Но так ли важно, каков порядок или количество тех слов, которыми мы призываем Бога? Конечно, для ученых эти детали имеют свое научное значение. А для нас? «Сыне Божий...», или «Боже наш...», или «Сыне Давидов...» – разве *это* существенно? Суть в другом.

И вот царь Давид ее понимает. Поэтому может молиться в сердце круговой молитвой и разить демонов. Хотя он еще и не мог призывать имени Иисуса. Но он Бога призывал сердцем. Он суть делания понимал. Кстати, это говорит и о том, что сам принцип умно-сердечной молитвы был хорошо известен задолго до новозаветных времен.

Конечно, после боговоплощения все преобразилось. Мы получили священное оружие, силу неотразимую и можем «бить супостатов именем Иисусовым»[52]. Но принцип, на самом деле, был известен всегда, со времен Адама. И это знали святые богословы. В отличие от богословов кабинетных.

Поэтому и могли преподобные Нил Синайский, а вслед за ним Паисий Молдавский дерзновенно утверждать: «Еще в раю Самим Богом дана первозданному человеку умная Божественная молитва, приличествующая совершенным»[53]. И это естественно. Потому что Дух Святой мог научить умно-сердечной молитве в любые времена. Лишь бы была жажда встречи с Господом. Лишь бы ее не затмила чрезмерная жажда научных изысканий.

[51] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 216.

[52] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 21:7.

[53] *Паисий Молдавский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 373.

Итак, мы завершаем первый разговор о круговой молитве. Очевидно, что движения циклическое и линейное разнятся до противоположности. Нетрудно заметить, что отсюда следует: настолько же разнородны и состояния сознания, с ними связанные. Настолько же качественно различны уровни словесной и умно-сердечной молитвы.

Скажем так. Скажем в образах нашей военной науки. Воин, окруженный врагами, укрывается в крепости своего сердца. Вооружившись круговой сердечной молитвой, он занимает круговую оборону и способен выдержать любую осаду. А что же те, кто остался с молитвой словесной, с ее выходами из тела? Можем их уподобить тем, кто захочет укрыться в крепости с настежь распахнутыми вратами[54].

[54] В заключение поясним один момент, связанный с круговым движением ума. При круговой сердечной молитве ум, как говорилось выше, «не покидает сердца, не выходит из него ни в какое внешнее пространство». Именно во *внешнее*, и это нужно подчеркнуть. Поскольку выход ума здесь все-таки имеет место, но выход в пространство *внутреннее* – духовное. Такое вхождение в *духовный* мир возможно только через *духовное* сердце, а потому и может совершаться при единственном условии – при истинной умно-сердечной молитве. Отсюда должно быть ясно, что никакое сосредоточение и кружение ума в любой иной, помимо духовного сердца, области нашего организма никоим образом не может привести к раскрытию входа в духовное пространство.

Беседа 9

В себе и вне себя

Движение вглубь

Теперь мы будем говорить о движении мысли вглубь, о движении от жизни внешней к внутренней. В одной из первых бесед мы уже упоминали о двух основных препятствиях, которые стоят на пути к истинной молитве, к живому реальному богообщению, о препятствиях, которые встроены в поврежденную человеческую природу. Вспомним.

Первое. Наш ум соединен с рассудком. И второе. Наш ум всегда устремлен наружу. Оба эти препятствия необходимо преодолеть. Они должны быть упразднены. Причем принудительно, путем военных действий против себя самого. А иначе от этих препятствий нам не избавиться. Сами собой они никуда не исчезнут. Сами они никак не испарятся, не рассосутся. А пока они преграждают путь к духовному сердцу, ни умной, ни сердечной, никакой настоящей молитвы *быть не может*. А соответственно – и никакого дальнейшего духовного продвижения и роста. Реального роста.

То есть, когда человек живет в благочестии и покаянии, он будет, конечно, преуспевать в некоторых добро-

детелях. Изменяться к лучшему будет его внешняя жизнь и душевное состояние. Но рост духовный в понимании святоотеческом, реальный рост подразумевает стяжание даров благодати: бесстрастия, созерцания и обожения.

Итак, когда известно, что именно препятствует духовной жизни, тогда становится понятна суть стратегической задачи, стоящей перед нами. Мы ее определяем таким образом: нам нужно отделить ум от рассудка и соединить его с сердцем. Это программная установка, которая отчеканилась в знаменательном выражении прп. Григория Синаита, одного из столпов исихазма. Вот его слова: «Вытесняй свой ум из рассудка в сердце и удерживай его там»[1].

Таким образом, нашей генеральной задачей будет выманивание ума из головы и привитие его к сердцу. Надо научить ум держаться за сердце. А затем замкнуться в сердце, ходить кругами внутри. Затвориться так, как затворник в келье, не выходить наружу. Тогда начнет оживать, пробуждаться от летаргического сна наш дух человеческий. И таким образом сердечный, духовный затвор становится началом духовной жизни.

Вопрос в том, как прийти к такой жизни? Дальнейшие рассуждения, в этом и в следующем цикле бесед, должны подвести нас к практическим выводам: помочь определить, как именно надлежит действовать, чтобы решить нашу задачу-минимум, задачу стяжать умно-сердечную деятельную молитву.

За этим рубежом начинается жизнь качественно иная: заканчивается слепое блуждание, продвижение в темно-

[1] *Григорий Синаит, прп.* // *Григорий Палама, свт.* Слово на житие прп. Петра Афонского. Афон, 2007. С. 27.

те на ощупь, человек выходит на свет, на столбовую дорогу, проложенную отцами. Здесь, на магистральном пути, человек уже в относительной безопасности. В том смысле, что он получает оружие и обретает твердую почву под ногами. Но враг остается для человека врагом. Ловушки и искушения остаются для всех до конца.

Но все же, начав умно-сердечное трезвение, человек начинает новую жизнь. Потому что до этих пор, пока он не был вооружен трезвением, его положение оставалось слишком неустойчивым. Его победа в борьбе за свою душу была еще слишком сомнительна. Человек полностью уязвим на пути к спасению, пока он не начнет молиться духовно, умно-сердечно.

Почему так? Откуда такая категоричность? Из Евангелия. Не так сложно понять, что очистить сердце возможно только сердечным деланием, а не каким-либо иным. Подвиг внешний очищает только *внешнее сткляницы и блюда*. Поэтому велено: *очисти прежде внутреннее стклянницы и блюда, да будет и внешнее има чисто.*

Очисти прежде внутреннее. Здесь ясно указан приоритет внутреннего по отношению к внешнему, дана иерархия ценностей, программа работы над душой. Если же пренебрегаем заповеданным, то будет, как сказано: *Горе вам*! Потому что без внутреннего, умного делания *подобитеся гробом повапленым* и исполнены *всякия нечистоты*[2]. А по слову апостола Иоанна, в Небесный Иерусалим *ничто нечистое не войдет*[3].

Если в сердце нет чистоты, то что может быть с душой, когда она разлучится с телом? Только одно, отвечает

[2] Мф. 23, 25–27.
[3] Ср.: Откр. 21, 27.

Евангелие: *како убежите от... огня геенскаго?*[4] Когда наша нечистота встретится с чистотой Божественной, то все нечистое в нас вспыхнет адским пламенем. Иное просто и невозможно. Потому что сияние Божией чистоты, тот *Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*[5], для всякого исходящего из этого мира в нечистоте *есть огнь поядающий*[6]. Это и есть *огнь неугасающий*[7] для нашей сердечной, душевной нечистоты.

Поэтому уйти из жизни с нечистым сердцем – это все равно что космонавту высадиться на солнце. Так что если не очищаем сердце внутренним, умно-сердечным подвигом, то обрекаем сами себя на бесконечное самосожжение. Мы сами несем в себе тот горючий материал, который будет гореть вечно. Наши нечистые страсти станут вечным топливом для нас самих.

Поэтому и отцы нашей Церкви со всей определенностью учат тому, что любые подвиги человека, если не сопровождаются сердечной молитвой, то сами по себе почти бесполезны, безрезультатны. Прп. Симеон Новый Богослов говорит о тех, кто остается на уровне молитвы словесной: «Тщетно подъемлет, несчастный, труд свой». И разъясняет, что без умно-сердечной молитвы человек подобен тому, кто ведет брань в темноте: он получает удары от своих врагов, но не может увидеть их. А потому не способен и победить их, то есть не имеет возможности очистить сердце[8].

[4] Мф. 23, 33.
[5] Ин. 1, 9.
[6] Евр. 12, 29.
[7] Мк. 9, 43, 45.
[8] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68, гл. 2, 3. С. 182, 183, 184.

И это еще не все. О тех, кто не понимает значения внутреннего делания и предается только внешнему, прп. Симеон говорит: «От незнания того... многие христиане, несмотря на то что в великих подвизаются подвигах... трудятся напрасно. Многие так и умирают неисправленными и неуврачеванными и *там*, конечно, должны бывают испытывать огнь вечного осуждения»[9].

Напомним, что это не столько святоотеческое учение, сколько проповедь евангельского учения Самого Иисуса Христа. Мы говорим об этом, начиная с первой беседы[10]. Спаситель открыл нам, что внутренний подвиг Марии из Вифании, которая олицетворяет собой умное делание, созерцательную молитву, *не отымется от нея*[11]. А неотъемлемо то, что присвоено навсегда, значит, наследуется в вечной жизни. Таков и есть дар молитвенного созерцания.

Но, соответственно, подвиг внешний, который символизирует образ Марфы, отъемлем. И это естественно, любое внешнее делание ограничено и конечно. Как само служение Марфы, оно окончится вместе с трапезой.

Выводы, которые предлагает из этого сделать Спаситель, настолько очевидны, что не нуждаются в уточнениях.

В миру и вне мира

Если вспомнить предыдущие беседы о круговом и прямолинейном движении ума, то теперь мы можем прийти к некоторому заключению. Как мы убедились ранее, умственная энергия человека, когда он молится сло-

[9] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Там же. Т. 1. С. 225.
[10] См. наст. изд., беседы 1, 3.
[11] Лк. 10, 42.

весной молитвой, устремляется к внешним объектам: к Молитвослову, иконе, алтарю – или в некое внешнее пространство: в направлении человека, за которого молимся, на воображаемые небеса и так далее. В результате энергия ума рассеивается вовне.

И тут можно обнаружить закономерность: между молитвенным состоянием ума и образом жизни человека есть прямая связь. Молящийся на словесном уровне имеет соответствующий уровень бытия, его образ жизни можно определить как *жизнь внешняя*. Она же – рассеянная.

Для нас это важное наблюдение. В самом деле, жизнь внешняя и жизнь внутренняя – это два разных вида бытия, разные способы существования. Жить внешне – значит полностью зависеть от внешних обстоятельств, всегда реагировать на внешние события и раздражители, находиться под внешним влиянием и постоянно устремляться к внешним ценностям. Это основное содержание такого образа жизни.

Причем мы исходим из аскетических, а не психологических критериев. Поэтому даже интроверт, сосредоточенный на одном себе, оказывается по нашим понятиям тоже человеком внешним. Так как его переживания находятся исключительно в сфере душевно-телесной, а это тоже внешняя область. Внешняя относительно чего? Относительно духа человеческого.

Исходя из этого критерия, мы вынуждены признать: тот факт, что люди ведут молитвенный образ жизни, даже то, что они приняли монашеский постриг, еще не является признаком внутренней жизни.

Между тем нам дано евангельское откровение: каждое человеческое существо, явившееся на этот свет, призвано Творцом к жизни внутренней, дабы она привела к

жизни духовной. И далее – к жизни вечно блаженной. Конечно, такой призыв к человечеству его Творца и Спасителя обращен не иначе как ко всем и каждому и не может иметь каких-либо исключений и предпочтений.

В перспективе спасения души внутренняя жизнь одинаково необходима что для мирянина, что для монаха. В этом отношении не остается места для различий между ними. А те принципиальные отличия, которые имеются, не умаляют чьи-либо шансы на спасение души.

Монашество – это не просто иной образ жизни. Это совершенно особая форма бытия. Бытия таинственного, сверхъестественного. Монашество – таинство. Это явление, недоступное для суждений со стороны мирян. Но есть некоторые моменты, о которых мы вправе и размышлять, и говорить. Это прежде всего касается общих принципов, которые объединяют оба пути – и монаха, и мирянина. А самое первое объединяющее начало – это, конечно, заповеди Христовы.

Очевидно, что Бог сотворил каждую душу предназначенной к жизни в Его Царстве. Поэтому заповеди даны каждому человеческому существу. С этих позиций мы можем рассуждать, не разделяя христиан на тех, кто ушел из мира, и тех, кто остается в миру. Именно заповедь Христова как раз и требует отречения от мира для тех и других. Для всех. Только степень этого отречения, мера и форма будут различными. Специфика разная. А принцип один.

Как доказывает опыт выдающихся подвижников, в том числе и XX века, если правильно, по-евангельски, наладить строй жизни, то и для мирянина вся она, во всех своих аспектах, преобразуется в христианский подвиг[12].

[12] См., например, книгу: Подвижники-миряне. М.: Святая гора, 2010.

Еще раньше об этом говорил прп. Серафим Саровский: «Можно, и в миру живя, получить такую же благодать, как и в отшельничестве». Это достижимо, учил старец, когда вся мирская деятельность человека освящается духовным подвигом, вся подчинена водительству Духа. Тогда и мирянин уподобляется иноку. И в его жизни, как говорит преподобный: «все духовное со светским» настолько «тесно связано», что одно от другого «отделить нельзя»[13].

Эти слова старца нам дороги и близки, как слова родного нам соотечественника. Но нельзя забывать, что в них нет ничего нового. Те же мысли найдем у других отцов, и гораздо более древних. Например, мы слышим, как проповедует свт. Григорий Палама: «Пойдем к сиянию оного света» и «очистим очи души от земных скверн». Святой призывает нас к созерцанию нетварного Фаворского света Божества. Напоминая, что это не нечто запредельное, но «цель нашего существования». Более того, «это совершенно необходимо», ибо тот, «кто не имеет одежды нетленного соприкосновения со Христом», тот не сможет войти в брачный чертог, тот «извергается в огнь и тьму кромешную».

И вот тут важно подчеркнуть, что эти призывы святителя к стяжанию созерцания «нетварного света обращены не к монахам», а к городской пастве, к мирским прихожанам. Свт. Григорий учит тому, «что путь этот един для всех, что мы все должны следовать им, чтобы удостоиться созерцания нетварного света, который является... Царством Небесным»[14].

[13] Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 131, 133.

[14] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 492; *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 380.

Святитель подводит нас к одному из центральных положений учения исихазма: человек на пути внутреннего делания перестает зависеть от окружающих обстоятельств и условий в той мере, в какой зависит от них делатель внешний.

Дело в том, что плодотворное занятие умной молитвой возможно на всяком месте и в любом положении. Для умного делания любые условия не только пригодны, но даже полезны. И напротив, как свидетельствует Лествица: «У кого делание только внешнее, тому всегда надобно будет избирать подходящие места и положения»[15].

Если все же сопоставлять путь мирской с путем иноческим, то последний, конечно, дает человеку немалые преимущества. Но и ответственность соответствующая пред Богом. Достаточно вспомнить слово Христа: *Всякому же, емуже дано будет много, много взыщется от него*[16]. А именно: *Овому убо даде пять талант, овому же два, овому же един, комуждо противу силы его*[17]. Так что и спрос последует соответствующий *силе его*.

Можно призадуматься. Мирянина Бог оставил в миру и благословил его семейную жизнь, тем самым *даде един талант противу силы его*. Другого Бог привел в монастырь – *даде* ему *два*. А иного – в пустыню Афонскую, в какой-нибудь скит на Капсале, а значит, *даде* ему *пять талант*. Так вот, когда получил один, с тебя Бог не спросит прибытка за два. Но за один вернуть надо целиком. Хотя это еще даже не жертва, мы только долг возвращаем. Жертва это то, что сверх долга.

[15] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 7:12.
[16] Лк. 12, 48.
[17] Мф. 25, 15.

А если я посвящаю Богу большую часть своей жизни, но не всю целиком, значит часть своего таланта я *скрываю в земле*, значит услышу от *Господина*: *лукавый раб и ленивый!* У такого *отнимется и то, что имеет*. Ибо: *неверный в малом неверен и во многом*[18].

Бездарных людей не бывает. *Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова*[19], – подтверждает апостол. Но как важно правильно распознать меру своих возможностей и способностей, дарованных нам *Господином жатвы*[20], чтобы не ошибиться и не утаить хотя бы малую часть таланта.

Не менее важно ясно осознавать, в чем именно для меня состоит призвание Божие. Не мечтать о чужих путях и крестах, но в полноте освоить лично мне предназначенное Промыслом жизненное пространство: возделать вверенный мне виноградник, *употребить в дело* выданный мне *талант*[21], обустроить *вся внутренняя моя*[22].

Внутреннее монашество

А в монашестве действительно дается много в отношении внешних условий и для спасения, и для снискания духовного совершенства. Но условия внешние даны для одного – для устроения жизни внутренней, для становления внутреннего монаха. Именно в этом суть и смысл монашеского пути, где бы этот путь ни пролегал: в миру, в монастыре или в пустыне.

[18] Мф. 25, 15, 25, 26, 29; Лк. 16, 10.
[19] Еф. 4, 7.
[20] Мф. 9, 38; Лк. 10, 2.
[21] Ср.: Мф. 25, 16.
[22] Пс. 102, 1.

Если же инок не достигает внутренней жизни в духе, то теряет все свои преимущества, тогда обесценивается сам уход из мира, само отречение от мира. Тогда монашество теряет свой смысл. Об этом скорбь прп. Андрея Критского: «Внешним прилежно благоукрашением единем попекохся, внутреннюю презрев богообразную скинию»[23].

Что касается внешних условий, то старец Ефрем Аризонский так сказал: «Пустыня помогает, но относительно, а не всецело»[24].

Или, как говорит один монах афонский, ныне здравствующий: «Монастырь – это хороший аэродром, но взлететь с него ты сам должен». Взлетишь ли? Это вопрос. Можно так и остаться на взлетной полосе на всю жизнь, никогда не подняться в небо.

В монашестве много дается. По учению Священного Предания, в постриге человеку сообщается особая благодать. Но ситуация тут точно та же, что и в отношении внешних условий. Благодать дается, но этим даром надо суметь правильно воспользоваться – это раз. Надо суметь вовсе его не лишиться – это два. И в-третьих – нельзя забывать, что с монаха и спрос особый.

Если инок получил два таланта, а не один, как мирянин, то с него вдвое больше и спросится. Он достичь призван вдвое больше. Если же он таланты свои растеряет или зароет, то *биен будет много*[25], в два раза больше, чем мирянин.

[23] Великий канон прп. Андрея, архиеп. Критского. Песнь 2 // Триодь постная. Четверг 5-й недели.

[24] *Иосиф Исихаст, схимон.* // *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 86.

[25] Лк. 12, 47.

Все эти принципы изначально закладывались святыми отцами в основание подвижнической жизни. Монастырь, определяет свт. Григорий Богослов, «есть учреждение, которое имеет целью спасение». То есть инструмент, создающий нужные условия. А монах, по его же определению, не тот, кто постриг принял, но «тот, кто живет для Бога, и притом для Него единого»[26].

Монашество это не постриг. Или, как сказано: «Монашество – не место, а настрой ума»[27]. Так и в наш век учат сами монахи: «Монашеский образ сам по себе не поставляет пред Богом»[28]. «Монашеская жизнь состоит не в том, чтобы удалиться из мира, прийти на Святую Гору и постричься в монахи, – говорит прп. Иосиф Исихаст. – Это сделать легко». Так что же требуется?

«Тот, у кого нет молитвы, нет Иисусовой молитвы, нет трезвения, не может называться монахом. Ведь без трезвения не бывает очищения. Следовательно, внешне мы можем быть монахами, а по сути – нет. Внутри мы – не монахи». А если так, то «мы еще не возродились и еще не познали особой благодати монашеской жизни»[29].

Значит, тот есть истинный монах, а не внешний, декоративный, – подчеркивает старец, – кто владеет искусством трезвения. А подлинное трезвение, как мы уже замечали и как будем еще уточнять, есть атрибут умносердечной молитвы.

Огромное значение образу монашеской жизни придавал свт. Григорий Палама. «Недостаточно жить в мо-

[26] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. С. 175.

[27] *Григорий Богослов, свт.* De vita sua. М.: ГЛК, 2010. С. 38.

[28] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 90.

[29] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 254.

настыре, – говорит он. – Необходимо жить по примеру святых». «Цель монаха, – по учению свт. Григория, – состоит в том, чтобы сделать монахом своего внутреннего человека. Недостаточно внешнего жительства в священном месте, необходимо... жить внутренней монашеской жизнью»[30].

Если монах остается привязан к внешнему миру, например через владение какой-нибудь собственностью, то таковой, по слову святителя, «носит с собой мир и отнюдь не удалился от мира, хотя бы и обитал на самой Святой Горе... Самое место это он оскверняет». И, страшно сказать, «такой человек, конечно, будет осужден, как осквернитель святилища Божия»[31]. Осужден, то есть погибнет, пишет свт. Григорий.

А расторгнуть привязанность к внешнему миру и внутренне, то есть истинно, удалиться от мира возможно только через трезвение в умно-сердечном делании. Поэтому свт. Григорий ставит знак равенства между понятиями монашество и умное делание. Он так рассуждает: «Монашество – это жизнь во Христе, всецело посвященная Богу»[32]. Всецело – значит включает в себя и тело и душу. А посвящение Богу души – это прежде всего «посвящение Богу ума», что и есть умное делание.

Монашество начинается там, где и тело и ум отданы Богу[33]. По этой причине необходим двусторонний подвиг: внешний плюс внутренний. «Поскольку человек состоит из тела и души, аскезу души нельзя отделить от

[30] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 118.

[31] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 94, 95.

[32] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 74.

[33] Там же.

аскезы тела». По свт. Григорию: «Аскеза тела» – это «умерщвление плоти», пост, бдение, всяческое воздержание. «Аскеза души» – это «очищение ума и сердца», ограничение ума от «блужданий и мечтаний», то есть трезвение в умно-сердечной молитве[34]. Без гармоничного сочетания этих двух составляющих нет монашества[35].

Если из Византии перенестись в Россию, находим то же. Смысл и цель монашества в стяжании духовного совершенства, которое есть «жительство в Боге», – говорит свт. Игнатий Кавказский[36]. *Аще хощеши совершен быти*[37], то «ум и сердце должны быть всецело устремлены к Богу», а «все препятствия» к тому «должны быть устранены». И это «есть необходимое условие к достижению совершенства». Иначе «никакой пользы не принесет нам оставление имущества и мира и удаление в монастырь»[38].

Главный признак упадка монашества святитель видит в «повсеместном оставлении внутреннего делания» и удовлетворенности одним только подвигом внешним, когда в «монашеском обществе потеряно правильное

[34] Там же. С. 81.

[35] Размышляя на ту же тему, наш современник старец Иосиф Ватопедский говорит об *аскезе тела*: «Мы не должны забывать, что нашего внешнего служения, несмотря на всю его пользу, недостаточно». Оно лишь, «насколько возможно... обуздывает страсти и подчиняет чувства», оказывая помощь служению внутреннему, то есть *аскезе души*, которая есть подвиг умного «трезвения и внимания». Это последнее и становится «восхождением к созерцанию, вступлением в более духовную жизнь», что необходимо для умерщвления «ветхого человека... и освящения, без чего *никтоже узрит Господа* (Евр. 12, 14)». *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. С. 329.

[36] См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Аскетические опыты. Т. 2. Слово о спасении и о христианском совершенстве.

[37] Мф. 19, 21.

[38] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2009. Т. 2. С. 581, 585, 603.

понятие об умном делании». «За такое жительство, чуждое внутреннего делания, сего единого средства к общению с Богом, человеки делаются непотребными для Бога»[39].

О своем времени свт. Игнатий говорит: «Прежде умное делание было очень распространено и между народом, еще не подвергшимся влиянию Запада. Теперь все искоренилось, осталась личина благочестия, сила иссякла». А «без истинного умного делания монашество есть тело без души»[40].

Как сказал святитель: «Все препятствия» к умному деланию «должны быть устранены». Иначе монастырь бесполезен. Ну а если в монастыре не созданы условия, помогающие иноку собраться в себе, войти внутрь себя и взойти в созерцании к Богу? Тогда очевидно, что такой монастырь имеет антимонашеское устроение.

Такое случается, когда по вине настоятеля внешние труды в обители преобладают над внутренними. Тогда иноку недостает времени для уединенного келейного бдения и для изучения отеческих писаний. Бывает даже так, что нет возможности участвовать во всех богослужениях суточного круга.

В такой обители все устроено для того, чтобы воспрепятствовать внутреннему деланию. Исходя из сказанного Григорием Богословом, Григорием Паламой и Игнатием Кавказским, такие антимонастыри лишают смысла монашескую жизнь, лишают ее цели.

[39] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М.–СПб., 1995. Письмо 48. С. 113.

[40] Там же. Письмо 50. С. 116.

Генеральная линия

Но суть проблемы, конечно, не в монашестве как таковом. Если рассуждать принципиально, то монашество – это лишь частный случай, разновидность христианского подвига. Потому что любой человек ветхий призван стать человеком богоподобным. Дано ли ему *пять талант* или же *един*, но каждому дано *противу силы его*[41]. И каждый призван в свою личную меру стяжать благодать обожения. Каждый носитель образа Божия предназначен к подобию Божию.

Если же человек не достигает богоподобия, как это задумано Творцом, то данный ему талант, образ Божий, он преступно *зарывает в землю*[42]. Сам же остается существом несостоявшимся, невостребованным ипостасным материалом.

Поэтому, кем бы мы ни были, нам от Бога дана задача начать внутреннюю жизнь, которая только и может перерасти, преобразоваться в жизнь духовную. А без этого перерастания нет возможности у человеческого существа *вырасти* в *мужа совершенна*[43], как определяет Новый Завет предлежащий нам путь к обожению.

Если взять из послания апостола эти строки о *совершенном муже*, то видим: здесь намечена генеральная линия, обозначена наша цель. Сказано, что Бог через наставников призывает нас *к совершению святых... дондеже достигнем вси в... познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова*[44].

[41] Мф. 25, 15.
[42] Ср.: Мф. 25, 25.
[43] Еф. 4, 13.
[44] Еф. 4, 12–13.

Что здесь, в сущности, сказано? Указано, каким путем достижимо обожение. Прежде всего, выделяются два понятия: *возраст Христов*, что означает совершенство духовное, и *познание Сына Божия*, что означает богопознание. Можно сразу заметить, что между этими понятиями ставится знак равенства: богопознание, обретенное человеком в процессе молитвенного богообщения, свидетельствует о его духовном совершенстве.

Человек обращается в *совершенного мужа*, и это есть *мера* духовного *возраста Христа*. Что это за мера? Мера уподобления Сыну Божию. То есть достижения преподобия, полноты подобия Божия. А это и есть обоженное состояние. Состояние высшего совершенства, на которое способна тварная природа человека.

В том же ключе толкует апостольские слова о *совершении святых* свт. Феофан Затворник. Он говорит, что это наш долг: всем и каждому нужно «сделаться *мужем совершенным*». А «под словом *муж совершенный* должно разуметь совершенство как последний предел» духовной жизни.

Всем нам надлежит восходить, пишет святитель, в меру «духовного богообщения». Чтобы в нем достичь «состояния совершенного упокоения в Боге» и стать «достойным жилищем Богу», возыметь «Его вселившимся в себе. Это и есть *мера возраста исполнения Христова*». Здесь же и «предел совершенства, до коего возводит христианство. Выше его и вообразить нельзя».

А у прп. Иоанна Дамаскина по поводу этих строк сказано: «Все да достигнем такой высоты, чтобы быть сгармонизированными со Христом, главою нашею»[45].

[45] *Феофан Затворник, свт.* Толкования: Послание к Ефесянам. http://nika.com.ua Согласно с этим мыслят блж. Феофилакт Болгарский, еп. Экумений Триккский и др. отцы.

В приведенных апостольских словах, как мы сразу заметили, указан и сам путь к стяжанию благодати обожения. Для этого, как сказано, необходимо прийти в состояние богопознания. Видимо, нет нужды пояснять, что богопознание это не интеллектуальный труд в области богословия и догматики, а таинство созерцания. Иначе говоря, богопознание обретается в созерцательной благодатной молитве, это плод духовных трудов на ниве своей души, на поприще внутреннего подвига.

Итак, Новый Завет ставит нам цель стратегическую. А отсюда выясняются тактические задачи. Если богопознание есть плод умного делания, порождение духовного подвига и внутренней жизни, то законно возникает первый вопрос: что же это, собственно, такое *внутренняя жизнь* и как же ее начинать?

Вопрос не так прост. А разрешения требует. Иначе остается непонятным многое из того, что с нами происходит. Например, имеет человек долголетний опыт церковной жизни, и недоумевает: почему так и нет серьезного возрастания в духе? Мирянин задается вопросом: отчего молитва с годами не становится дыханием жизни, а скорее даже наоборот, со временем выхолащивается? Иноки удивляются: почему проходят целые годы монастырской жизни, но никак не можем сказать о себе, что ум наш заметно очистился, пребывает в молчании и в покое, что в этой умственной тишине слышим, как в сердце сама собой, уже без слов, пульсирует умная молитва... Не можем сказать, что мир уже не касается, не затрагивает нашей души. Не можем сказать, что ум наш, не только на службе, но и на послушании и за трапезой, плавает в Евангелии и не выныривает наружу, на поверхность суетного мира. Годы проходят, но нет ощутимой живой связи с

Господом. Такой, чтобы я не мог оторвать ум свой и сердце от Бога...

Почему же мы существенно не меняемся и не наступает подлинно духовная жизнь? Первая причина в том, что продолжаем жить внешне. Не изменили себя настолько радикально, чтобы началась жизнь внутренняя.

Дело в том, что сама она не начинается. Для этого нужны осознанные, целенаправленные действия. А значит, нужны определенные знания. И немалые усилия.

Вопрос о том, как же войти в себя, как приступить к внутренней жизни, мы не оставим без ответа. Если в этом цикле бесед мы сумеем разобраться в том, как устроен человек и как действует в нем молитва, то в следующем найдем ключи к практическому решению задачи вхождения во внутреннюю жизнь.

Беседа 10

Ученики и старцы

Воспринять учение

Мы подошли к последней теме первой части наших бесед. Первая часть названа «Движение мысли». Так вот, в преддверии предстоящего углубления нашего исследования нужно обсудить несколько вопросов, без чего дальнейшее продвижение мысли в направлении умносердечной молитвы будет попросту остановлено.

Сегодня многие христиане, кто с искренней скорбью, а кто с потаенным удовлетворением, на разные лады повторяют: нет старцев. Нет наставников. Нет святых. Не те времена. Какие же тут подвиги? У кого же учиться молитве?

Есть в этих жалобах доля лукавства. Потому и выводы из них делаются такого рода: старцев нет – значит послушания настоящего быть не может. Старцев нет – значит молитве настоящей никто не научит. Без святых наставников какая молитва? Только один путь – в прелесть. И вообще, раз старцев нет, значит и Бог с нас многого не спросит. Мы же не виноваты. Да мы, к тому же, и немощные...

И человек таким образом самоуспокаивается. Но такого рода покой – это как раз и есть прелесть. У тех, кто

побаивается реальной внутренней работы над своей душой, существует набор из нескольких штампов для самооправдания. В том числе такой: для умного делания нужна пустыня, сугубое уединение, совершенно особые условия.

Особые условия действительно нужны, но прежде всего внутри себя. А условия внешние это то, что Бог дал. Если эту данность принять со смирением и благодарностью и начать подвизаться на совесть там, куда Бог поместил, то тогда вполне вероятно, что Сам Бог эти условия и поменяет. Если нужно. Последовательность действий именно такая, а не обратная.

Миф о необходимости пустыни разоблачался всегда. Есть много примеров из любой эпохи, начиная с первых Патериков. Это история с александрийским сапожником и тому подобное. В Добротолюбии даны примеры исихастов – богословов, святителей, патриархов, история прп. Константия Паламы, – обходившихся без пустыни.

Но сегодня и это не убеждает. Говорят: то другое время. А мы немощные. За собственную немощь держатся, как за нечто спасительное. А за отсутствие пустыни, как за некое алиби, чтобы оправдать свое бездействие. Вот такое своеобразное, юридическое, понимание законов аскетической жизни.

Мы намеренно обратимся к нашему времени, к свидетельствам подвижников XX–XXI столетий. Чтобы сразу отсечь то возражение, что сегодня, мол, время не то. А сегодня как раз то время, когда многое можно узнать о современном подвиге. Например, житие прп. Паисия Святогорца или целый ряд свидетельств из первых уст о прп. Иосифе Исихасте и о жизни его сподвижников – это самое что ни на есть наше время. Один из прямых учеников

старца Иосифа, отец Ефрем Аризонский, совсем недавно почил – в 2019 году.

Но, оказывается, и это не довод. Когда нечего возразить по поводу нашего времени, тогда извлекается штамп номер два: «Старец Иосиф? Так он пустынник. Он отшельник, пещерник. Что он, что его ученики, они же жили на Афоне! В пустыне. В пещере. При чем здесь наши монастыри? Тем более городские. А уж о мирянах и говорить не приходится...»

Надо, видимо, так понимать, что книги об отшельниках написаны исключительно для самих отшельников. А дальше, по поводу воспоминаний учеников старца Иосифа[1], мы услышим: «Они же жили при святом старце! Конечно, там могло быть истинное послушание. Конечно, им было у кого учиться молитве...» И так далее[2].

На это нужно сказать, что если видеть не одну только поверхность, если глубже смотреть, то откроется, что книги эти отнюдь не просто о том, как жить в пустыне. Пустыня частность. А книги о другом. О том, что такое в принципе подвиг христианина. А значит, о том, как подвизаться и вне пустыни, и среди мира, и без святого старца.

Но послушаем, что сами исихасты говорят. И говорят именно сегодня. Воспитанник Иосифа Исихаста, сам

[1] На русский язык переведен ряд книг, содержащих воспоминания старцев Иосифа Ватопедского, Ефрема Аризонского, Харалампия Дионисиатского, Арсения Пещерника, прп. Ефрема Катунакского.

[2] А вот как учит сам святой старец, утверждавший, что отсутствие старцев никак не повод для уклонения от подвига. Иосиф Исихаст: «Если найдет кто опытного духовного наставника, пусть верно следует за ним. Если же нет, то пусть следует общему пути отцов, где у него будет много попутчиков и проводников и где он не будет бояться сбиться с пути». Россия – Афон: 1000-летие духовного единства. С. 46.

старец и чудотворец, отец Ефрем Филофейский, или Аризонский, как его теперь называют, – от него слышим следующее: «В эти последние дни, когда дыхание антихриста оскверняет землю... Бог пробуждает в груди и в сердце Церкви действие умной молитвы... Я знаю тысячи душ в миру, я бы сказал, во всем мире, которые понуждают себя на молитву, и это приносит чудесные плоды. Молитва укрепляет их в духовном подвиге, она просвещает их изнутри... И они не могут более жить без молитвы... Каждый из нас может стяжать внутреннюю молитву – средство общения с Господом... И в миру, и в тишине гор можно достигнуть многого благодаря молитве»[3]. «В миру множество людей, главным образом женщин, которые трудятся в молитве, несмотря на то что у них мирские попечения, дети, работа и множество других обязанностей. Однако они выкраивают время для молитвы»[4].

Еще один ученик Иосифа Исихаста, старец Ватопедского монастыря Иосиф младший. Он пишет: сегодня «у многих людей возникает вопрос: могут ли христиане, находящиеся в миру, заниматься умной молитвой? Я отвечаю на него утвердительно: да!»[5]. «В величайшей прелести оказывается тот, кто думает, что делание молитвы есть долг лишь исключительно преуспевших монахов, а не обязанность всякого верующего вообще»[6].

[3] *Ефрем Святогорец, архим.* Отеческие советы. Саратов, 2006. С. 418, 444, 453.

[4] *Ефрем Святогорец, архим.* Жемчужины... ТСЛ, 2001. С. 55, 56.

[5] *Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза – матерь освящения. М., 2005. С. 83.

[6] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 135. В этой связи можно напомнить мысль прп. Силуана Афонского, учившего, что самое существо исихии и умного делания заключается «не в затворе и не в физическом удалении в пустыню, а в том, чтобы непрестанно пребывать в Боге». Старец учил, «что и затвор, и удаление в пустыню

Есть другое примечательное свидетельство. Афонский старец иеромонах Евфимий, сподвижник прп. Паисия Святогорца, написал на редкость ценную книгу, которая так и называется: «Подвижники – миряне»[7]. В ней собраны жития тех, кто в XX и в нашем XXI веке в самой гуще мирских трудов и скорбей, семейных забот и проблем сумел стяжать дары созерцательной и чудотворной молитвы. Стяжать в той мере, которая редко давалась даже отшельникам святогорцам. Такое свидетельство ныне здравствующего подвижника – аргумент очень серьезный. И от него просто так не отмахнешься.

Тем не менее мир идет на снижение, неумолимо оскудевает духом. И действительно, старцев нет. Точнее говоря, мы их не видим, а нет ли их на свете, это еще вопрос. Но как бы то ни было, те «тысячи душ» молитвенников в миру, о которых говорит Ефрем Аризонский, это на самом деле не так уж много для всего христианского мира. И тот же отец Ефрем признается: «В действительности делателей умной молитвы можно пересчитать по пальцам. Почему? Потому что истинных учителей и наставников почти нет»[8].

сами по себе являются только вспомогательными средствами, а никак не целью». Они лишь «могут содействовать уменьшению внешних впечатлений и влияний, устранению от житейской молвы и тем благоприятствовать чистой молитве». *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 58.

[7] Подвижники-миряне. М.: Святая гора, 2010.

[8] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 86. Уместно припомнить сказанное прп. Софронием Эссекским: «Старца (идеального, совершенного), однако, во все времена было нелегко найти. Кроме того, современные послушники (самочинные, самонадеянные, умные, нетерпеливые, всезнающие) не способны жить под старцем настоящим». *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. С. 288.

Да, это факт. Из тысяч мирских молитвенников единицы дорастают до умной молитвы и становятся подлинными делателями. И «наставников почти нет». Но даже когда их нет, мы не имеем права на этом спекулировать. Надо подумать вот о чем. Еще недавно на Святой Горе были старцы. Старцы святой жизни. Свидетельства об этом из уст прп. Паисия Святогорца, прп. Иосифа Исихаста и его учеников вполне достоверны.

И вот тот же отец Ефрем Аризонский задается вопросом: «Почему последние великие отцы не оставили преемников? Ведь был Савва Духовник, один из великих духовников, но он не оставил преемника. Был Каллиник [Исихаст], и он не оставил преемника. Был тот слепой, у которого келья благоухала во время молитвы, и он не оставил преемника. Был Даниил, у которого старец Иосиф взял устав и многое другое, но и послушник отца Даниила ничего не взял от своего старца». Разве «рядом с этими отцами не было людей? Были».

Но тогда в чем же дело, почему ученики благодатных старцев не стали их преемниками и последователями? Отец Ефрем отвечает на этот вопрос: ученики эти «не сделали того, что требовалось сделать... Даже если кто-нибудь найдет наставника и при этом окажется в самой что ни на есть пустыне, он должен будет потрудиться, чтобы унаследовать благодать своего старца... Пустыня помогает, но относительно, а не всецело»[9].

Каков же вывод? Ни пустыня, ни святые старцы не заменят того, что должен сделать сам ученик. Поэтому были настоящие исихасты, к ним приходили послушники,

[9] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 86.

учились у них, а наследников, последователей не оставалось. Настоящего наставника не достаточно. Нужны еще те, кто способен воспринять научение.

Возьмем пример из следующего поколения. Схимонах Иосиф Исихаст был выдающимся старцем и благодатным наставником. И всего шесть человек смогли стать его сподвижниками и непосредственными учениками. Всего шесть последователей выросло. А из них только четверо повели за собой дальше паству. Это же мизер! Четверо – на всю Святую Гору, за все годы подвига старца. Где же искатели молитвы? Где радетели слепого послушания? Где желающие учиться у святого, который на всю Гору известен был и далеко за ее пределами? Спрашивается: где же вздыхающие о святых старцах?

А приходили многие. И юные, и зрелые, и простые, и весьма образованные. Но не смогли остаться. Оказалось, что воспринять обучение они не способны. А если нет настоящих учеников, настоящих послушников, то и у святого воспринять учение некому[10].

Но так всегда было и раньше. Знаем, было так у Серафима Саровского. У Нила Сорского всего один прямой ученик известен – прп. Иннокентий Комельский. То же самое на Афоне – с Феодосием Карульским так было, один отец Никодим выдержал житие с таким старцем, строгость его и чин его. Другие, сколько их было, не понесли. О чем все это говорит? О том, что в данном случае

[10] Афанасий (Николау), митр. Лимассольский: «Дело не в старце, а в тех, кто слушает или не слушает его. На Святой Горе Афон я видел послушников великих старцев, которые пришли к духовной катастрофе, и видел послушников нерадивых старцев, которые стали святыми. Главное – не святость старца, а послушание. Потому что Христос никогда не оставляет тех, кто принес себя в жертву». Старец Паисий Афонский. Путь к святости. С. 63.

проблема не в отсутствии старцев или святых, а в нас проблема – в учениках.

И это доказывается другими, прямо противоположными примерами. Доказывается от обратного. Это те случаи, когда действительно наставников нет, но зато находится такой человек, который способен учеником стать, человек, готовый воспринимать научение. Тогда такой восприимчивый, даже учителя не имея, может приобрести то, что другие не смогли получить и от старцев.

Таких послушников-учеников мы знаем: это Паисий (Величковский), Игнатий (Брянчанинов), Феофан Затворник, Иоанн Кронштадтский, Силуан Афонский... Это, если не погружаться вглубь веков. В наши времена это Иоанн Крестьянкин, Николай Залитский... Были, конечно же, и другие, не имевшие старцев-наставников, но сами ставшие наставниками и старцами.

В чем секрет святости этих послушников? Они оказались способны воспринять научение. А когда есть такие способности, то старца можно избрать и на небе. Святые могут с небес наставлять человека, способного к послушанию и научению. И это не просто метафоры. Так буквально и происходит.

Посмотрим на судьбу отца Иоанна Кронштадтского и на его записи в дневнике. Молодой священник, мирянин, не имеющий никаких наставников. Он оставил нам ценное свидетельство: запись интимного, доверительного разговора собственного ума с сердцем, души с духом.

Будущий святой обращается в дневнике к самому себе и сам себя наставляет. «В монастырях, – пишет он, – новички в духовной жизни избирают себе руководителями опытных в ней старцев. Так и ты, новичок в ней, за неимением близ тебя живых, опытных в духовных подвигах

старцев, избери переселившихся на небо и прославленных Церковью святых мужей, например в особенности свт. Николая. Ты грешник. Пусть посредником между тобою и Богом будут всегда святые»[11].

О том, чему таким образом научился великий чудотворец, нет нужды пояснять. Добавим лишь, что он был в этом не одинок. Еще ранее свт. Игнатий признавался, кто те учителя, что ввели его в тайны богопознания: «Нашел я пристань верную – истинное богопознание. Не живые человеки были моими наставниками, ими были почившие телом, живые духом святые отцы. В их писаниях нашел я Евангелие, осуществленное исполнением; они удовлетворили душу мою»[12].

Мы говорили о способности ученика воспринять учение. В чем, собственно, она заключается? Опыт таких подвижников, как отец Иоанн Кронштадтский, наглядно показывает и доказывает, что все зависит от живости веры, от самоотдачи, от решимости и жертвенной преданности Христу. Плюс необходимое свойство *послушливости*, способности к послушанию. Но главное – жажда Христа.

Человек с таким внутренним строем способен воспринимать учение и от земных наставников, и от небесных. Как говорит свт. Григорий Богослов: «Бог Сам жаждет жаждущих Его, непрестанно и преизобильно источая им Себя». Он в «наибольшей мере дарует Себя тем», кто жаждет Его[13]. И тогда *от полноты Его* мы принимаем *благодать на благодать*[14].

[11] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2002. Т. 1. Кн. 2. С. 313.

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 594.

[13] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. С. 169.

[14] Ин. 1, 16.

Избери Старцем Христа

Итак, отец Иоанн дерзновенно решает: «избери себе руководителя на небе». Почему нам не последовать его примеру? Разве он не для этого нам дается? Попробуем сначала, как отец Иоанн, обратиться к самим себе. Поговорим с собой по душам, поговорим на ты. Скажем себе: и ты избери себе руководство свыше. Ведь, как было сказано, дело за нами, за послушниками. Так стань им сейчас.

Мы жалуемся, что нет наставников. А вот если сейчас появился бы старец, тот же Иосиф Исихаст, смог бы я стать у него послушником? Смог бы, понес бы? Если не смог бы, не жалуйся, что нет старцев. А если смог бы, значит можешь стать и сейчас. Здесь, там, где ты есть. А раз можешь, тогда, как отец Иоанн, избери себе старца на небе. А уж если на это решаться, так избирай не просто святого. Избери своим Старцем Христа.

Христос – Старец из старцев. Чего ты боишься? Что тебе здесь не подходит? То, что Его не видишь? Но разве Он не с нами всегда? Он, сказавший: *Аз с вами есмь во вся дни до скончания века*[15]. Или Он нами мало руководит? Но разве Он не дал нам Свои заповеди? Это старческое Его благословение на то, что нам делать.

Все нам сказано, все дано. Бог не мог забыть чего-то необходимого для спасения. Все прописано, все заповедано и на все преподано благословение. И все нам известно, в чем надо оказать послушание. Так в чем же дело? Бери и становись прямо сейчас настоящим послушником.

Именно – настоящим. Потому что Христос ждет от нас самого что ни на есть полного послушания. Заповеди

[15] Мф. 28, 20.

надо исполнить без оговорок, без компромиссов, без споров и пререканий. Христос требует не какого-то, а самого что ни на есть слепого послушания. Заповеди не нуждаются в обсуждении, мы не должны их как-то по-своему понимать. Не *воззри с вожделением*[16] – исполняй это слепо, и все.

Сегодня мы имеем воспоминания отца Ефрема Аризонского. И это наш современник. Он детально описал свою жизнь со старцем Иосифом Исихастом, и мы видим: он совершил подвиг полного послушания. Совершил в наше время. Посмотри, скажем мы себе, на его пример. Как это ему удалось? Вот именно – внутренняя решимость исполнить заповедь старца. Исполнить или умереть.

Значит, это возможно все-таки в наше время. А если возможно, значит не на одном Афоне. Но возможно и там, где ты есть, здесь и сейчас. *Иди, и ты твори такожде*[17]. Старца нет? Но есть заповеди Христовы. А их только так и надо исполнить, как послушник Ефрем свои послушания. Тогда и становишься послушником у Христа.

Послушание и рассуждение

Сейчас нам скажут: «Э-э, нет! Без живого старца послушания полного не получится. Начнешь примешивать свое рассуждение. И пойдет самоволие...»

В последние годы на эту тему велись дискуссии, появились не только статьи, но и книги. Спорили о возможности в наше время полного послушания. И о том, допу-

[16] См.: Мф. 5, 28.
[17] Лк. 10, 37.

стимо ли послушание с рассуждением или это уже вовсе не послушание.

Отклонение в крайности не дает видеть золотой середины. В чем же она? В золотой гармонии, в мудром сочетании полноты послушания с рассуждением. На то нам дан житийный опыт святых. Он показывает: и слепого послушания не бывает без рассуждения.

Эта гармония заповедана Господом. Как-то забывается, что заповедь о послушании с рассуждением дана нам в Евангелии Самим Спасителем: *Вся убо, елика аще рекут вам блюсти, соблюдайте и творите: по делом же их не творите*[18]. Это означает, что, когда ошибается старец или патриарх, надо оставаться в каноническом общении и подчинении, но рассуждать, в чем следовать духовному начальству, а в чем нет. И не уходить в раскол прежде канонически дозволенного отделения от еретика или беззаконника. Старец ли он, духовник, настоятель или патриарх.

Критерии для рассуждения нам тоже известны: сверяйся с Писанием. То, что говорится наставниками по Евангелию, то *соблюдайте и творите*, – Евангелие не ошибается. А то, что от себя говорят, это уже *их дела*, тут требуется рассудить: *по делом же их творить* или нет. Следовать их совету или не надо.

У свт. Василия Великого на этот счет сказано: если старший по иерархии, кто бы он ни был, повелевает нечто «против заповеди или нарушает заповедь, то, хотя бы ангел с неба или кто из апостолов повелевал, хотя бы сопровождалось это обетованием жизни или угрозой смер-

[18] *Все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте* (Мф. 23, 3).

ти, никак не должно повиноваться сему...[19] Хотя бы и весьма был известен или чрезмерно славен... советующий делать запрещенное Господом, – всякий... должен такового бегать и гнушаться им»[20].

Общий принцип рассуждения в отношении старца или духовника указан прп. Пименом Великим. Он «повелел немедленно разлучаться со старцем, сожительство с которым оказывается душевредным»[21]. Об этом принципе напоминает нам и свт. Игнатий.

Из сказанного следует, что и при слепом послушании имеется долг рассуждения. Послушник не бессмысленное животное. А слепота при слепом послушании отнюдь не должна быть той, при которой *оба падают в яму*[22]. В своем наставнике, кто бы он ни был, послушник должен вовремя распознать нарушителя заповедей, искажителя учения, прельщенного, распознать того лжестарца, общение с которым «оказывается душевредным». И «не должно повиноваться сему», – указывает свт. Василий. И «немедленно разлучаться со старцем», – велит прп. Пимен. Доверие и преданность духовному отцу не должны помрачать ум и лишать здравого рассуждения.

Вместе с тем из Предания нам известно, что старцы могли повелеть что-нибудь запредельное. То, что не укладывается в рамки здравого смысла и, как кажется, явно не согласуется с заповедями, например украсть. Даже бросить в огонь ребенка или прыгнуть в реку с кроко-

[19] Ср.: *Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1, 8).

[20] *Василий Великий, свт. // Лазарь (Абашидзе), архим.* Голос заботливого предостережения. Саратов, 2010. С. 198, 199.

[21] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 5. С. 74.

[22] *Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму* (Мф. 15, 14).

дилами. Между тем ученики повиновались и таким старцам. И не разлучались с ними. Как это понимать?

Вот тут и проверка способности к рассуждению, испытание духовной зрелости и духовной мудрости послушника. Ключ в приведенных словах прп. Пимена о душевредности. Они указывают на суть способности рассуждения – не на внешние признаки взирать, но распознавать, что стоит за словом и действием старца, вред для души или же духовная польза[23].

К этому можно добавить мысль прп. Иосифа Исихаста: «Рассуждение – это предвидение возможных последствий во избежание будущего вреда». Рассуждение – это когда «здравый ум предвосхищает будущие события»[24].

Ум, сказано, а не рассудок. Это не логика, не аналитика, не интеллектуальный расчет. Это духовная интуиция. И вот здравый ум, провидящий духовную пользу, отличит святого от лжестарца. А когда старец бывает святым,

[23] Те же критерии остаются в силе и ныне. Об этом свидетельствуют наши старцы, указывая законный повод для перемены духовника. Речь идет не о грубых нарушениях духовным отцом заповедей Христовых, но о предмете более тонком и уровне рассуждений более глубоком: о *пользе духовной*, от которой зависит все в жизни христианина. Главный вопрос для послушника: «получаю ли *пользу*», необходимую «для совершенствования в *духовной жизни*? Если духовник в каком-то отношении не отвечает этим требованиям, то вы легко можете его оставить, – утверждает отец Кирилл (Павлов), – и перейти к другому, который доставляет вам больше пользы... Духовного отца надо искать по расположению своей души», и «тут такого закона, который *прикреплял бы*, – нет. Избирайте все по расположению своей души. От кого получаете больше *духовной пользы*, того и держитесь, к тому прибегайте. Если вы чувствуете, что не получаете уже духовной пользы, утешения в руководстве тем или иным духовником, а от другого получаете больше, то, не смущаясь, можете перейти к другому. Лишь бы получали для души большую пользу, лучшее руководство». *Кирилл (Павлов), архим.* // О духовничестве. С. 133, 134; Аудиозапись беседы. 1996. (Архив автора).

[24] *Иосиф Ватопедский, старец.* Афонское свидетельство. М., 2009. С. 141.

тогда и послушник, готовый за послушание бросить сына в реку, как авва Муций, оказывается под покровом благодати[25]. У аввы Муция хватило рассуждения не расставаться с таким старцем, но слушаться его. И он не был посрамлен.

Рассуждение – в отношении старца. А в отношении Бога – безоговорочная вера. Когда есть такая вера и есть внутренняя решимость послушаться, тогда Бог Сам все устраивает ко благу. Как Он устроил в случае с Авраамом, остановив его руку с ножом. Бог, Сам отдавший на заклание Своего Сына, никогда не потребует этого от других. Не потребует, но предложить, как видим, может. И сила Авраама в том, что через веру и внутреннюю решимость он это послушание исполнил. Внутренне. А исполнение внешнее, оно требуется не всегда, не во всем и не от всех.

Но Авраам это предельная ситуация. Это идеал. Степень же нашего приближения к идеалу может быть разной.

А вот иного рода ситуация. К тому же Иосифу Исихасту, старцу святой жизни, люди просились в ученики, а вскоре отказывались и «разлучались со старцем». Но и они поступали мудро, по рассуждению. Их ум «предвосхищал будущие события», они понимали, что не выдержат, что не готовы, что этот путь – не их мера.

Умное делание

И все же послушание – это вопрос частный, а есть проблемы фундаментальные. К сожалению, многие даже не знают, что такое в действительности умное делание.

[25] См.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. Кн. 4. Гл. 27, 28.

Не понимают принципиальной разницы между внешним и внутренним подвигом. Путают эти понятия или вовсе не различают их.

Сейчас многие увлеченно читают об афонских подвижниках. Но многие ли верно и с пользой для себя понимают прочитанное? Некоторые, например, искренне полагают, что исихазм – это жизнь в пустыне или в пещере. Люди впечатляются внешними фактами и экзотикой, но часто даже не отдают себе отчета в том, что все существо подвига таких пустынников, как Иосиф Исихаст со своим братством, все содержание их почти сверхъестественной жизни составляет умное делание.

Все остальное – форма. А форма может быть самой разной. И вовсе не обязательно пустынножительной. Исихазм не в том, что живут в пещере и ничего не едят. Исихазм не в том, что всю ночь не спят и молятся. Все это элементы внешнего подвига. Внутренний начинается, когда приступают к умному деланию. Здесь суть. И отсюда начинается исихазм.

Об умном делании существуют самые дремучие представления. Некоторые уверены, например, что умное делание заключается в чтении молитвы Иисусовой. По всей видимости, большинство христиан даже не подозревает, что суть умного делания в том, чтобы вернуть к жизни омертвевший дух человеческий, вернуть нашему естеству состояние, утраченное Адамом.

Наше нынешнее состояние не случайно названо святыми отцами смертью духовной. Настолько плачевно наше положение. Но оно не безнадежно. Оно поддается реанимации. Можно сказать, что дух наш находится в коме. А душа, в результате, в состоянии клинической смерти. Чем это вызвано? Тем, что после

грехопадения у Адама ум его отделился от духа. И теперь мы все таковы.

Дух – это сущность наша, а ум есть энергия нашей сущности. Сущность, утратив свою энергию, нежизнеспособна. Дух, лишенный собственной энергии, не может проявиться, не может действовать. Эта атрофия духа и есть духовная смерть.

Оживить человеческий дух – значит вернуть ему его энергию, его жизненную силу. Для этого ум должен вернуться к слиянию с духом, должен соединиться с сердцем духовным. Тогда нашему духу возвращается способность к действию и он обретает утраченную возможность реального, живого, непосредственного богообщения.

Отсюда суть умного делания в отъединении ума от рассудка и воссоединении его с духом-сердцем. Тогда освобожденный рассудок начинает действовать полноценно, а ум, придя в слияние с духом, обретает новые свойства и вышеестественные способности. А точнее говоря, человеку возвращаются способности, утраченные Адамом. Человек тогда переходит в иное, обновленное состояние сознания, в особое состояние бытия, которое неизвестно людям вне этого делания, которое недостижимо никакими внешними подвигами.

И только тогда человек получает возможность стать победителем в мысленной брани, применяя священный метод трезвения. А значит, способен достичь начальной степени очищения ума и сердца, стяжать благодать начального бесстрастия. После чего перед ним открывается путь к полному очищению от страстей и далее – к духовному совершенству обожения.

Вот что составляет существо внутреннего подвига, умного делания. Но чтобы выйти на этот рубеж, надо осо-

знавать свое наличное состояние. Понимаем ли мы, насколько оно плачевно? И насколько серьезна стоящая перед нами задача? Понимаем ли, какие особые аскетические методы необходимо нам применить, какую молитвенную практику надо ввести в свою повседневную жизнь и работу?

Одного чтения молитвы Иисусовой для этого никоим образом недостаточно. Но и без нее не обойтись. Молитве Иисусовой предназначена здесь особая роль.

Для операции на глазах не подходит обычный хирургический скальпель. Нужен особенный скальпель – глазной. Так и духовная операция на сердце, то есть умносердечное делание, требует специального и уникального хирургического инструмента – круговой сердечной молитвы Иисусовой. Все прочие молитвы тоже, конечно, хороши, но тут дело особой тонкости, и без специнструмента обойтись невозможно.

Беседа 11

Послушание Христу

Что такое старец

Мы сейчас возвращаемся к предыдущей беседе. И обратимся к той теме, которую прервали ранее. Продолжим наш разговор на ты с собой, подражая отцу Иоанну Кронштадтскому, который дерзновенно решил «избрать себе старца на небе». Желаем и мы дерзнуть, вручить себя Старцу из старцев – Самому Христу.

Но решаться на это надо осознанно, с пониманием и ответственностью. Поэтому прежде всего зададимся вопросом: что такое, собственно, старец, кем является он для послушника? Что дает ученику старец земной и на что способен Старец небесный? Попробуем провести сравнение. Можно сразу назвать десять главных позиций.

1. Старец дает благословение на то, что делать. Ему оказывают послушание.

Что же, и мы, как уже говорилось, имеем заповеди Христовы. В них указано все, что надо делать. Иди исполняй послушание. Возьми у своего Старца благословение, то есть помолись Христу, – иди и делай.

2. Старец принимает откровение помыслов, исповедует.

Открывай и ты день и ночь свои помышления перед Христом. Уж кто-кто, а Он всегда рядом и всегда тебя слышит. На каждом шагу можешь каяться перед Ним в любом неосторожном движении мысли. Когда нужно, иди к любому духовнику на исповедь, стань пред ним и исповедуйся своему Старцу – Христу.

3. Старец дает совет, наставление и поучение.

Но неужели Господь оставит без этого? Мы же всё это от Него получаем. Через духовников, через ближних своих, через книги и богослужение. К тому же Христос обучает нас непосредственно через жизненный опыт, проводя сквозь горнило ситуаций и обстоятельств.

Вспомним, что еще более ста лет назад свт. Феофан Затворник писал: «Сознание необходимости руководителя – доброе сознание». Но «ныне не найти руководителя, какого следует. Опытных мало». А те, что есть, «не полной опытностью опытны: один в одном, а другой в другом опытен». Однако «недостаток руководства заменяет ныне молитва к Богу усердная, искание [Господа] смиренное»[1].

На самом деле все учебники нам даны: *Исследуйте Писания*, – говорит Иисус, – чтобы *чрез них иметь жизнь вечную*[2]. Нет живых учителей? Возьми книгу аввы Исаака Сирина, ее одной на всю жизнь хватит. Там все есть: от А до Я. Если еще Добротолюбие взять, то уже точно всех учителей имеешь.

Правда то, что книги эти высокие. Но есть материал для начинающих, на уровне, всем доступном. Мы специально с этой целью составили трактат: «О молитве Иису-

[1] *Феофан Затворник, свт.* Письма к будущему старцу Феодосию Карульскому. Письмо 3. (30.11.1893). http://predanie.ru

[2] Ин. 5, 39.

совой». Он уже не раз переиздается. Там все есть, что нужно, для тех, кто начало полагает. Прочти и начинай. Обустрой свою жизнь так, как там сказано, и приступай к молитве, как там описано. Если все делаешь и что-то не получается, надо смотреть, где ошибки. А если не делаешь, тогда и говорить не о чем. Только не вздыхай, что наставников нет.

А до высоких книг, конечно, надо дорасти. Чтобы еще понять, что там написано. Вот для этого помощь старца нужна. Так молись Христу и проси о помощи. Для чего и молитва, как не для этого? Или ты усомнился: не ощутимей ли помощь земного старца? Но недоверие Богу – грех и хула на Духа. Не допусти маловерия, *и обрящешь, и отверзется, и дастся тебе*[3].

Ошибаться может любой святой старец. Серафим Саровский сам признает: «ошибки бывали». Но вот Евангелие, заповеди Христа – там нет ошибок. Христос – тот Старец, Который ошибиться не может.

4. Старец оказывает любовь. У него можно душу обогреть, получить живое чувство поддержки.

Но разве Бог этого не дает? Он ли не изливает Свою любовь на нас? И не только промышляя о нас и спасая, не только прощая и питая в Таинствах. Он ублажает вполне ощутимо и живо – люди целые ночи плачут от умиления на молитве. Только Христос и может, как никакой земной чудотворец, посылать утешения, ободрение, благодатные ощущения.

5. Старец провидит слабости наши, поправляет и направляет.

Но Христос проницательнее всех вместе взятых стар-

[3] Ср.: Мф. 7, 7.

цев. Он насквозь видит души и прозревает будущее: «несоделанное мое видесте очи Твои»[4]. Он знает и наш реальный ресурс: подвизаюсь ли я в свою полную меру или лукавлю и потакаю себе. С таким Старцем уже не схитришь, ни Его ни себя не обманешь. Не исключено, что именно этого мы и побаиваемся.

6. Старец молится за послушника, оберегая от претковений, ошибок, несчастий, прельщений. Вымаливает ему приложение сил.

Но не Господь ли прежде всего покрывает нас Своей благодатью? Хранит на каждом шагу, без чего и не мыслимо наше существование? Не Христос ли силен *приложить нам веру*[5], умножить силу и разумение? Не напрасно же мы Ему молимся: «Спаси мя ради милости Твоея: да идеже умножися грех, преизобилует благодать Твоя»[6]. Он и восполняет нашу немощь Своей благодатью. Без чего, опять-таки, никак невозможно наше существование.

7. Старец – духовный авторитет. Святостью жизни он возбуждает к подвигу, дает образ для подражания.

Ну, о Старце небесном в этой связи нечего и пояснять, настолько все ясно.

8. Велика польза от строгости старца. Он смиряет, наказывает и вразумляет. Дает епитимьи.

Но этого и у Бога сполна. Он не замедлит вразумить, когда это нужно. Кто же нам попускает все скорби, болезни, искушения и падения? И Кто затем протягивает нам руку для восстания и исправления?

[4] *Симеон Новый Богослов, прп.* Молитва ко причащению 7-я. // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[5] Ср.: *И рекоша апостоли Господеви: приложи нам веру* (Лк. 17, 5).

[6] *Симеон Метафраст, прп.* Молитва ко причащению 4-я. // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

9. Старец со знанием дела назначает молитвенное правило.

Помолись Господу о вразумлении духовника и избери по его совету посильное правило. Или сам, помолившись, определи разумно, что своевременно и что по силам. А самое главное в другом – исполнить правило добросовестно. Но старца себе не поставишь надсмотрщиком. От Господа, наоборот, никуда не скроешься. Стань пред лицем Божиим как струна и убойся мыслью отвлечься в Его присутствии. Давай отчет каждый день Христу, как давал бы земному старцу. И в течение дня, не отлагая, исповедуй на каждом шагу всякое малейшее преткновение. Плачь и кайся искренне каждый вечер в том, что скучал на молитве и праздномыслил: «илѝ о молитве не радих» – каемся. «Илѝ ино что содеях лукавое» – каемся.

Вот тебе и откровение помыслов. Живой Старец пред тобой. Вернее, ты перед Ним. А Он ли не жив, рекший: *Аз есмь... живот*[7].

И последнее: 10. Старец учит умной молитве.

Спрашивается, а Максима Кавсокаливита кто научил? Какой старец? А Иосиф Исихаст от кого научился? Вот его ученик отвечает, прп. Ефрем Катунакский: «Старец Иосиф был духовным исполином и *богонаученным* учителем умной молитвы»[8]. А старец Силуан где учился? А отец Алексий Мечев?.. Можно продолжить. Но на этом приостановимся. Чтобы дух перевести. И подвести итоги.

К чему, собственно, нас подводит такая попытка сопоставить двух несопоставимых старцев, земного и не-

[7] Ин. 11, 25; 14, 6.

[8] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 490.

бесного? К практическим выводам. Теперь очевидно, что каждый желающий обратиться к реальному делу, каждый из нас может прямо здесь и прямо сейчас приступать к полному послушанию.

На самом деле об этом не нужно было бы и говорить, потому что каждый христианин просто обязан делать то, о чем мы рассуждаем как о каком-то подвиге. Но уж такова наша реальность.

Первое послушание

Итак, продолжаем наш разговор на ты со своей душой. Так вот, душа моя, возьми для начала всего две заповеди Христовы, вручи себя целиком Христу и исполняй их полностью и на совесть. Так, как настоящий послушник пред настоящим старцем. То есть исполнить или умереть.

Всего две заповеди, беремся за самое необходимое, за то, без чего не сдвинуть с места неподъемный груз молитвенного труда, Фаворскую гору умно-сердечной молитвы.

Заповедь первая. *Не осуждайте, да не осуждени будете*[9].

Подойди к послушанию со всей строгостью. Возьмись и не допусти ни одного осуждения. Ни в чей адрес. Следи день и ночь, бдительность круглые сутки. Ни словом, ни помыслом, ни движением чувства. Никакого лишнего слова ни о ком. Подвиг это будет не малый. Потому что суть его в том, чтобы не превознестись ни перед кем. Значит с благодушием, безо всяких обид, не говоря уж о раздражении, терпеть все нападки и любые чужие немощи.

[9] Лк. 6, 37.

Пресекать, немедля, ощущение неприязни к кому бы то ни было. Погашать всякое недовольство.

Подвиг, повторим, не малый. Поскольку это не что иное, как брань с гордыней. А значит, одновременно это будет борьбой за стяжание кротости и смирения. Поэтому одна только эта заповедь уже вмещает в себя чуть ли не все прочие добродетели. Ее исполнить – и преобразишься. А главное, спасен будешь. Не случайно Спаситель дал к этой заповеди пояснение: *не осуждени будете.* То есть там, на Страшном Суде, уже заведомо оправдан тот, кто здесь не осуждает.

Но к делу отнестись надо серьезно. Осуждение малое, мимолетное, неприметное не менее страшно, чем бурное и громогласное. Почему так? Потому что за осуждением самым мелким громоздится сама гордыня. А она не бывает большая или малая, она всегда громадна во всем своем ужасающем облике. Потому что гордыня – отродье диавола.

Брань с гордыней – это борьба за смирение. И это жизненно важно. Нет смирения – не приблизится благодать. Ее не заманишь никаким ухищрением. А без нее молитва не сдвинется с места, даже не повернется в направлении к сердцу.

Заповедь *не осуждать* – это не просто призыв к борьбе с антипатией. Это заповедь о воздержании. О воздержании мыслей, чувств и языка. То есть, кроме всего прочего, это завет исихастский. Он означает: избегни, насколько возможно, общения. Предпочти уединение, когда можно схватиться за четки или припасть ко святому отцу, беседуя с ним через книгу.

Воздержание языка это не только не осуждать. Исключается всякое пустословие, любые не обязательные разговоры. Разговор необходимый подвергается

строгой редакции и сокращается до предельного минимума. То, что можно сказать в десяти словах, найди способ сказать в пяти. А лучше – в трех.

Так дисциплинируется мысль, воспитывается культура мышления. Празднословие – следствие праздномыслия. А последнее есть болезнь души. Пока не поправимся, пока не введем мышление в русло исихии, до тех пор не пробудятся способности к умной молитве. Цени молчание больше всего. Молчание потому золото, что в это время можно молиться. Внимательно.

Молчание отнюдь не привилегия одних пустынников. О том, как подвизались «в знаменитой Студийской лавре, по уставам которой мы живем до сих пор», напоминает нам старец современной киновии: «Среди них не было ни бесед, ни разговоров, так что трудно понять, как вообще они общались при таком абсолютном молчании»[10].

Второе послушание

Заповедь вторая. *Не прелюбы́ сотвориши*[11].

Для нас это означает: не измени Богу, не предай Его. К заповеди дано разъяснение: *Всяк, иже воззрит на жену ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею*[12]. Это новозаветный принцип, по которому греховная мысль, или чувство, или желание осуждаются наравне с грехом, содеянным делом.

Что же касается самой заповеди, то, по сути, она не нова и возвещалась уже ветхозаветным пророком: *Сыне,*

[10] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 176.
[11] Мф. 5, 27.
[12] Мф. 5, 28.

да не победит тя добро́ты похоть, ниже уловле́н буди твоима очима[13]. То есть: не соблазнись чужой красотой, да не уловлен будешь собственными очами.

Итак: не воззри с вожделением. Не позволь себе ни единого взгляда, когда он исполнен чувственности, когда несет услаждение. Преодолей притягательность того, что тебя окружает и обязательно будет манить к себе. Сдержи свое любопытство.

Влечение плотское может маскироваться под чувства дружеские, под невинное душевное расположение. Ни возраст, ни пол значения не имеют. Потому, опять же, избегай лишних встреч и общения.

Нам кажется, что, поглядывая на прохожих, мы ничего особого не совершаем. Заблуждение. Как правило, это любопытство нечистое, пристрастное. А потому небезопасное. Любой неосторожный взгляд – дело нешуточное.

Свт. Василий Великий говорит, что если глазеем на людей, то «начинаем вливать в себя грех посредством очей». Если есть чувственный интерес, то начинаем, говорит святитель, «похотливыми взорами пожирать наружность ближнего и нечистыми помыслами растлевать внутреннюю деву»[14], то есть душу свою губить.

Поэтому среди людей береги глаза. Смотри в пол, в землю. Перед собой смотри расфокусированным взглядом. Видя – не видь. Без необходимости ни на что не смотри пристально. В течение всего дня собирай внимание на молитве в груди. Собирай как можно усерднее, и увидишь, что интерес ко внешнему сам собой начнет остывать.

[13] Притч. 6, 25.

[14] *Василий Великий, свт.* Подвижнические уставы. О подвижничестве // Творения. М., 2009. Т. 2. С. 332.

Но этого мало. Удержать надо мысленное, внутреннее воззрение. Взяться надо за это ревностно. Пытайся не подпустить ни единого соблазнительного помышления. Бейся против каждого нечистого ощущения. Все всплывающее из памяти безжалостно отсекай. И так – круглосуточно. Это и есть исполнение заповеди. Это и есть послушание.

Каждая неудача покрывается покаянием. Как пропустил удар, сразу же мысленно на колени, проси прощения, кайся, плачь и скорби. Вставай и снова воюй.

Не проси Бога отъять пристрастия. Зачем лишать себя побед и венцов? Зачем лишать себя боевой подготовки? Мы, напротив, нуждаемся в этом. Как сказано: «Состояние брани необходимо, оно доставляет уму драгоценную опытность и приводит к истинному глубокому покаянию»[15].

Нам очень нужны эти битвы и опыт брани, чтобы воином стать, чтобы сразиться и победить. Чтобы встретиться наконец со своим Старцем небесным. Это Он говорит: *Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем... Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном*[16].

Итак, проси ревности, проси мужества для борьбы, для войны. Проси силы и мудрости. Вот что вымаливай и сражайся на совесть. Не надо, как начитался в книжках, бить себя палками. Не нужно такой экзотики. Для нас это неполезно, тут же вообразим себя подвижниками. А нам хотя бы нормальными христианами стать. Погоняй себя палкой совести. Плачь, кайся, проси у Христа помощи и

[15] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 2. С. 220.
[16] Откр. 3, 21; 21, 7.

прощения. Бей себя палкой самоосуждения. Совершенно безжалостно. И будь уверен, это труднее, чем ударить себя деревянной палкой.

Без исполнения этой заповеди ум никогда не будет чистым. А с осквернённым умом никогда не стяжать чистоты молитвы. И тогда останется навсегда возбранен доступ к сердцу, к духу и к Богу.

Эта заповедь, как и первая, тоже о воздержании. А воздержание бывает или всесторонним, или никаким. Сказано: *Всяк же подвизаяйся от всех воздержи́тся*. И мы повторяем: *Все подвижники воздерживаются от всего*[17]. Все настоящие подвижники. Для них *воздержание* означает *не воззреть* не только *на жену*[18], но отказаться от всех *вожделенных* ощущений и впечатлений[19].

Под воздержанием всесторонним подразумевается, кроме всего прочего, отказ не только от недозволенных, но и вообще от лишних – с точки зрения аскезы – ощущений и впечатлений. Например, от тех, которыми питает нас искусство.

Когда испытываем пристрастие к искусным творениям падшего мира, когда *воззрим* на них с услаждением, то *уже любодействуем* с миром. А *любодейство* – это измена.

[17] 1 Кор. 9, 25.

[18] Ср.: Мф. 5, 28.

[19] Взгляд с *вожделением* подразумевает излишнюю привязанность к любым вещам и занятиям, любую страстную увлеченность земными ценностями. Старец Иосиф Ватопедский учил: «Воздержание необходимо не только в отношении пищи и пития, воздержание – это удаление от всех удобств и утешений, откуда бы они ни происходили. Воздержание требует от нас избегать всякой почести и всякого отдыха... Невоздержание языка и зрения угашают теплоту Духа, и тогда... расхищается все доброе, что было собрано нами прежде с великими усилиями и трудом, который мы приложили, под действием Благодати». *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. С. 78, 80.

И даже если Бог ее простит, мы пострадаем. Невольно, неосознанно, но пострадаем. В душе, при восприятии любых видов искусства, неизбежно остаются накопленные впечатления. И чем произведение талантливей и ярче, тем более рельефный остается след. Вообще, нет, в этом смысле, безобидных впечатлений. Любой информационный или развлекательный материал добавит груз в архивы подсознания.

И речь тут даже не о качестве содержания. Полученные впечатления могут быть вполне благопристойны и беспорочны. Но это не умаляет тяжести груза, а неизбежно наращивает объемы нашего багажа. И вот этим мы сами себе воздвигаем почти непреодолимое препятствие в молитве. Потом не надо удивляться, когда все время и все силы жизни уйдут на пробивание этой стены, не пропускающей ум к сердцу. И поэтому просим: Господи, *отврати очи мои, еже не видети суеты*[20].

И, наконец, вспомним, последнее: нет воздержания без поста. Заповедь та же: на пищу *не воззри с вожделением*. Суть в том, что нужен пост постоянный. Это исихастский принцип. Но это не значит жить на одних сухарях. Как и во всем – суть не в форме, а в содержании. Поэтому важно прежде всего не что, а как мы едим. Цель достигается через ограничение всегда и во всем: будь то скоромное или постное. Никогда и ничем не наедайся досыта. Пусть нормой станет ощущать себя слегка, но постоянно алчущим. Так удушается и истребляется чревоугодие.

Вот слово на этот счет свт. Григория Паламы: «Пусть будет насыщение соответствующим посту, таким обра-

[20] Пс. 118, 37.

зом умеренно воздерживающийся от пищи и умеренно насыщающийся не много будет позади неядущих»[21]. То есть не намного отстанет от тех, кто держит пост максимально строгий.

Условия обучения

Так вот, душа моя, скажем мы сами себе: к этим двум послушаниям приступи с полной отдачей. Начни жизнь предельно внимательную. Полностью сосредоточенную на этих заповедях. Окажи послушание Христу. И от Него последует помощь.

Первая заповедь – борьба с антипатией, вторая – с симпатией. Вместе они образуют систему всестороннего воздержания, которая называется у нас аскезой. Разумеется, все это сооружение зиждется на фундаменте – на исполнении заповеди о молитвенном делании. Эта заповедь обоюдоостра, то есть имеет две составляющие: *Блюдите, бдите и молитеся*[22] – это о трезвении и молитве. *Толцыте, и отверзется вам*[23] – это о молитвенном правиле.

Заостряя обе эти грани, сочетая эти два делания, мы пребудем во всеоружии на всех фронтах нашей брани: в келейном бдении, в богослужении, в столкновении с внешним миром. Без исполнения двух этих заветов все остальное, любые подвиги и добродетели, – все лишится своего духовного смысла и превратится в культ внешнего благочестия.

[21] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 91.
[22] Мк. 13, 33.
[23] Мф. 7, 7.

К сказанному остается добавить одну существенную оговорку. При всем усердии и самоотдаче всякое делание должно быть адекватно внешним условиям и обстановке: одно уместно в пустынном скиту, другое – в монастыре, третье – в миру, в приходской общине. Но об этом кратко не скажешь, это тема отдельного разговора. А пока напомним о том, что наше подвижничество должно быть по возможности неприметным для окружающих. *Егда молишися, не буди якоже лицемери... яко да явятся человеком... Помолися Отцу твоему, иже в тайне, и Отец твой... воздаст тебе яве*[24]. Для этого приходится умудряться. А иначе загубим все дело.

Постепенно, по мере сил, можно вводить в свою жизнь новые послушания. Например, на очереди такая заповедь, чрезвычайно серьезная: *Всяк от вас, иже не отречется всего своего имения, не может быти Мой ученик*[25].

В это надо вдуматься основательно, ведь это условие обучения у Христа, и не исполнивший повеления не может быть Его учеником. Надо пересмотреть свою жизнь, глубоко и честно. Пересмотреть со стороны и внешней, вещественной, и внутренней: не осталось ли чего-нибудь от наших *имений* чувственных? Ведь иначе: *не может быти Мой ученик*, – останемся без Учителя.

Если отречение внешнее – от денег, вещей, телесного покоя – дается сравнительно легко, то зависимость от внутренних *имений*, от душевных привязанностей бывает сложно не только преодолеть, но даже обнаружить. Тут необходим настоящий подвиг самоотвержения. И свер-

[24] Мф. 6, 5–6.
[25] Лк. 14, 33.

шится он, когда в душе над всеми ценностями мира возобладает искренняя устремленность быть со Христом.

Только не надо возражать себе в том духе, что мы же мол, не на Афоне, не в пустыне. Если нам здесь труднее, чем пустынникам, – Бог это видит. Если легче – и это видит. Бог не требует невозможного. Ни от кого. Что требуется, так это искреннее усердие и самоотречение, вместо самооправдания. Но именно там, где ты есть. С теми силами, что имеешь. В тех условиях, куда Он же тебя и поместил. На это есть апостольское указание пребывать в том положении, в котором призван: *Каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал*[26].

А от самих пустынников мы можем слышать: «Человеку, который действительно хочет спастись, не помешает ни время, ни место, ни профессия. Достаточно, если он отдаст свою собственную волю в послушание Божественной воле»[27].

Если там, где ты есть, действуешь с полной самоотдачей, то этим доказываешь, что воспринять научение ты способен. Тогда можешь надеяться быть принятым на учебу. Но если не делаешь этого здесь, не сделаешь ни в какой пустыне и ни с какими старцами.

[26] 1 Кор. 7, 17.

[27] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 86.

Беседа 12

Учение старцев

Своеволие

На сей раз мы завершаем тему двух предыдущих бесед. Мы говорили о послушании, говорили о самоотвержении, теперь надо сказать о своеволии, поскольку все эти три вопроса взаимосвязаны.

Считается, что в миру не достичь полного отвержения своей воли. Справедливо. Но учтем, что та мера отвержения своеволия, которая доступна в миру, она все же достаточно высока. Настолько, что может превысить ту, что иные достигают в пустыне.

Если заповеди начать исполнять всерьез, в полноте, как то и требуется, то человек неизбежно окажется ограниченным в своеволии до нужной меры. До меры благоразумной. Оно и естественно, поскольку заповеди в вышей степени и разумны, и благи.

Заповедь требует сделать то, чего сами мы не хотим. Это и есть ограничение и утеснение нашей воли. Нам приходится ее отсекать. А это и есть то, что требует от послушника старец. Поэтому строго следовать заповедям, живя в миру, означает быть в послушании у Христа, то есть жить не по своей, но уже по Его воле. От Бога дается

внешнее ограничение. Нам остается внутренняя свобода. Выбор за нами: жить с Богом по воле Его или жить в своеволии, но тогда без Него.

Сказано старцем: «Добросовестное соблюдение заповедей является настоящим исповедничеством, а в исповедничестве – смысл нашей здешней временной жизни»[1]. Смысл же самого исповедничества, как и мученичества, в том, что в страдании умерщвляется самоволие.

Вот и при добросовестном исполнении заповедей места для своеволия практически не остается. Лишнего не поешь, лишнего не скажи, глаз не подними, правило не пропусти, лишнего шага не сделай, лишнего не подумай, ненужного не почувствуй... И так далее. Где тут развернуться собственной воле? Если и получится, то очень немного. Это в миру, а в то же время – сколько послушников, живя при старцах, от своеволия так и не избавились. И пустыня не помогла.

Своеволие – это наша самость. А она есть у каждого и в городе, и в пустыне. Весь вопрос в том, хочу ли я сам от нее избавиться. Здесь, в этом *хочу–не хочу*, – и залог победы, и причина нашего поражения. Потому что насильно ни старец, ни Господь Бог избавлять от самости нас не станет.

И еще одно необходимо учесть. Существует представление, довольно поверхностное, будто отречение от своеволия достижимо только в подвиге послушания. И что это привилегия в основном монашествующих, поскольку миряне не ведают настоящего послушания. Но это далеко не так, конечно. Есть очень важный аскетический принцип – ради борьбы со своеволием использовать из-

[1] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 86.

вестный отеческий завет: принимай окружающих такими, каковы они есть[2]. Звучит, как кажется, слишком просто. Но на деле этот принцип есть мощный инструмент отсечения своей воли. И главное, одинаково действенный как для мирянина, так и для инока.

Вдумаемся. Ведь воспринять другого таким, каков он есть, значит не обижаться, не раздражаться, не осуждать. И не только внешне не спорить, но, главное, внутренне не противиться чужим немощам, недостаткам, чуждым воззрениям. Чтобы позволить ближнему быть самим собой, необходимо проигнорировать собственное желание видеть его таким, как *мне* хочется. Нужно не ожидать от него того, что мне угодно, что нравится мне, что кажется мне правильным и уместным.

Приходится побороть тщеславие, которое возносит меня над всяким земнородным. Я уже не могу потребовать, чтобы люди жили и поступали согласно моему собственному разумению. Я вынужден преодолеть свои неприязненные чувства и недовольства по отношению к ним. И вместо этого пробуждать в себе уважение к личной свободе каждого индивида. Приходится понуждать себя к духовным усилиям, чтобы смотреть на ближнего не заземленным душевным взором, не немощными очами плоти, которые *видя не видят*[3], но духом прозревать в нем сияние образа Божьего.

Все это требует достаточно радикального отказа от своей собственной воли. Это и оказывается подвигом послушания. Причем послушания всем – и равным, и низшим по положению, – что гораздо сложнее исполнить,

[2] *Илия (Рago), архим.* Положение духовника и священнослужителя в женских монастырях. http://www.sestry.ru/church/content/simposium/2

[3] Мф. 13, 13.

нежели послушание духовным авторитетам и должностным руководителям. А поскольку сложнее, постольку же и полезнее.

Путь этот болезненный и мучительный, но потому и целебный. И, что особенно важно, это метод универсальный, для всех и всегда пригодный: и в киновии, и во всяком мирском сообществе.

Разумеется, речь идет о внутренней работе, о личном внутреннем делании. Что касается внешних взаимоотношений с людьми, то, конечно, нет нужды потворствовать всем их слабостям или неправым поступкам. Нужно умудряться при правильном внутреннем настрое внешне действовать в соответствии с ситуацией.

Очевидно, что принцип принимать всех такими, каковы они есть, напрямую связан с первой указанной нами заповедью: *Не осуждайте...*[4] Равно как и с другой, выражающей тот же закон духовный: *Аще бо отпущаете человеком согрешения их, отпустит и вам Отец ваш Небесный*[5]. В то же время такое делание по отношению к ближним отражает в себе еще одну Христову заповедь: *Вся убо, елика аще хощете, да творят вам человецы, тако и вы творите им: се бо есть закон и пророцы*[6]. А основу этого принципа составляет другая заповедь, завещаемая апостолом: *Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов*[7].

Таким образом, здесь мы находим самую сердцевину евангельского делания, охватывающего сразу несколько фундаментальных заповедей. На этом пути возможно овладение великим искусством человеческих отноше-

[4] Лк. 6, 37.
[5] Мф. 6, 14.
[6] Мф. 7, 12.
[7] Гал. 6, 2.

ний. Но отношений не душевно-психологических, а – во Христе. Самое же главное заключается в том, что опыт беспристрастного отношения к ближним напрямую служит обузданию и исцелению страстной части души, волевого и чувственного начала. Что и есть «ближайшая цель» аскезы[8].

Когда благодушная, без раздражения и осуждения, терпимость к проявлениям ближних возводится в принцип, то это ведет к врачеванию страстных сил души – чувства и воли. А соответственно, к возделыванию добродетелей кротости и смирения. Если держаться этого принципа последовательно и настойчиво, то он, при содействии умного делания, возводит ко все более высоким святым добродетелям. К тем дарам благодати, которые выражаются, по мысли прп. Исаака Сирина, в любви и милости, когда человек любит любого грешника, ненавидя при этом его деяния[9].

Тут открываются подступы к той мере святости, о которой прп. Исаак говорит: сердце милующее возгорается «о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари... От великой и сильной жалости, объемлющей сердце... не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред [подвижник] ежечасно со слезами приносит молитву»[10].

Заповеди, о которых мы говорим, направляют путь умного делателя к восхождению в меру духовного совер-

[8] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 117.
[9] *Иустин (Попович), прп.* Путь богопознания. Белград, 1987. http://azbyka.ru
[10] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 48. http://azbyka.ru

шенства. Когда, по слову прп. Исаака, всех людей видят святыми и добрыми, когда радуются чужому благу, когда сострадают грешащим и страждущим, когда никого не презирают и не осуждают, даже крайне худых по жизни своей[11].

Послушливость

Если пытаться со всей серьезностью строить жизнь по евангельским заповедям, то человек обнаруживает, что начинает ходить пред Богом. Мы, конечно, всегда все пред Ним. Но тут человек начинает это осознавать и чувствовать обостренно. И в толпе, и наедине. Он ощущает: Господь здесь, рядом. А сам человек пред Ним как на ладони и весь прозрачен.

Оказавшись в таком состоянии, человек вместе с тем замечает, что предстоит постоянно пред очами собственной совести. Она ощутимо движет им. Он чувствует ее контроль и руководство. В результате он оказывается как бы в послушании у собственной совести.

Послушание это вполне *слепое*, в самом положительном смысле. Потому что не требуется никаких особых объяснений и рассуждений. Когда человек стоит пред Богом, стоит в виду собственной совести, то он просто понимает и чувствует: этого нельзя, так не правильно, а вот это можно. В присутствии Божием сразу становится очевидным, что именно недопустимо, а что неизбежно необходимо. Человек это просто знает. И просто – делает.

[11] Там же. Сл. 89.

В связи с этой темой, о послушании совести, вот что рассказывают о прп. Иосифе Исихасте. «Старец каждый день полагал начало и исправлял себя. Всю жизнь он не делал ничего иного, кроме как испытывал свою совесть, советовался с ней и оказывал ей послушание». «Отсюда дерзновение в молитве», которым он так отличался. «Таким образом он мало-помалу совершенно избавился от страстей и достиг того, что совесть не обвиняла его больше ни в чем».

Сам старец Иосиф так объясняет свой метод: «Я сижу и подвожу "баланс" каждого дня. Сижу и с молитвой испытываю себя и проверяю, что я сделал нехорошего? Какая страсть еще сильна во мне? На что мне надо обратить внимание?»[12].

Находиться в послушании у своей совести способен тот, кто имеет особое чувство *послушливости*. Это та способность, без которой не стать послушником, даже при святых старцах. Способность настолько ценная, что может сама по себе заменять старца.

Вот что советует свт. Феофан Затворник в письме к будущему старцу Феодосию Карульскому, Святогорцу: «Возьмитесь за сей труд – стоять вниманием пред Господом и всякое дело делать пред очами Его и как бы по мановению Его. Как навыкнете сему, тогда мало будете иметь нужды в указаниях со стороны, ибо внутри будете иметь указателя и верного, и неотступного»[13].

А вот наш век. Прп. Силуан Афонский, наставляя мирянина, пишет ему: «Если вы будете послушливы, то вам

[12] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 313.

[13] *Феофан Затворник, свт.* Письма к будущему старцу Феодосию Карульскому. Письмо 2. (1.11.1893). http://predanie.ru

не понадобится старец, а сама Божия благодать будет вас научать всему. Когда же будет нужда неотложная в старце-наставнике, тогда, будьте уверены, Господь пошлет вам его»[14]. В писаниях старца Силуана читаем: «Послушливую душу любит Господь, а если любит, то, чего бы ни попросила душа у Бога, даст ей»[15].

«Если духовника, у которого можно спросить, нет, – говорит прп. Паисий Святогорец, – однако в тебе живет жажда послушания, тогда Благой Бог Сам становится твоим Старцем. Он просвещает и извещает тебя. Положим, ты не можешь найти человека, который способен разъяснить тебе какое-то место из Священного Писания. Но в этом случае тебя просвещает Бог, и ты понимаешь это место»[16].

[14] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 69.

[15] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. http://azbyka.ru Однако не будем торопиться сами себя зачислять в *послушливые*, ведь такое расположение души зиждется на смирении, а это свойство как раз и уберегает человека от подобной самооценки, побуждая к видению прежде всего собственных немощей и недостатков. Остережемся опрометчивых выводов, будто наша послушливость позволит и нам обойтись без наставника. Заметим, что святые отцы, говоря: «Вам не понадобится старец», – отнюдь не умаляют роль *духовника*. Если старческое руководство доступно не многим, то окормление у духовника необходимо любому христианину. Кроме того, не всем бывает дано жить со старцем, даже когда тот находится рядом. Кому-то полезнее идти по пути подвига самостоятельно под опекой духовника. Яркий пример тому история прп. Серафима Саровского и будущего прп. Антония Радонежского. Еще молодым монахом Антоний пылко желал «совершенно отречься от себя и предать волю свою в волю старца», с чем и обратился к батюшке Серафиму. Тот отвечал: «Ты хорошую взял мысль всецело подчинить свою волю воле другого, но посмотри, чего ты хочешь: хочешь ты, чтобы тебя, как свечу, поставили в светлый крепкий фонарь, где ты безопасен от ветра, и несли тебя бережно». Но нет, ты «сам умей укрываться от ветра, чтобы не потух пламень; сам борись с волнами, чтобы перебраться за реку». Старец лишь указал молодому иноку, какого духовника выбрать ему себе в советники. *Концевич И.М.* Оптина пустынь... С. 150.

[16] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2003. Т. 3. С. 277.

А вот что о силе послушливости говорил прп. Иосиф Исихаст: «Если человек слушается, то даже тогда, когда ему повелели что-то неправильное, за одно только послушание это идет ему на пользу. Не имеет значения, кто старец. Какую пользу принесло Иуде то, что у него был Христос? Никакой!»[17]

Решимость

Послушливый, внимая наставлениям своей совести, сможет пребывать под Божиим окормлением. Каждый миг возможно «подводить баланс», проверять самого себя, все ли делаешь, на что ты способен. Или лукавишь, потакаешь лени и слабости. Или опять вкрались помыслы: был бы старец, было бы легче... А сам я немощный, «решимости не хватает»...

Думаешь, будь рядом старец, он бы тебя заставлял подвизаться? Нет, не заставлял бы. Они не заставляют. Выбор за нами. Хочешь подвига? Оставайся и слушайся. Не можешь? Не заставляем. Слушаться будешь? Спасайся. Не будешь? Уходи.

Послушание – дело полностью добровольное. И если «решимости не хватает», то старец сказал бы тебе то же самое, что говорил в таких случаях старец Иосиф: Не слушаешься? Собирайся и убирайся![18] И прогнал бы тебя, нерешительного. А скорее всего, такой нерешительный сам бы сбежал прежде этого. Как оно и бывало у того же

[17] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 355.

[18] Там же. С. 367.

отца Иосифа. Посмотрим, что рассказывают его ближайшие ученики.

«Многие побывали у старца [Иосифа] и получили от него пользу. Но почти все ушли. Бывали здесь люди образованные и высокопоставленные. Но все, как только старец начинал их испытывать в печи послушания, уходили. Сразу уходили прочь. И говорить больше было не о чем. Никто не мог оставаться жить со старцем. Но и старец говорил: “Я хочу сделать монаха, а не вареный овощ”. Если, придя к нему, ты не вычеркивал себя из жизни, послушником у старца Иосифа ты стать не мог. Поэтому община его так и не стала большой»[19].

Теперь вдумаемся. Сказано: «Если, придя к нему, ты не вычеркивал себя из жизни, послушником у старца Иосифа ты стать не мог». А что говорит нам Христос, наш небесный Старец, разве не буквально то же самое: *Если кто приходит ко Мне и не возненавидит... самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником*[20].

Точно того же, по-евангельски, требует прп. Иосиф. И что он имеет? Сказано: «Почти все ушли... Никто не мог оставаться жить со старцем». А разве не то же самое слышим мы в евангельском повествовании: *Многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним*[21].

Полезно вдуматься в такие параллели. И ведь слова какие: *Многие... отошли от Него*. Что значит отойти от Христа? Значит отойти от жизни вечной. Поэтому и говорит Симон Петр: *Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни*[22]. В самом деле, идти больше неку-

[19] Там же. С. 380.
[20] Лк. 14, 26.
[21] Ин. 6, 66.
[22] Ин. 6, 68.

да. А главное, незачем, когда Сам Христос к нам пришел и будет с нами *до скончания века*[23].

Все это вновь говорит о том, что отсутствием святых старцев не оправдаемся. Потому что заповеди Христа не уступают старческому окормлению. И каждый из нас имеет право, а вернее сказать, долг прямо здесь и теперь решиться на то, чтобы избрать себе Старцем Христа. И предать себя Ему в полное послушание. Но не откладывая. Пока не услышали: собирайся и убирайся!

Только не надо не к месту говорить, что *Бог есть* сама *любовь*[24]. Разве прогонит, мол, от Себя, Сам рекший: *грядущаго ко Мне не изжену вон*[25]? Да, Бог всем существом Своим любит всякого безумца, не желающего собственного спасения. Проблема не в Его любви к нам, а в нашей к Нему. Не Он от Себя гонит. Сами уходят. Вспомним: *многие отошли от Него*, многие *уже не ходили с Ним*[26]. Бог пострадал за нас больше, чем мы сами страдаем. Но принудительно Он при Себе не удерживает. Любовь – не рабство.

Мы говорим о том, что спасение невозможно откладывать. Опоздаем. Вспомним *юродивых дев*[27]. Про них сказано: *последи же приидоша*. Они ведь и елей в результате достали, но они *после* пришли, с опозданием. И услышали от Господа: *не вем вас*[28]. Так что у Бога любви сполна, но нашего елея она не заменит.

Послушаем теперь еще одного ученика прп. Иосифа Исихаста, схимонаха Иосифа Ватопедского. Он изъясня-

[23] Мф. 28, 20.
[24] 1 Ин. 4, 8.
[25] Ин. 6, 37.
[26] Ср.: Ин. 6, 66.
[27] Мф. 25, 1–12.
[28] Мф. 25, 11–12.

ет учение старца. К стяжанию молитвы, пишет он, «особенно при отсутствии опытного наставника, побуждают все добрые жизненные правила»[29].

Это как раз то, о чем мы говорим: добрые жизненные правила – это заповеди. И при отсутствии старца они могут вести к стяжанию молитвы. Дальше он пишет: старец Иосиф Исихаст «стремился к безмолвию, затворничеству, уединению. Однако он не приписывал им конечного плода молитвенного делания»[30].

Вот как – оказывается, такие условия, как уединение, затвор и безмолвие, даже для великого безмолвника нашего времени это не главное. А что же тогда, если не пустыня, для пустынника главное? Читаем: самую суть дела старец «видел в личной встрече человека с Богом и постоянном пребывании с Ним». То есть прежде всего и превыше всего само богообщение. А не то, при каких внешних условиях оно достигается, в пустыне или среди людей.

И вот слова самого старца Иосифа: «Человек, идущий к Богу посредством покорности и послушания Ему, достигает встречи с Ним и постоянного пребывания в Нем»[31]. Вот что интересно: не о затворе и не о пустыне речь. А о том, что богообщение – встреча с Богом и пребывание в Боге – достигается через послушание Богу, то есть заповедям Его. Именно об этом мы до сих пор и толковали.

И именно эти мысли находим в учении прп. Иосифа Исихаста. Читаем: «Подлинный христианин прежде всего основывается на заповеди Христовой... Он всеми си-

[29] *Иосиф Монах, схимон.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 176.
[30] Там же. С. 176, 177.
[31] Там же. С. 177.

лами... устремляется душой и телом к практическому осуществлению заповедей. Если человек с великим смирением и страхом пребывает в этом подвиге, то он встречается с открывшимся [ему] Богом»[32].

Святость

В завершение вернемся к вопросу, с которого начался разговор на эту тему. К мифу о том, что сегодня *время не то*. К мифу, от которого плодятся иллюзии, заблуждения и спекуляции такого рода: нет, мол, сегодня места настоящему духовному подвигу. Не дается якобы теперь та благодать молитвы, что прежде. Без старцев умной молитве не научиться... И тому подобное.

Главная беда в той реакции, которую вызывают у нас такие идеи. Действительно, духовность в мире объективно деградирует. Внешние условия нашего бытия, как и внутреннее состояние человека, в самом деле ухудшились, осложнились.

Но, казалось бы, раз это так, то надо еще ревностнее взяться за подвиг. Но нет, логика нашего современника иная. Вместо этого он падает духом и расслабляется. А в нынешних трудностях предпочитает видеть повод для оправдания своей теплохладности.

Вот что по этому поводу замечает старец Ефрем Аризонский: все мы, конечно, читаем в Патериках «о том, что было *во время оно*, но если не видеть при этом, как [святоотеческое] Предание исполняется [на деле, сего-

[32] Там же. С. 177, 178.

дня], то может наступить разочарование». Действительно, большинство из нас не видит перед собой живых примеров настоящего подвижничества на поприще умного делания. И разочаровывается. И начинаются сомнения: а доступен ли вообще в наш век путь к духовному подвигу, к совершенству?

В результате, продолжает старец, «нас постоянно волнуют вопросы: разве возможно сегодня исполнение Евангелия? Разве возможно, чтобы Божии обетования исполнялись на современных людях?» Но волнения эти напрасны. Ведь Господь не оставляет нас в наших недоумениях. В ответ нам даются такие явления, как Силуан Афонский, Иосиф Исихаст, Паисий Святогорец, Софроний Эссекский.

Старец Иосиф Исихаст, говорит отец Ефрем, конечно, «является исключением». Но в том-то и дело, что так «Промысл Божий устраивает, чтобы в каждом поколении находились такие герои, дабы и мы смогли прочно стоять на своих ногах», имея пред собой такие примеры. И при этом «они не вводят ничего нового, они хранят то же самое Предание Церкви».

Да, новшеств они не вводят, это как раз и не требуется. Это удел модернистов. А Промысл как раз на то нам указывает, что можно по-прежнему идти путем древним. И такие отцы, как прп. старец Иосиф, идут тем же магистральным путем своих великих предков, чтобы и нам сегодня, здесь и сейчас, указать верное направление. Сам Божий «Промысл устраивает, чтобы появились такие исполины, такие герои, которые удостоверяют, что действительно и тогда, и теперь, и завтра наш Иисус *Тот же*

самый[33], истинный»[34]. Они и появляются: «Даже в наше время есть люди, которые по благодати Святого Духа равны древним великим святым»[35].

Как записал в своем дневнике прп. Силуан Афонский: «Некоторые говорят, что это раньше когда-то было, а теперь все это устарело. Но у Господа никогда ничто не умаляется, а только мы изменяемся, делаемся плохими и так теряем благодать»[36].

В том-то и дело, что опыт святых не обесценивается, не устаревает, ибо «все, что когда-либо было дано по действию благодати, принадлежит Божией вечности и не страдает от времени»[37].

Но все же, что это значит: *Иисус Христос вчера и днесь Тойже, и во веки*[38]? Ведь очевидно, что идет процесс общего снижения духовности в мире. Процесс закономерный, апокалиптический. Действительно, все более возрастают внешние препятствия к достижению христианского идеала. *И, по причине умножения беззакония, во многих охладевает любовь*[39]. Падает уровень духовных способностей человека и оскудевает мера подвига. Как в этой связи воспринять идею постоянства Христова? Когда в нас и вокруг нас все изменяется, в каком же смысле *Иисус* для нас всегда *Тот же*?

[33] Евр. 13, 8.

[34] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 324, 325.

[35] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 145.

[36] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. http://azbyka.ru

[37] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 36, 40.

[38] Евр. 13, 8.

[39] Ср.: Мф. 24, 12.

Суть этого апостольского поучения в том, что, несмотря на апостасийный процесс, евангельские идеалы остаются неизменными. Как говорит старец XXI века: «Евангельское слово пребывает неизменным и не подстраивается под какие бы то ни было течения и тенденции той или иной эпохи»[40]. Заповеди Христа не видоизменяются, не корректируются, не обновляются. Идеалы преподобия и обожения никак не снижаются и не умаляются. Цели остаются теми же и пребудут такими *днесь и во веки*.

Что меняется, так это степень нашего приближения к идеалу. Снижается реальная возможность воплощения идеала в его полноте. Но задача достичь идеала – она остается прежней. Всегда. Жизнь не та, мы не те, а идеал – Христос – тот же.

Бесспорно, степень максимального приближения к идеалу с каждой эпохой, с каждым поколением неуклонно идет на снижение. Подвижники древности, стремясь к этому идеалу, достигали вершин духовного совершенства. Сегодня христиане не способны достичь тех вершин, но если стремятся к тому же идеалу, то все же достигают хотя и не совершенства, но святости, а если не святости, то спасения своей души.

Если же кто-то полагает, что ныне сам идеал уже не столь высок, то тем самым он умаляет высоту евангельских заповедей и занижает уровень требований к самому себе и к внутреннему подвигу. Такой человек не дотянет и до спасения, не то что до святости. Потому и сказано,

[40] *Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза – матерь освящения. М., 2005. С. 9.

что «одна из наибольших опасностей – это снизить и умалить замысел Божий о человеке»[41].

В соответствии с нашими возможностями современный подвижник, достигая преподобия, не будет иметь тех высочайших даров благодати, той меры прижизненного обожения, какими блистали святые в древности. Но этим не умаляется святость по переходе в вечность. Отеческое Предание уверяет нас, что святые последних времен в очах Божиих будут не ниже первых святых[42]. Достаточно вспомнить притчу Спасителя о работниках: *Пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми... получили и они по динарию*[43].

Что в действительности снижается, так это прижизненная степень возможного. Но не сам идеал. Какова эта мера ныне, какова та грань, за которой стяжается свя-

[41] *Софроний (Сахаров), схиархим. // Серафим (Барадель), схиигум.* О молитве архим. Софрония. Цит. по: Старец Софроний. Ученик прп. Силуана Афонского. СПб., 2011. С. 120.

[42] Вспомним слово свт. Игнатия Кавказского: «Наш подвиг имеет цену пред Богом: на весах Его взвешены и немощь наша, и средства наши, и обстоятельства, и самое время. Некоторый великий Отец имел следующее видение: пред ним земная жизнь человеков изобразилась морем. Он видел, что подвижникам первых времен монашества даны были крылья огненные, и они как молния перенеслись чрез море страстей. Подвижникам последних времен не дано было крыльев: они начали плакать на берегу моря. Тогда дарованы им были крылья, но не огненные, а какие-то слабые: они понеслись через море. На пути своем, по причине слабости крыл, они часто погружались в море; с трудом подымаясь из него, они снова начинали путь; и, наконец, после многих усилий и бедствий, перелетели через море». *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. Т. 3. С. 556.

[43] Мф. 20, 9–10. Ту же награду, что и первый, получает последний работник, поздно пришедший и не успевший много потрудиться. Все решает преданность Христу и полнота самоотдачи: весь ли «живот свой предадим» Ему. Если так, то и за краткий подвиг на закате

тость, то Бог весть. Но главное, что Господь лишнего ни с кого не спросит.

Чем более нагнетается в мире апостасия и возрастают внешние препятствия к спасению, тем на большую помощь Божию может рассчитывать человек. Тот человек, который устремлен к идеалу Христову. Для таковых помощь всегда останется соразмерной объективным условиям[44].

И тут заметим, что, помимо окружающих нас объективных условий, имеются еще субъективные, внутренние, свои у каждого индивида. Это личные наши возможности. Спасение предуготовано каждой душе, предуготовано Крестной Жертвой Христовой. А усвоение этого дара от каждого человека требует тех усилий, которые соотносимы с его устроением, с мерой его духовных талантов.

дня не останется человек без воздаяния, как это было с разбойником благоразумным. Именно в этом смысле сравняется подвиг первых отцов и последних.

[44] Это закон, который нам открывает Господь: *сила Моя совершается в немощи*. Чем тяжелее условия и, соответственно, скуднее наши возможности, тем более восполняется наша немощь силой Божией. Именно поэтому всегда будет *довольно для тебя благодати Моей* (2 Кор. 12, 9.), – обещает Спаситель. Ее достанет нам во все времена, даже в самые последние, и во всех обстоятельствах, даже самых губительных. Об этом же законе говорит в своей молитве ко причащению прп. Симеон Метафраст: «Идеже умножится грех, преизобилует благодать Твоя», Господи. Вот как рассуждал о «немощах нашей больной природы» прп. старец Иосиф Исихаст: «Сила благодати никогда не оставит тех, кто ищет ее. В наше время благодать приходит к подвизающимся скорее, хотя они и прилагают меньше труда и проявляют меньшее устремление, нежели подвижники прошлого. И это потому, что Бог знает о нашей немощи и о множестве искушений, окружающих нас». *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. С. 176.

Господь и здесь ни с кого не потребует лишнего[45]. Он в точности знает, какова моя личная мера, максимальный уровень моих духовных способностей и возможностей. Знает потому, что это Он Сам *одному дал... пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе*[46]. И вот в соответствии с этим Он и спросит. Если я получил один *талант*, Бог с меня прибытка за два никогда не спросит. Но за один обязательно спросит. Я не буду виновен в том, что не стал Макарием Великим. Но я буду виновен, если единственный *талант* свой зарою в землю[47]. Что значит виновен? Это значит, что я не спасусь, не войду в Небесное Царство Христово.

Поэтому задачей остается, как и тысячу лет назад, как *вчера и днесь*, как останется и *во веки*, – достигать в христианском подвиге пределов своей собственной меры духовности. И никоим образом эту планку самому себе не занижать. И ни в коем случае не пытаться себя обмануть, оправдываясь тем, что нет святых и нет старцев, что мы немощны и что *князь мира сего*[48] уже правит всем миром.

[45] Принцип известен, он возвещен Самим Господом: *От всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут* (Лк. 12, 48).

[46] Мф. 25, 15.

[47] Господь называет раба, скрывшего свой талант, *лукавым и ленивым*. В вину же ему вменяется то, что он *знал*, как надлежит использовать талант, но этим знанием пренебрег (Мф. 25, 26). Пояснение найдем и у другого евангелиста: *Раб же тот, который знал волю господина своего... и не делал по воле его, бит будет много* (Лк. 12, 47). А также у ап. Иакова: *кто разумеет делать добро и не делает, тому грех* (Иак. 4, 17).

[48] Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11.

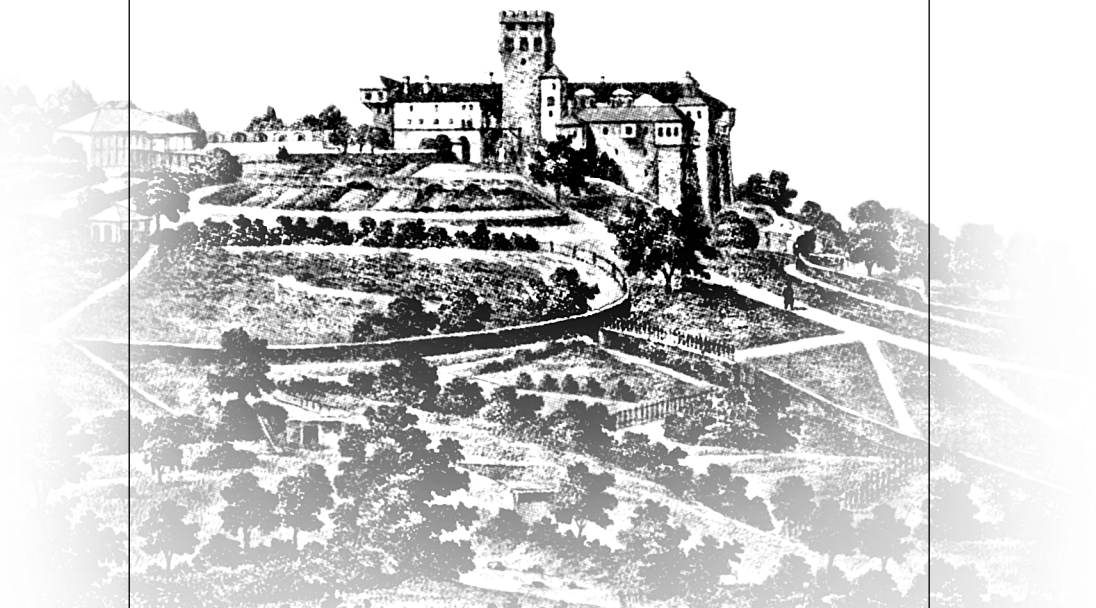
Полная самоотдача требуется непременно. Но и другое важно: нельзя завышать неразумно планку. А к этому склоняет гордыня и подстрекает враг[49]. Не будем спешить подражать святым, копируя внешнюю форму подвига. Наша мудрость и рассудительность будет явлена в том, что, совершая свой подвиг спасения, мы, как *добрый и верный раб*[50], отдадим *Господину* прибыток в полную меру своих *талантов*. Не пытаясь эту меру ни лукаво занизить, ни безумно завысить.

[49] Свт. Игнатий Кавказский: «Не будем безрассудно стремиться к блестящим подвигам, превышающим наши силы: примем с благоговением смиренный подвиг, очень соответствующий немощи нашей, подаемый как бы видимо рукою Божиею. Совершим этот подвиг с верностью святой Истине». *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. Т. 3. С. 557.

[50] Мф. 25, 23.

Часть II

ЗАКОНЫ ЕСТЕСТВА



Беседа 13

Духовный организм

Устройство человека

Внутренняя работа над своей душой предполагает некоторую осведомленность, без которой мы при своей слепоте можем оказаться беспомощными. Начнем с того, что вспомним, как устроен человек с точки зрения святоотеческой антропологии. Тема эта обширная, но у нас интерес узкий, только в плане аскетики и в ракурсе нашей темы – умного делания.

Изначально Господь Бог задумал и сотворил человека настолько замечательным существом, что Сам восклицает: *Вот, хорошо весьма*![1] Человек получил организм, устроенный идеальным образом. Он не имел изъянов. *Се добра зело*[2], – говорит Господь. Очень хорош.

Адам был создан вполне совершенным. Совершенно *по образу* Божьему. Его мысль, чувства и воля были совершенно чисты, как не соприкоснувшиеся с грехом. Его существо было совершенно цельным, так как все силы души были направлены к богообщению и в полной гармонии взаимодействовали с окружающим миром.

[1] Быт. 1, 31.
[2] Там же.

Но надо учесть, что такое его совершенство было совершенством естественным, то есть совершенством, данным человеку при сотворении его естества. А предназначен человек был к совершенству сверхъестественному, совершенству *по подобию* Божьему[3], которое дается по благодати и которое ему еще предстояло стяжать.

Сотворив человека, Господь оставил ему простор для творчества, дал потенциал для самосовершенствования. Человек получил возможность сотрудничать со своим Творцом и довести создание Божие до высшей степени совершенства. Эта творческая задача и возлагалась на первых людей. Они были призваны достичь обожения. То есть вместо естественного совершенства обрести в дар от Бога совершенное богоподобие. Для этого все имелось, так как исходное устроение первозданных человеков было *хорошо весьма*, было чудом Божьего творения. Это было поистине богомудрое устройство.

И вот его-то первые люди испортили и сломали. Эта порча нерукотворного человеческого естества оказалась настолько основательной, что нам всем с тех пор по наследству достается устроение поврежденное.

Что же представляло собой устройство человеческого существа? В основе мы видим триединую целостность. Как сказано апостолом Павлом: *дух и душа и тело во всей целости*[4]. Это и есть то, что образует человека. Свт. Феофан Затворник толкует апостола: «Дух и душа и тело – Богооткровенное указание на состав естества человеческого»[5]. Или, как сказано у прп. Исаака Сирина:

[3] Ср.: Быт. 1, 26.

[4] 1 Фес. 5, 23.

[5] *Феофан Затворник, свт. // Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики. М., 2004. С. 44.

«Все существование человека составляется в теле, в душе, в духе»[6].

Об этом же прп. авва Исаия Отшельник в Добротолюбии говорит: «Эти три части суть: душа, тело и дух», они изначально достигали «взаимного умиротворения в Боге»[7]. А вот прп. Ефрем Сирин: «Душа достоинством своим выше тела, а ее превышает в достоинстве дух». При конце же века сего «плоть облечется в лепоту души, душа – в лепоту духа и дух уподобится величию Божию»[8].

Иногда люди мысленно спотыкаются, встречая у древних авторов упоминание о двусоставности человека – только о теле и душе. Без упоминаний о духе. Хотя большинство святых учит все-таки о трихотоми́и, о трех началах. Среди этих последних, помимо ап. Павла, Игнатий Богоносец, Иустин Мученик, Ириней Лионский, Климент Александрийский, Григорий Нисский, Нил Синайский, Иоанн Кассиан Римлянин, Исихий Иерусалимский, Иоанн Синайский, Лествичник, Исаак Сирин, Ефрем Сирин, Исаия Отшельник, Игнатий Кавказский, Феофан Затворник и другие.

Тем не менее кому-то иногда начинает казаться, что святые отцы в этом вопросе, о двух- или трехчастном составе нашего естества, разделились, имели разномыслие. Но это не так.

[6] *Исаак Сирин, прп.* Сл. 28.

[7] *Исаия Отшельник, прп.* О хранении ума: 27 глав. Гл. 18. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1.

[8] *Ефрем Сирин, прп.* О рае // Творения. Т. 3. http://utesheniya.ru

Согласие отцов

Только светская наука «находит между святыми отцами противоречия»[9], – писал отец Серафим (Роуз). А свт. Игнатий Кавказский говорит о том, что прежде всего поражает в писаниях отцов – это «их чудное согласие». Восемнадцать столетий «их уста свидетельствуют единогласно единое учение»[10].

Оно и в самом деле едино. И упомянутый нами случай не составляет особой проблемы. Отцы, говорившие о двусоставности человека, только о душе и теле, отнюдь не отрицали присутствия в человеке духа. Они только не обособляли дух как третий самостоятельный организм. Они просто мыслили его составляющей частью души. Такой взгляд вполне правомерен. По существу, он никак не противоречит идее трехсоставности нашего естества[11].

Это подтверждает и свт. Феофан: расхождение тут «только в словах», – пишет он в связи с этим вопросом[12]. А свт. Игнатий так поясняет: «Значение слов душа и дух весьма различно, хотя в обществе человеческом оба слова употребляются безразлично, одно вместо другого»[13]. Отсюда и неизбежные разночтения. Что, впрочем, неудивительно, потому что *душа* и *дух*, так же как *ум* и *серд-*

[9] *Серафим (Роуз) иеромон. // Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики. М., 2004. С. 46.

[10] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 560.

[11] Надо еще учесть, что иногда у одного и того же автора можно встретить упоминание то о двух-, то о трехсоставности человеческого естества. Здесь нет ни ошибки, ни противоречия, это всего лишь взгляд на человека с различных ракурсов в зависимости от контекста, от смысловых акцентов.

[12] *Феофан Затворник, свт.* Начертание... М., 1994. Т. 1. Ч. 1. С. 188.

[13] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 419.

це, понятия слишком тонкие и сложные, с трудом поддающиеся изъяснению, и то лишь весьма условному.

Оттого и в святоотеческих текстах мы не встретим стройного единообразия терминологии. Однако все это не столь важно для нас, поскольку имеем дело не с точными науками, а с наукой духовной. Здесь имеет значение не столько точность формулировок, сколько способность улавливать *дух* и схватывать общую мысль в контексте высказываний, невзирая на вольность авторов в применении терминов.

Вообще, с терминологией в аскетике дело обстоит очень не просто. Понятно, что отцы разных эпох и культур писали каждый на своем языке, мыслили в рамках несхожих образных систем. Большинство из них писали независимо друг от друга, часто не имея возможности сверять и согласовывать свои писания. Да и задачи у них были совсем другие: не общую теоретическую систему разработать, а поделиться личным сокровенным знанием. Они записывали то, что открывалось им через духовный опыт, открывалось Духом Святым. И именно поэтому в существе своем отцы излагают одно и то же евангельское учение. Почерпнув его из единого источника, они лишь раскрывают различные его грани, высвечивают уровни различной глубины.

А способы изложения у них, естественно, разнятся, терминология, разумеется, не унифицирована. Поэтому если знакомиться с их трудами поверхностно или изучать с позиций светских наук, не пропуская сквозь призму личного подвижнического, духовного опыта, то, конечно, просто невозможно не запутаться.

Поскольку это важный вопрос и не для всех тут все очевидно, процитируем полностью упоминавшуюся

мысль иеромонаха Серафима (Роуза). Он выражается здесь очень точно.

«Святые отцы, излагая учение Церкви, не противоречат друг другу, даже если, по нашему слабому разумению, между ними, как нам кажется, есть разногласия. Это академический рационализм противопоставляет одного отца другому, прослеживает их "влияние" друг на друга, делит их на "школы" или "фракции" и находит между ними противоречия. Все это чуждо православному пониманию. Для нас учение святых отцов – одно целое. А так как всего православного учения, разумеется, не содержится ни у одного святого отца, ибо все они по человечеству своему ограничены, то мы находим его частью у одного святого отца, частью у другого, и один объясняет то, что непонятно у другого. В конечном счете для нас даже не так важно, кто из них это сказал, если это православно и в целом гармонирует со всем отеческим учением»[14].

Три организма

Итак, тело, душа и дух, эти три взаимопроникающие организма, в совокупности составляли одного Адама. И нас составляют. Три в одном. Что они из себя представляют? Во-первых, это телесный организм, наша плоть, видимая, осязаемая материя. Во-вторых, это организм душевный, неосязаемый и невидимый, то, что составляет нашу психическую систему: это управленческий аппарат мозга, это рассудок, нервная система, эмоциональный аппарат, волевое и инстинктивное начала.

[14] *Серафим (Роуз), иеромон.* Бытие. М., 2004. http://www.golden-ship.ru

Такой двойной телесно-душевный состав не стал привилегией нашей природы, тем же обладают животные. В присущей им форме, конечно. Принципиально отличает человека обладание третьим организмом. «Человек отличается от животных внутренним свойством, особенной способностью души человеческой. Эту способность назвали... собственно духом. Сюда отнесена не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным»[15].

Обладание этой способностью, помимо того, что обособило человека от животного мира, оно еще и роднит его с миром ангельским. И этот третий, бессмертный духовный организм, наш дух, он и позволяет человеку быть существом богообразным, носителем образа Бога-Творца. Поскольку в аскетике понятия дух и ум часто используются, как мы увидим дальше, в качестве синонимов, то вполне справедливы высказывания такого рода: «Человек по преимуществу – это ум, так как другие части организма имеют и животные»[16].

Дух в человеке – это самое средоточие его существа. Дух – это сущностный центр, самое ядро как нашего природного, так и ипостасного начала. Дух человеческий обитает в определенном месте телесного организма – в области сердца. Здесь находится наше *сердце духовное* – орган метафизический. Здесь сердце, орган телесный, имеет как бы свою проекцию в мире бесплотном[17].

[15] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 419.

[16] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 288.

[17] Как выразился свт. Феофан Затворник: «Сердце – здесь не в обычном смысле, а в смысле внутреннего человека. Есть в нас *внутренний человек*, по ап. Павлу, или *потаенный сердца человек*, по ап. Петру. Это богоподобный дух, вдунутый в первозданного... Серд-

Мы не будем претендовать на точные определения этих понятий. Мы их и у святых отцов не находим – слишком непроста эта задача. Скажем только пока о духе, что он есть ипостасно-сущностное ядро[18], тот центр, где коренится основа всего нашего естества. Но что самое главное, дух человеческий – есть та обитель, которая предназначена ко вселению Духа Святого в нас, к воцарению в нас Христа.

Когда Господь утверждает: *вы храм Бога живаго*; когда возвещает: *вселюсь в них и буду ходить в них*; когда апостол исповедует: *уже... живет во мне Христос*[19], то тут речь касается нашего духа, нашего сердца духовного. Это и есть тот *храм*, тот священный Христов чертог, в котором Он *уже* обитает у апостола.

Конечно, такое живое, реальное богоприсутствие в недрах нашего естества освящает весь наш состав: и дух, и душу, и тело. Человек весь становится в этом смысле храмом. Но сердце его бывает тогда святым алтарем, а дух – престолом Божиим.

Отсюда насущная потребность очищать *внутренняя своя*[20], к чему мы так настойчиво призываемся, дабы при-

це – внутреннейший человек, или дух, где самосознание, совесть, идея о Боге с чувством зависимости от Него всесторонней, вся духовная жизнь вечно-ценная». Сб. о молитве Иисусовой. С. 75.

[18] Так формулировать дает нам право утвержденный святыми отцами аристотелевский принцип: «нет природы без ипостаси», или по Иоанну Дамаскину: «Нет естества, лишенного ипостаси, или сущности, не имеющей лица». Таким образом, дух человеческий, будучи сущностным началом, одновременно является и ипостасным центром, поскольку никакая природа (сущность, естество) не имеет бытия сама по себе вне воплощения в конкретной личности (ипостаси). См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение... III, 9.

[19] 2 Кор. 6, 16; Гал. 2, 20.

[20] Ср.: Пс. 102, 1.

уготовить свой сокровенный храм. «Назначение человека – быть сосудом и орудием Божества», – говорит свт. Игнатий Кавказский, развивая мысль апостола, учившего, что именно поэтому мы обязаны *соблюдать свой сосуд в святости... а не в страсти похотения*[21].

«Ибо мы, – напоминает прп. Марк Подвижник, – есть дом Божий, по слову пророческому, евангельскому и апостольскому[22]»[23]. А прп. Исаак Сирин говорит: «Мы *храм Божий*[24]. Посему, как чист Сам Бог, очистим храм Его, дабы [Он] возжелал вселиться в нем. И как Сам Он свят, освятим и храм... чистой и сердечной молитвой»[25].

Отсюда категоричность Христовой заповеди об очищении, *ибо* только *чистии сердцем Бога у́зрят*[26]. Это безусловное требование, открывающее единственно возможный доступ к тайне богосозерцания, то есть реального богообщения, богопознания и обожения.

Но мало этого. Святые отцы уточняют смысл шестой заповеди блаженства: для тех, кто *не чист сердцем*, вообще закрыт путь к спасению, им нет входа в Царство, которое есть сама чистота. «Душа бо осквернênная, не восходит в чисто Царство, ниже совокупляема бывает со духи святых»[27]. Или другое высказывание: «К Чистому должно прикасаться одно чистое»[28].

[21] 1 Фес. 4, 4–5.

[22] См.: Иез. 37, 27; Зах. 2, 10; Ин. 14, 23; 1 Кор. 3, 16.

[23] *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. ТСЛ, 2009. Гл. 224. С. 58.

[24] 1 Кор. 3, 16.

[25] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 68. С. 352.

[26] Мф. 5, 8.

[27] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 74. С. 412.

[28] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. С. 684.

И наконец последнее. То, что сейчас особенно важно для нас отметить. Дело в том, что дух наш первоначально, до грехопадения первых людей, вмещал в себя ум человеческий. Ум и дух являли собой одно цельное образование, которое и служило для человека органом богообщения.

Именно слиянием воедино ума и духа образуется инструмент духовный для непосредственной и взаимной связи человеческого существа с Божеством. И только такой, воссоединенный с духом, одухотворенный ум способен стать органом богопознания.

По учению свт. Григория Паламы, именно такой одухотворенный «ум человека – это орган, с помощью которого возможно созерцать Бога»[29]. Величие дара богообщения побуждает святых отцов давать духу нашему такие, например, определения: «Дух человеческий можно назвать огромным столпом, высота коего досягает до Бога»[30].

Каким образом это возможно – созерцать Бога, рассмотрим позднее. Пока подчеркнем только, что из этого следует. А именно: отъединение ума от духа или, иными словами, выход ума из сердца тотчас же разрушает богозданный и уникальный инструмент богообщения и богопознания.

Сердце духовное

Надо сказать, что в отеческой литературе дух человеческий часто выступает синонимом ума. У многих авторов эти понятия взаимозаменяемы. Кроме того, дух не-

[29] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 331.

[30] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 603.

редко именуется также сердцем. А помимо этого и ум называют сердцем. Получается так, что в аскетических писаниях все три понятия – дух, ум и сердце – могут заменять или подразумевать друг друга.

Тут не просто какая-то путаница. Это, скорее, отражение того факта, что в идеале ум и дух предназначены к слитному существованию. И что слияние ума и духа происходит не где-либо, а в эпицентре духовного сердца. И в каком-то смысле, действительно, все три представляют собой как бы одно. Что и было воплощено изначально в Адаме.

Теперь у нас, наконец, получится дать более точное определение такому сложному понятию, как духовное сердце. В сущности, сердце духовное – это энергетический центр, который образуют основные силы нашей души, сосредоточенные в сердечной области. Духовное сердце – это «средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей», «точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь»[31] человека, «источник всех душевных и духовных движений»[32]. Этот силовой узел по своему расположению приблизительно совпадает с сердцем телесным, главным органом кровеносной системы.

Здесь можно видеть аналогию с головным мозгом, который является органом физическим, в котором, помимо всего прочего, локализована энергия рассудка. Рассудок, или рассудочная способность души, или рассуждающая сила, как род энергии привязан к телесному органу – головному мозгу. Точно так же наш духовный энергети-

[31] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 151.
[32] *Макарий Египетский, прп.* // Там же.

ческий центр привязан к физическому органу – к сердечной мышце.

Строение духовного сердца можно рассматривать как двухчастное. Одна составляющая это дух человеческий, а вторая – так называемая *страстная часть души*. Иначе говоря, два организма: духовный и душевный, образующие собой метафизическое сердце.

Дух человеческий составляет главную часть, центральное ядро духовного сердца. Повторим, что дух есть сущностное начало человека. А жизненной силой духа является умственная энергия, или просто ум. Таким образом, в своей совокупности дух и ум образуют духовный организм. Вторая составляющая духовного сердца, или душевный организм, или страстная часть души, образовалась за счет того, что в сердце сконцентрированы еще два вида энергии – сила чувства и сила воли.

Теперь, представляя структуру духовного сердца, можно понять ту мысль, к которой придется еще не раз возвращаться, ту стержневую идею в отеческих писаниях, которая полную свою завершенность получила в учении свт. Григория Паламы. А именно: наше духовное сердце после грехопадения больно, повреждено, неполноценно. По той причине, что энергия ума, от сотворения предназначенная к пребыванию в сердце в слиянии с духом, покинула сердечные пределы и разлучилась с духом. После чего дух, лишенный своей жизненной энергии – ума, утратил жизнеспособность и омертвел.

Беседа 14

Силы души

Ум и дух

Кто знаком с аскетическими текстами, встречался с тем, что дух человеческий может еще именоваться мыслительной силой, когда упоминается в одном ряду с другими силами человеческой души. Такими, как сила чувственная и сила волевая. Спрашивается, что стоит за этими терминами? Что это за силовая структура?

Человек – сложнейшая энергетическая система. Все многообразие действующих в организме сил для удобства их изучения сведено к трем основным. По-церковнославянски они именуются: *мыслительная*, *раздражительная* и *желательная* силы. В другом случае у святых отцов это может звучать иначе, например: разумная, яростная и вожделевательная силы. А по-русски мы скажем проще: разум, чувство и воля[1].

[1] Используя эти термины, мы допускаем значительную условность ради простоты изложения святоотеческой мысли, так как имеем дело с понятиями слишком сложными для обстоятельного рассмотрения их в данной работе. Дадим лишь краткие пояснения. *Раздражительная сила* (чувство) – затрагивает всю чувственную сферу души, управляет нашими переживаниями, формирует эмоциональные реакции, определяет характер всех душевных состояний челове-

Все три главные движущие силы человеческого естества по преимуществу сконцентрированы в области нашего духовного сердца. Причем таким образом: мыслительная сила в основном сосредоточена в верхней части сердечной области, чувственная собрана в средней части, а волевая – в нижней. Конечно, в этом устройстве не все так просто. Но наша задача сейчас как раз по возможности упростить картину, чтобы получить общее представление о нашем внутреннем мире.

Итак, две из упомянутых нами сил – *раздражительная* и *желательная* – тесно сосуществуют и образуют в своей совокупности душевный организм человека. Первая из них проявляется в сфере чувств, – это прежде всего наши эмоции. Вторая действует как волевая способность, она же включает в себя инстинктивное начало. Сила *мыслительная*, которая соотносится с понятием *дух*, представляет собой, как уже говорилось, организм духовный. Пока все ясно. Но это еще далеко не все.

«Соотносится с понятием дух», – сказали мы о мыслительной силе. Соотносится, а часто даже – соответствует. Но только в первом приближении, при общем взгляде. Если же дальше разбираться, то видим: мыслительная

ка. *Желательная сила* (воля) – это инстинктивно-волевое начало, движущая сила волевого акта, действием этой силы реализуются намерения, желания и потребности души и тела человека. *Мыслительная сила* (разум) – наиболее сложное понятие, точного определения которому мы не найдем даже в отеческих писаниях. Это главенствующая способность души, которая образуется совокупным действием двух специфических видов энергии: ума и рассудка. При этом рассудок постоянно локализован в области головного мозга, а ум оказался в особом положении: изначально у Адама он пребывал в сердце в слиянии с духом, но после грехопадения произошла деформация: ум, разъединившись с духом, покинул сердце, сместился в область головы, где соединился с рассудком.

сила точно так же соответствует понятию *ум*. Не удивительно. Мы только что, в прошлой беседе, говорили: слова *ум* и *дух* часто используются как синонимы. Говорили не от себя, но повторяя мысль святоотеческую, в частности свт. Григория Паламы: «Умом каждого из нас называется наш собственный дух»[2]. Действительно, называется, но, опять-таки, только при первом взгляде. Если же смотреть глубже и строже, то оказывается, что ум и дух далеко не одно и то же.

Теперь пойдем дальше и попытаемся окончательно разобраться, насколько это в наших силах, что есть дух и что есть ум, в чем их различие и что их объединяет. Отеческое учение позволяет сформулировать следующим образом: дух является *сущностью* человека, ум является *энергией* человеческой сущности. То есть имеется сущностное начало – *дух*, и оно обладает особым видом энергии – своей собственной силой, которой может распоряжаться, именуемой *умом*. Эта энергия духу принадлежит, через эту свою умственную силу сущность наша, дух наш, может действовать, может проявляться, может выражать себя.

Итак, мы приходим к выводу: ум наш есть вид энергии, принадлежащей нашему духу, сущности человеческой. Таким образом, ум и дух – это два различных начала. «Иное есть сущность, а иное – ее энергия»[3] – это постулат свт. Григория Паламы. Но в то же время сказанное означает, что при всем различии этих двух начал – ума и духа – они друг без друга существовать нормально, полноценно не могут.

[2] *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Святого Духа. М., 2013. С. 75.

[3] *Григорий Палама, свт.* О священнобезмолвствующих. Гл. 5 // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5.

Дух, когда лишен своей энергии, когда отделен от ума, не имеет силы для действия, не может выразить себя, не может проявиться. Он оказывается обессиленным. Но и ум, если оторван от духа, становится, так сказать, силой, лишенной сущности. Это энергия, которой нечего выразить, какая-то неприкаянная сила, которая, лишившись руководящего начала, не знает, что ей делать, куда себя деть.

Зато, когда эта пара вместе, они могут, действуя сообща, проявляться полноценно и эффективно. Тогда дух дееспособен, ум жизнедеятелен. Так и должно быть в идеале. И тогда ум и дух, в своем взаимодействии, образуют нормальный и здоровый духовный организм человека. В таком состоянии единства эта пара и находилась у первозданного Адама, до грехопадения. Но после падения, как следствие его, произошел страшный разрыв, раскол – ум оторвался, отпал от духа.

С тех пор у Адама с Евой дух оказался лишенным собственной энергии. На то же обречены и мы в нашем ветхом состоянии. Дух наш обесточен, он не может действовать, он парализован. Он спит летаргическим сном.

Ум, дух и сердце

Дух спит. А что стало с умом после его разрыва с духом? Он, как мы говорили, тоже без духа жить не может. Это ведь сила, а силе надо что-нибудь совершать, выражать. Как, например, мотор – он источник силы, но он неподвижен, пока не поставят его на колеса. Сам, без колес, он никуда не едет. Вот и ум, отделившись от духа и лишившись своего существа, стал силой, как было сказа-

но, неприкаянной, обезличенной, не имеющей, что собой выразить.

Поэтому ум, не способный жить в одиночестве, как только осиротел, сразу же начал искать, за что ухватиться, к чему себя приложить, за счет чего выразиться. И он тут же хватается за рассудок, вцепляется в него, чтобы тот стал новым его хозяином. По-человечески можно понять поступок ума. Но душе нашей не будет от этого легче. Результатом разлуки ума и духа стал разлом духовного организма, он сломался и стал непригоден к основному своему назначению – к богообщению. Иными словами, с тех пор мы лишены прямой связи с Богом.

Насколько это убийственная утрата, можно судить по такому святоотеческому выражению: «Согласно замыслу Бога», полнота «человеческого бытия немыслима вне общения с Источником этого бытия»[4].

Теперь позволим себе довольно упрощенное сравнение, но при этом достаточно убедительное в своей наглядности. Возьмем мобильный телефон. Он работает за счет энергии аккумулятора. Аккумулятор – это прибор, который является носителем энергии, электричества. Эта энергия питает телефон, без нее он мертв, мы не можем выйти на связь.

Представим, что аккумулятор – это и есть наш дух. А электрическая энергия, которой заряжен аккумулятор, это наш ум. Энергия аккумулятора – электричество, энергия человеческого духа – ум. Сердце духовное – это наш телефон. Телефон мобильный, который имеем всегда при себе и который предназначен для связи с духовным миром.

[4] Православное учение о человеке. М.– Клин, 2004. С. 10.

Дух человека – это такой же прибор, как аккумулятор, и он может действовать, работать, проявлять себя, только если заряжен умственной энергией. Когда ум отделен от сердца, тогда дух лишен своей силы, он мертв, как разряженный аккумулятор. Адам разрядил его. Мы все появляемся на свет с пустым аккумулятором, с разряженным духом. Поэтому наш духовный телефон не работает и мы не можем выйти на связь, на прямую связь с Богом.

Теперь представим, что происходит, когда человек занимается умным деланием. Если ум низводится в сердце, дух начинает оживать. Умственная энергия сосредотачивается в сердце, в духе. Это означает, что пошла зарядка аккумулятора. Когда ум соединяется с духом-сердцем, мы имеем аналог заряженного аккумулятора. Дух, наделенный энергией, питаемый силой ума, способен действовать. Теперь наш духовный телефон работает. Мы можем выйти на связь с Богом, вступить в прямое богообщение.

Итак, к чему мы пришли? Мы рассуждали о трех китах, на которых зиждется наше бытие: о рассудке, уме и о сердце-духе. С рассудком проще. Пока мы его оставим. А в остальном мы получили следующую картину: дух – это сущность, ум – энергия сущности, сердце духовное – место их прописки, их законного совместного проживания. Такое определение духа и ума, как сущности и энергии, пока для нас вполне приемлемо.

И вот теперь мы можем заметить, что нам проясняется самый смысл исихасткой практики, становится ясной основная задача подвижников умного делания, задача соединения ума с сердцем-духом. Вспомним программную установку православной аскезы на пути внутреннего подвига: «Вытесняй свой ум из рассудка в сердце и удер-

живай его там»[5]. Так, по прп. Григорию Синаиту, выглядит наша первостепенная задача. А говоря точнее, не задача, а сверхзадача. Потому что она требует не просто усилия, но сверхусилия.

Надо отдавать себе отчет в том, что наше спасение это то, что выше нашего естества, сверх естества, дело сверхъестественное, а потому для нас невозможное. Осуществить его может только Бог – Спаситель. Только действием Его нетварной, сверхъестественной энергии – благодати может изменяться и преображаться наше тварное естество.

Но и от нас требуется такое содействие Богу в деле нашего спасения, которое превышает обычные наши труды. Ведь нам надо перейти из нашего нижеестественного состояния не просто в естественное, но и далее – в сверхъестественное состояние вечного блаженства. Если будем трудиться над этим так, словно это обязанность некая, для того только, чтобы заповеди исполнить, то не преуспеем. Это дорожные правила надо исполнять. И Уголовный Кодекс. А здесь недостаточно быть законопослушным.

Если будем даже изо всех сил трудиться, как на своей любимой работе или на строительстве собственной дачи, если отдадимся целиком, как отдаются любимому делу, творчеству, искусству, науке, – и этого мало. Здесь недостаточно усилия ординарного, требуется сверхусилие. Не изо всех сил, а сверх сил. Это и называется в христианстве *подвиг*. По существу, это означает – жертва.

[5] *Григорий Синаит, прп.* // *Григорий Палама, свт.* Слово на житие прп. Петра Афонского. Афон, 2007. С. 27.

Непостижимая цель

И еще об одном надо сказать. Мы затрагиваем темы, которые могут показаться кому-то сложными. То есть то, что касается сил души, сущности и энергии, ума и духа. Но не стоит смущаться, если не все и не очень понятно. Это в порядке вещей. Можно вспомнить в этой связи сказанное свт. Игнатием: «Господь повелевает нам искать совершенства, еще непостижимого для нас»[6].

То есть все мы призваны и обязаны стремиться к очень высокой цели, несмотря на то что еще отнюдь не способны постичь ни существа самой цели, ни смысла задания. Да, путь Христов непостижимо высок. Но Христос велит нам уже теперь идти по нему. Не откладывая.

Надо только не забывать, что, рассуждая о таких материях, как душа, дух, созерцание или обожение, упоминая о нетварной Божественной благодати, мы касаемся области запредельной, иррациональной, таинственной. Подход логический, прагматичный здесь никогда не сможет дать нам истинной картины. И никакие схоластические построения не прояснят нам полностью и точно того, что до конца вообще непостижимо: как Господь устроил нашу душу, как обустроил мироздание.

Естественно, то, что за пределами нашего рацио[7], то и не поддается рациональному изъяснению. Такие запредельные истины возможно отобразить только посредством образов или символики. Но при этом, вынужденно упрощая и схематизируя, надо чувствовать меру и вовремя останавливаться. Потому что излишнее отклонение в

[6] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2009. Т. 3. С. 388.

[7] Рацио – интеллект, рациональность.

эту сторону приводит к схоластике и неизбежно начинает искажать истину.

Исследования и анализ – это лишь вспомогательные средства, своего рода костыли, интеллектуальные подпорки. Мы расставляем точки опоры, чтобы только приблизиться к пониманию высшей реальности, недоступной для нашего ветхого восприятия. Все наши схемы, термины, образы всегда будут приблизительной, очень условной интерпретацией. Это взгляд заземленного рассудка. Это взгляд ума, разъединенного с духом, взгляд сквозь призму наших страстей и пристрастий.

Теперь мы видим, – говорит апостол, – *как бы сквозь тусклое стекло*[8]. Да, как бы сквозь сумрак помутненного сознания. А потому и мыслим тускло и видим искаженную картину мира. Иное дело при обновленном естестве, при взгляде созерцателя, чьи мысленные очи очищены бесстрастием и просвещаются лучами благодати. Там уже нет проблем ни с логикой, ни с терминологией. Там наступает молчание. Зрящий в Духе Святом вступает в пространство исихии, он просто не имеет человеческого слова для описания духовных созерцаний.

Об этом размышления прп. Исаака Сирина: «Молчание таинство есть будущего века. Словеса же, орудие суть мира сего»[9]. Созерцательная молитва – это и есть таинство, когда насельник «мира сего» погружается духом в пространство «будущего века».

А для нас сложность еще в том, что, рассуждая, мы обычно тяготеем к однозначности, к видению упрощенному, без тональных градаций. Нам кажется, что в черно-

[8] 1 Кор. 13, 12.

[9] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 42. С. 203.

белой простоте больше определенности. На самом деле односторонний взгляд всегда оказывается искривленным. Истина не в крайностях. Она в гармонии и равновесии, которое есть *средний путь*. Но он путь узкий. А значит, отклонение в любую сторону нарушит равновесие. Тогда это уже не золотая середина, но отступление в какую-нибудь крайность и отпадение от истины.

Чтобы суметь устоять в истине, чтобы держаться золотого равновесия, недостаточно интеллекта, даже развитого. Здесь недостаточно ни логики, ни эрудиции. Ни даже интуиции. К истине нельзя приблизиться без содействия свыше, без просвещающей благодати Божией. И вот тут отвлечемся на одно небольшое замечание в связи с упоминанием о Божественной благодати.

Стяжание благодати

Мы привыкли к устоявшемуся выражению *стяжание благодати* или, иначе, *стяжание Духа Святого*. Поскольку еще не раз к нему придется прибегнуть, то хочется уточнить его значение. Обычно это словосочетание связывается с поучением прп. Серафима Саровского, который, изъясняя «истинную цель жизни христианской», действительно говорил о том, что цель эта «есть стяжание Духа Божиего».

Ради лучшего усвоения нами духовных истин старец обращается к наиболее доходчивым для нашего немощного заземленного сознания образам. Он прибегает к намеренному упрощению, используя близкие нам понятия: купец, торговля, получение прибыли. Здесь он следует методам Христовой проповеди, где тоже говорится:

подобно Царство Небесное купцу... который... пошел и продал все... и купил... и так далее[10].

Эти образы типичны для отеческой проповеди. «Настоящую жизнь почитай торжищем», – говорит свт. Григорий Богослов. И даже растолковывает эту символику: «Если пустишься в торговлю, то останешься с прибылью, потому что за малое получишь в обмен великое и за скоропреходящее – вечное. А если пропустишь случай, другого времени для такого обмена уже не будет»[11].

Вот и наш старец прп. Серафим говорит, что цель купца «в том, чтобы от торга больше барыша получить»[12]. Этот «барыш», эта прибыль и есть образ стяжаемой благодати Святого Духа.

Доходчиво. Но тот дух стяжательства, которым мы сегодня так пропитаны, торгашеский дух, который так настойчиво нам прививается, – все это может невольно склонять к слишком прагматичному пониманию духовной символики. У кого-то действительно исподволь складывается представление о приобретении, присвоении и чуть ли не накопительстве – чего? Нетварной энергии Божией. Эдакий капитал нетварный[13].

[10] Мф. 13, 45–46.

[11] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. С. 166.

[12] *Серафим Саровский, прп.* // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 201–203.

[13] *Стяжание* в данном случае следует понимать не как сбор и накопление, но как процесс *восприятия* и *усвоения* благодатного действия Святого Духа. Как то происходит, например, с приступившим к Евхаристической Чаше, когда Господь его посещает и Сам же приемлет его в Себя, приобщая Божеству, по собственному слову: *Ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь во Мне пребывает, и Аз в нем* (Ин. 6, 56). Если человек при таком вышеестественном соприкосновении с Богом достаточно *чист сердцем*, а стало быть, готов к восприятию и усвоению благодати, то под ее воздействием его ветхое, склонное ко

Заметим, между прочим, какие формы иногда принимает эта наша склонность. В Часослове есть Наставления о поведении в храме, и там находим такое указание: «Неблагочестивым самочинием является то, когда миряне при общем благословении священнослужителя складывают свои ладони, а затем иногда еще и целуют их»[14]. Чаще, правда, не целуют, а прикладывают к груди. Это бывает при возгласе «мир всем». Люди, сложив ладони, словно пытаются поймать, собрать благодать, которая от священника как бы летит к ним по воздуху. А потом эти пригоршни благодати прижимают к груди, как бы складывают благодать за пазуху.

Казалось бы, невинные жесты. Проявление народного благочестия. Но почему Часослов, книга богослужебная, так строго о нем говорит: «самочиние неблагочестивое»? Потому что через такую наивную простоту выявляется заземленное, основанное на предрассудках, восприятие духовных реалий. Здесь, хотя, может быть, и не осознанно, но сама нетварная благодать Божия начинает мыслиться чем-то столь овеществленным, что ее можно собирать горстями...

А то, что остается не осознанным, не становится от этого безобидным. Именно не осознанное может исподволь формировать наше сознание.

Но мы отвлеклись. Вопрос был в том, чтобы уточнить значение такого понятия, как стяжание благодати Святого Духа. Уточнить цель и смысл этого стяжания. Итак, цель духовного купца – получить «барыш», прибыль в

греху естество начинает преображаться, становясь, в частности, все более удобопреклонным к дальнейшему усвоению нетварных Божественных энергий.

[14] Часослов. М., 1994. С. 338.

виде стяжаемой благодати. Образ наглядный. Но он отражает суть дела только в первом приближении. Если смотреть глубже, то видим: задача не просто «собрать» и «накопить» благодать. Это не самоцель. Это лишь предварительное, подготовительное действо. А весь смысл наших стяжаний в том чуде, которое привлеченная благодать еще совершит с нами.

Подводя итог, скажем так: *цель* нашего подвига – это стать готовым принять благодать, суметь привлечь ее и воспринять. А *смысл* этого восприятия в обоживающем действии, которое вершит в нас дарованная нам энергия Божества.

После главного благодатного источника, который мы обретаем в Евхаристической Чаше, более всего духовно питает нас умное делание. Человеку дана возможность стяжать благодать в умно-сердечной молитве, далее в молитве созерцательной, а наипаче в восприятии нетварного Божественного света. Приобщаясь благодати, становясь сопричастными Святому Духу, мы участвуем в таинстве обожения. Это таинство постепенно очищает, обновляет и преображает наше естество, приближая к тому состоянию, когда человек сможет вслед за апостолом исповедать: *уже не я живу, но живет во мне Христос*[15].

[15] Гал. 2, 20. Снисходя к нашему бытийному уровню, прп. Серафим говорит только о ближайшей цели – «стяжании благодати», которая есть лишь необходимый этап на пути к конечной, наивысшей цели – к таинству *обожения* человеческого существа. Старец сообразуется со способностью большинства из нас разуметь услышанное. Для существ эгоистичных такие связанные с куплей-продажей цели, как стяжание, приобретение, накопительство, – близки, понятны и вызывают положительные ассоциации. Тогда как обожение – идея слишком абстрактная и неудобопостижимая, ни с чем в нашей обыденной жизни не соотносимая.

Беседа 15

Образ Божий

Отображение Творца

Мы продолжаем прежнюю тему. Говорили мы о том, что такое есть дух в человеке. И теперь надо, наконец, сказать о его третьей главной функции. Две из них мы уже обозначили. Напомню.

Первое самое главное: когда дух пребывает в союзе с умом, когда сущность владеет своей энергией, они сообща образуют орган богообщения. Второе самое главное: дух человека – это та область сердца духовного, та обитель, куда вселяется Господь Иисус Христос, после того как эту обитель мы уготовим, очистим. И теперь, наконец, третье самое главное: дух наш есть то начало в человеке, в коем преимущественно отобразился образ Божий.

Так и говорит об этом, например, свт. Игнатий Кавказский, давая определение духу человеческому: «Духом называется словесная [то есть мыслительная] сила души человеческой, в которой напечатлен образ Божий», и именно этим «душа человеческая отличается от души животных»[1]. И далее пояснение: «Человек отличается от

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 275.

животных внутренним свойством, особенной способностью души человеческой. Эту способность назвали силой словесности, собственно – духом. Сюда отнесена не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным»[2].

Как мы знаем, человеческое существо в тварном мире являет собой образ Бога. Мы несем в себе отображение своего Творца. Поэтому мы существа богообразные. Это означает, что некоторые наши врожденные свойства и качества схожи с теми, что присущи Самому Творцу мира.

Для чего они нам дарованы? Чтобы с их помощью исполнить возложенное на человека при его сотворении задание: уподобиться в своем бытии Самому Богу. Такое задание тоже является врожденным – Бог сотворил нас не только *по образу* Своему, но *и по подобию*[3]. Это значит, что полноценным человеком становится тот, чья богообразная душа достигает в своем развитии состояния богоуподобления.

А кто не достигает? Тот, понятно, не становится вполне человеком – тем человеком, каким задумал его Господь при сотворении. Он остается как бы получеловеком, носителем образа, не стяжавшим подобия, не исполнившим Божественного задания, не осуществившим Богом заданного предназначения.

Таков замысел Творца о нас: свойства богообразные каждый имеет в себе от рождения, а богоподобие дано нам в потенции. Оно присутствует лишь в зачатке, и хри-

[2] Там же. С. 419. По свт. Феофану Затворнику, в духе человеческом вмещается «самосознание, совесть, идея о Боге с чувством зависимости от Него всесторонней, вся духовная жизнь вечно-ценная». Сб. о молитве Иисусовой. С. 75.

[3] Быт. 1, 26.

стианин призван его реализовать. Иначе говоря, врожденный *образ* Божий средствами духовного подвига нужно, с помощью Божией, пре-*образовать* в подобие Божие. И тем самым достичь преподобия, которое есть состояние святости[4].

Но это еще далеко не предел. Если Бог беспределен и бесконечен, то возможно ли ограничить меру богоподобия? Для святых уготовано новое поприще, они могут стяжать дары духовного совершенства. Состояние совершенства по степени благодатности превышает состояние святости. А уже для совершенных открывается дальнейшая перспектива, доступ к полной реализации всего потенциала человеческого естества, к тому состоянию, которое в аскетическом богословии именуется обожением.

Но и это не предел духовного роста. Ограниченное естество человека, когда приобщается Божеству, выходит из своих природных границ, обогащаясь новыми запредельными возможностями. Обожение не статичное состояние. Обожение – это процесс. Если он начат был в земной жизни, то продолжится и за ее гранью как бесконечное возрастание в богоуподоблении.

Грехопадение

Однако весь замысел Бога о человеке, как мы знаем, был разрушен в грехопадении. Адам и Ева повредили своим грехом человеческое естество настолько безнадеж-

[4] Свт. Диадох Фотикийский: «Два блага подает нам Святая благодать чрез возрождающее нас Крещение... Одно подает она тотчас... обновляет все черты души, составляющие *образ* Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами: это то, что составляет *подобие* Божие». *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. Т. 3. С. 62, 63.

но, что самостоятельно человек уже не имел возможности ничего исправить. Сама человеческая природа поражена грехом, испорчена и больна. В результате достичь подобия Божия из такого поврежденного состоянии уже невозможно. Задание Божие неисполнимо. Рай затворен и недоступен для человека. Праведники, вместо рая, нисходят в ветхозаветный шеол[5].

Спасает человека Спаситель, совершив на Кресте наше Искупление[6]. Через Его Крест и через наше Крещение нам возвращается наивысший изначальный дар Божий – возможность богоуподобления и обожения, способность стать богами по благодати.

По слову отцов, «Христос не только исправил все, что повреждено Адамом, но все сие восстановил в большей мере и в высшей степени»[7]. Христос воплотился, «чтобы переменить неестественность нашу в естественность чрез Святое Тело Свое... Он возвращает человека опять в рай», Он «восставляет падшего... чтобы человек стал в естественном чине своем, в каком создал его Бог»[8].

Через Воплощение, Крест, Воскресение, Вознесение и восседание одесную Отца Сын Божий совершает наше

[5] Шеол – обитель мертвых. Библейские тексты Ветхого Завета рассматривают шеол как место обитания всех умерших независимо от их образа жизни на земле. До Воскресения Христова в шеол попадали не только грешники, но и праведники. Септуагинта использует термин *ад* там, где еврейский текст упоминает *шеол*. Православная энциклопедия. 2000.

[6] Говоря словами апостола: *о Немже имамы избавление Кровию Его,(и) оставление прегрешений*, то есть *в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов* (Еф. 1, 7).

[7] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1903, Т. 9. С. 157. http://www.blagogon.ru/articles/80/

[8] *Исаия, прп.* Сл. 2. О законе естественном // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 283. http://azbyka.ru

искупление и спасение. А возможность усвоить себе эти свершения – обрести спасение персонально – даруется нам Господом в Пятидесятнице, когда созиждется Церковь Христова. Спасение наше осуществимо только через Христа, поскольку рождаемся мы по-прежнему носителями первородного греха и естество наследуем поврежденное. Это закономерно. Как может быть иначе, ведь «поскольку прародители согрешили, то преданы они тлению, а сделавшись тленными, таковых родили и детей»[9].

Естество обновленное и обоженное пребывает во Христе. И обретается нами во Христе. И каждому предлежит лично усвоить свое спасение. Отсюда уясняется существо христианского подвига: через таинства Церкви, через исполнение заповедей, через внешнюю аскезу и внутреннее делание стать сопричастным преображенной в Боге природе. Воспринять в себя обоженное Спасителем естество и заместить им наше тленное.

Возвратимся теперь к вопросу о том, что представляет собой образ Божий в человеческом естестве. Ответить возможно лишь весьма обтекаемо по вполне понятным причинам[10]. И все же: какие же Божественные свойства Перво-*образа* Бога от-*образились* в нашей тварной душе?

Прежде всего, это бессмертие нашего бытия. Получив начало при сотворении, бытие наше богоподобно по своей бесконечности. Затем, это свобода воли. Это – совесть. И это разум, то есть совокупность ума и рассудка, а

[9] Псалтирь с объяснением... блж. Феодорита Кирского. М., 2011. С. 226.

[10] «Свт. Григорий Нисский, объясняя, почему “природа человека неопределима”, пишет, что поскольку Бог непостижим, то, само собой, что и Его образ в человеке также непостижим. Вот почему мы не находим у отцов Церкви четкой формулировки понятия *образа Божьего*». *Неллас П.* Обожение. С. 18, 19.

также производные от разума – дар речи и творческая способность. Все это свойства, которые разнят нас с животными и отчасти роднят с ангелами.

Для нас сейчас особый интерес представляет высшая способность человеческого естества – наша умственная деятельность. Мы уже говорили о том, что дух, наше сущностное начало, имеет свою собственную энергию, и этот особый, только духу присущий вид энергии носит название ум. По этой причине ум является в буквальном смысле энергией *духовной*. Ум принадлежит духу, он есть функция нашего духовного организма. Но никоим образом не душевного. Этим он и отличен от других, *душевных*, видов энергии, которые составляют наш душевный организм. Так был устроен человека при его сотворении.

Однако теперь ненормальность нашего ветхого состояния в том прежде всего и проявляется, что духовная по природе своей энергия низведена на уровень душевный, когда ум, разлученный в грехопадении с сердцем-духом, соединен с рассудком. Утратив свою духовность, ум человеческий стал заземленным, дебелым[11], плотским.

Дух и дух

Образ Божий в человеке есть проекция некоторых Божественных свойств, их отражение в тварном существе. Но о каких свойствах речь? И что человек знает о Боге? Прежде всего то, что Бог является Духом. *Бог есть Дух*[12] – такова евангельская формула. Далее мы различаем в Боге три Ипостаси – Личности. Они имеют одну общую при-

[11] Дебелый (*слав.*) – грубый, нечувствительный.

[12] Ин. 4, 24.

роду – сущность: «Нераздельное существом, неслитное Ли́цы... Тро́ическое едино Божество, яко Единоцарственное и Сопрестольное»[13]. И кроме этого Троица Ипостасей обладает общей, присущей всем Трем Лицам энергией: «энергия трех Ипостасей едина»[14].

Сама по себе, непосредственно, сущность Бога, как и Ипостаси Его, нам, людям, абсолютно недоступна. Но энергия Божественная, которая есть проявление, действие нетварной Божественной сущности, – эта энергия для тварного человека досягаема. Несмотря на то что сама по себе эта энергия нетварна, тем не менее, вследствие всемогущества Божьего чудесным, сверхъестественным, образом она проникает в мир сотворенный. Это единственный во вселенной, во всем тварном мире, вид несотворенной энергии. В этом ее абсолютная уникальность.

Но уникально и то, что наше тварное существо способно воспринимать ее. Через эту энергию, именуемую Божественной благодатью, Бог воздействует на человека. Посредством этой духовной силы Господь Бог, Который есть Дух, входит с нами в общение. Посредством ее же Он обоживает нас. И тем спасает – обновляет наше ветхое естество, преобразуя нас в тварь новую, ту, что сможет вселиться в Его Небесное Царство.

Что же нам удалось обнаружить? Очень важное обстоятельство: как со стороны Бога, так и со стороны человека имеется нечто общее, что может служить средством нашего взаимного общения. А именно: в нас есть дух – сущность человеческая, и Бог есть Дух – такова Его сущность Божественная. Наш дух действует через свою твар-

[13] Великий канон прп. Андрея, архиеп. Критского. Песнь 4. Слава, Троичен // Триодь постная. Четверг 5-й недели.

[14] *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 25.

ную духовную энергию – ум. И Бог действует на нас через Свою, но нетварную, духовную энергию – благодать. Наш ум есть сила человеческого духа, которая предназначена для богообщения. И Божия благодать, или сила Святого Духа, доступна нам и дает возможность богообщения.

Если все это учтено, то более осмысленной становится наша ежедневная молитва: *дух прав обнови во утробе моей* – просим мы оживления духа нашего; *и Духа Твоего Святаго не отыми от мене* – просим мы постоянства в общении с Духом Божиим.

Итак, мы установили, что Бог посредством Своей энергии, посредством благодати, взаимодействует с тварным миром, а человек посредством своей энергии, посредством ума, взаимодействует с миром духовным. И еще мы можем сказать, что недоступная нам непосредственно, напрямую сущность Божественная становится опосредованно доступной человеку через духовную энергию Божества – через благодать. А наша человеческая сущность через свою духовную энергию – через ум – способна соприкоснуться с Богом.

Можно видеть, что именно здесь, в области духа, точка соприкосновения. Живое, *лицем к Лицу*[15], богообщение потому и может состояться, что и Бог, и мы имеем в себе сродное духовное начало, – мы в определенном смысле родственные души: Бог есть Дух и в нас есть дух.

Еще раз повторим, чем же мы – люди – обладаем по законам мироустройства, по законам устройства нашего естества. Со стороны Бога имеется Свое средство общения – это энергия благодати, проявление Божественной

[15] 1 Кор. 13, 12.

сущности, действие Духа Святого. Со стороны человека мы располагаем своим средством общения – умственной энергией, проявлением нашего сущностного начала, духа человеческого. И несмотря на то что Одно нетварно, а другое сотворено, тем не менее Дух и дух – это стихии, имеющие в некотором смысле *сродное* естество, а потому способные ко взаимодействию и взаимосвязи, ко взаимному общению на уровне своих энергий. «Ум соединяется с умом, как с ближайшим и более *сродным*»[16]. Ум Божий с умом человеческим[17].

Мы понимаем, что такой прямой контакт тварного с нетварным – явление сверхъестественное. Оно есть таинство, чудо. И возможно оно благодаря чудотворному действию Божественной благодати. Но в то же время это действие непременно взаимное. Это акт синергийный, встречное движение двух начал: воли Бога и воли человеческой. Только при обоюдности происходит чудо встречи человека с Богом.

Но чудо не только в том, что такая встреча возможна. Самые главные чудеса – это плоды такой встречи. Что же происходит с нами, когда дух наш освящается соприкосновением с нетварной энергией?

Прежде всего, заметим, что учение о богообщении приоткрывается нам в писаниях апостола Павла. Он говорит о том, как Дух Божий, общаясь с нашим духом, посвящает нас в Божественные тайны: *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия*. И далее говорит: Божий *Дух*

[16] *Григорий Богослов, свт.* http://www.bogoslov.ru/text/2894303.html

[17] Схимон. Никодим Карульский: «Наш дух с Богом соединяется. Когда мы с верой обращаемся к Духу-Богу, то Господь на нас смотрит и дух человеческий с Духом Господним соединяются во время молитвы». Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. С. 87.

свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии[18]. Те, кто вступили в богообщение, говорит апостол, *приняли не духа мира сего, а Духа от Бога*, *дабы знать дарованное нам от Бога*. И поэтому мы уже *возвещаем не от человеческой мудрости,* но *от Духа Святаго, соображая духовное с духовным*. Вот почему, говорит далее апостол, человек *духовный судит о всем*, он стяжал плод богообщения и уже имеет в себе *ум Христов*[19].

Молитва истинная

Из сказанного выводится духовный закон молитвенной связи человека с Богом. Истинная молитва это не просто встреча человека со своим Творцом. Богообщение не просто молитвенное собеседование, но нечто гораздо более значительное. Когда в молитве умносердечной встречаются стихии духа и Духа, – духа человеческого и Духа Божьего, – тогда на уровне энергий таинственно вершится их взаимопроникновение.

По апостолу: *соединяющийся с Господом есть* уже *один дух с Господом*[20]. Это соединение с Богом в *один дух* есть не что иное, как процесс обоживания человеческого естества, когда мы, посредством благодатной энергии, *соделываемся*, по выражению другого апостола, *причастниками Божеского естества*[21].

В эти священные моменты преображающая сила благодати непосредственно освящает, очищает и обновляет,

[18] Рим. 8, 16; 1 Кор. 2, 11.
[19] 1 Кор. 2, 12–16.
[20] 1 Кор. 6, 17.
[21] 2 Пет. 1, 4.

иначе говоря, перерождает весь состав нашего духовно-душевно-телесного организма.

Вот почему Господь Иисус Христос совершенно определенно говорит устами апостола Иоанна об *истинных* молитвенниках, которых Он Сам *ищет Себе*: *Бог есть Дух*, и мы *должны поклоняться Ему в духе*. Именно это и будет поклонением в *истине*, то есть молитвой истинной[22].

Истинная молитва начинается с молитвы сердечной, она пробуждает дух человеческий от сна смертного и приводит к истинному самопознанию. Об этом притча Соломонова говорит: *Светильник Господень – дух человека, испытывающий все глубины сердца*[23].

Вот ведь как человек *испытывает*, то есть познает свои самые потаенные *глубины* сердечные посредством собственного *духа*, который как *светильник* может высветить все сокровенное наше. Об истинном самопознании через дух говорит и апостол Павел, утверждая, что только собственный дух наш знает те тайны, что сокрыты в недрах нашей души: *Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?*»[24].

Вспомним еще сказанное апостолом: *Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*[25]. О чем здесь речь? Конечно, произнести слова молитвы Иисусовой может любой: и некрещеный, и неверующий. Но вступить в реальное богообщение, то есть так *назвать* или, точнее, *позвать* Бога по имени, что Он откликнется и вступит с человеком в благодатную взаимосвязь, – это возможно только в Духе.

[22] Ин. 4, 24.
[23] Притч. 20, 27.
[24] 1 Кор. 2, 11.
[25] 1 Кор. 12, 3.

Это возможно, когда дух человеческий выйдет на прямую связь с Духом Божиим. А это возможно только после того, как человек принял Крещение, после того, как стяжал начальную благодать и предочистил сердце, после того, как ум его, по действию благодати, соединился в молитве с сердцем. То есть возможно только в единственном случае – в умно-сердечной молитве.

Вспоминаются слова свт. Игнатия Кавказского: умно-сердечное делание – это «единственное средство к общению с Богом», без коего «человеки делаются непотребными для Бога»[26].

Сердечная молитва приводит человека к истинному самопознанию, подводит человека к начальному богообщению. Но это не все. Сердечная молитва ведет человека еще дальше и выше. По слову свт. Григория Паламы, она ведет к «таинственному и неизреченному созерцанию», когда «человек поистине видит [уже] духом, а не умом и не телом». Тогда, говорит святитель, человек «сверхприродным знанием точно знает, что видит Свет, который выше света»[27].

То, о чем говорит здесь свт. Григорий, это высший дар, способность созерцать не глазами и не умственно постигать, но зреть сверхъестественно духом, зреть *лицем к Лицу*[28] Бога Духа, воспринимая Его как нетварный свет. Свет, который обоживает нас. Обоживает нас лично. Вот

[26] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М.–СПб., 1995. Письмо 48. С. 113.

[27] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 3, 21. Свт. Григорий Палама: молитва сердечная ведет к «таинственному и неизреченному созерцанию»; в молитве же созерцательной «человек поистине видит... духом, а не умом и не телом», но «сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света». Там же.

[28] 1 Кор. 13, 12.

каков плод молитвы истинной. Вот что есть главное чудо и великое таинство.

Но и это не все. На самых возвышенных степенях созерцания, которых достигают редчайшие избранники Божии, они обоженным своим духом постигают первозданный мир и таинство его сотворения. Господь открывает таким светоносным умам то, что далеко за пределами естественного знания, даже то, что было до миротворения.

Посмотрим, как прп. Исаак Сирин пишет о таком ангелоподобном подвижнике. Он «уже возносится умом своим к тому, что предшествовало сложению мира сего, когда не было никакой твари, ни неба, ни земли, ни ангелов, ничего из приведенного в бытие; и к тому, как Бог, по единому благоволению Своему, внезапно привел все из небытия в бытие и всякая вещь предстала пред Ним в совершенстве»[29].

О таких тайнозрителях говорится и в изданном нами трактате «О молитве Иисусовой»: Господь вводит их в созерцание «сокровеннейших тайн Божиих, и это есть предельное просвещение ума и души... стяжание всех возможных совершенств, предельная близость к Богу». Этим достойнейшим из созерцательных умов дается постигать тайны Божественного Домостроительства, «ибо нужно, чтобы хоть в некоторых действовали во всей полноте все возможности человеческого существа». А святые отцы уподобляют таких тайнозрителей «солнцу», потому что, как сказано в трактате, «они живут, имея разум Божий» и «свет прияли от Света присносущного»[30].

[29] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 21. http://azbyka.ru

[30] *Новиков Н.М.* О молитве Иисусовой: Аскетический трактат. М., 2011. С. 121.

Беседа 16

Дар созерцания

Общение в двух мирах

Мы продолжаем разговор об устройстве нашего организма. Посмотрим с интересующей нас точки зрения, как задумал и каким сотворил Господь Бог это чудо природы – человеческое существо.

Адам был создан таким образом, что получил возможность общения одновременно на двух уровнях: с миром материи и миром духа. Для этого имелись два особых устройства. Первое из них, то, что мы именуем *рассудком*, предназначено для связи с материальным миром.

Это аппарат взаимодействия с людьми, с внешней средой, инструмент, необходимый в повседневной жизни. Его задача – земные попечения. Рассудок собирает сведения об окружающем мире через органы чувств. По выражению свт. Феодора Едесского, рассудок получает «здешние наземные познания... через исследование и изыскание»[1].

То есть он занят анализом, синтезом, оперирует логикой. Рассудок задействует наши низшие познавательные

[1] *Феодор Едесский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 348, 349.

способности, такие как воображение и память. Работает этот ментальный аппарат посредством головного мозга. Мозг – это телесный орган, в котором, помимо прочего, сконцентрирована энергия интеллекта.

Кроме рассудка Бог наделил человека высшей познавательной способностью и соответствующим устройством, специально предназначенным для общения с Богом и для связи с духовным миром. Это второе орудие общения мы называем *ум*.

Ум – это самая главная сила человеческой души. Все, что имеет отношение к нашему спасению, прежде всего связано с умом, с умственной энергией, или с мыслительной силой, как часто именуют ум в аскетике. Хотя, напомним, такое отождествление весьма условно, так как, строго говоря, мыслительная сила объединяет в себе действие и ума и рассудка, а более точным синонимом мыслительной силы будет понятие *разум*.

Что же касается ума и рассудка, то святые отцы Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие не только различают, но резко разграничивают деятельную энергию рассудка от созерцательной энергии ума[2]. Посмотрим, что говорится у отцов на этот счет.

Прп. Иоанн Дамаскин: «В разумном существе одна способность созерцательная, а другая деятельная. Созерцательная постигает, какова вещь, а деятельная рассматривает и определяет надлежащую цену того, что должно делать. Созерцательная способность называется ум, а деятельная – рассудок»[3].

[2] *Иоанн Дамаскин, прп.* // Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. С. 34.

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Изложение... Кн. 2. Гл. 27 // *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. С. 486.

Свт. Григорий Богослов: «С моей душой сраствoрены рассудок и ум... Ум – это внутреннее и безграничное зрение, дело ума – мышление и отпечатление в себе мыслимого. А рассудок – это разыскание отпечатлений ума»[4]. То есть дело рассудка – сбор и обработка информации. Прп. Максим Исповедник различает «познание, как действие ума, и рассуждение, как действие рассудка»[5]. О том же учит свт. Григорий Палама.

И вот теперь укажем на важнейшее, а в отношении нашей тематики – на одно из ключевых положений православной антропологии. Мы уже с ним знакомы, но намеренно возвращаемся к этому моменту вновь и вновь. Как ни странно, люди с большим затруднением воспринимают эту простую истину. Слыша не слышат. А услышав, не разумеют[6] и тут же благополучно забывают. Видимо, это как раз одно из следствий омертвелости нашего духа. Как говорит об этом современный старец: «Повторение не только полезно, оно необходимо, потому что наша природа после падения потеряла устойчивость и стала подвержена воздействиям своего окружения; забвение постоянно притупляет и охлаждает все наши усилия»[7].

Итак. До грехопадения у новосозданного Адама умственная энергия была сконцентрирована в верхней части духовного сердца, в *сердечном месте*, там, где располагается наше сущностное начало, дух человеческий. А сердце духовное, напомним, примерно совпадает по своему расположению с органом телесным, с сердечной мышцей.

[4] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. С. 172.
[5] *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 67.
[6] Мф. 13, 13; Мк. 4, 12. Ср.: Деян. 28, 27.
[7] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 308.

Дух в слиянии с умом, как сущность и энергия, были едины в своей цельности и образовывали духовный центр человека. В таком состоянии ум, находясь в единстве с духом, бывает *одухотворен*. И только в этом случае может проявляться созерцательная способность ума. Только тогда ум способен взаимодействовать с миром духовным.

Назначение ума, соединенного с духом, его исконная миссия, как силы созерцательной, пребывать в прямом и непрерывном молитвенном общении с Богом. Вспомним, что это одно из главных свойств нашей богообразности. А именно: имея в себе дух, человек через это породнен с Богом, Который есть Дух. Отсюда возможность живой, ощутимой встречи и взаимосвязи со своим Творцом.

Таким образом, ум, в своем слиянии с духом, есть орган духовной, мистической связи, это орган богосозерцания, богообщения, богопознания. И он же становится проводником обоживающей благодати, когда в чистой молитве Господь касается нашего естества, когда Бог обоживает Свое творение.

Таков замысел Творца о человеке.

Но, как мы уже говорили в начальных беседах, после грехопадения ум человека, имевший, по выражению свт. Григория Паламы, своим «седалищем сердце», покинул его, разъединился с духом и обрел себе «седалище в мозге»[8], в области головы. Соответственно, человек пришел в нижеестественное состояние и утратил свои созерцательные способности. Вернуть их – это и есть задача, сто-

[8] Святогорский Томос // Альфа и омега. № 3 (6), М., 1995. С. 69–76. http://otechnik.narod.ru

ящая перед каждым христианином, желающим узреть Господа Своего *лицем к Лицу*, узреть *Его, как Он есть*[9].

Таким образом, «согласно святоотеческому учению, в человеке есть два центра познания: ум, действующий в сердце, и рассудок, связанный с мозгом». Духовность человека «основана на духовной силе сердца», а интеллектуальная способность – «на деятельности мозга».

Отсюда проясняется известный феномен человеческих состояний: мы видим, что человек с очень невысоким интеллектуальным потенциалом способен путем христианского подвига достигать высочайших уровней духовного совершенства. С другой стороны, наблюдаем, как одаренный незаурядным интеллектом и высокообразованный человек в духовном отношении может оказаться совсем беспомощным[10].

В этом смысле понятно, что все святые отцы обладали высокими духовными дарованиями. Но, естественно, далеко не все из них получили от природы высокоразвитый интеллект. Тем более образование. Почему многие и не имели способности выразить в письменном виде свой, «полученный духом», опыт. Другие же, духовно совер-

[9] 1 Кор. 13, 12; 1 Ин. 3, 2.

[10] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 391, 392. Митр. Месогейский Николай (Хаджиниколау), вспоминая о прп. Паисии Святогорце, говорит: «В Америке у меня было пять профессоров, обладателей Нобелевской премии. И никого из них я даже близко не поставил бы с этим человеком, который окончил всего три класса общеобразовательной школы. Светила мировой науки на его уровне понимания мироздания оказались бы слишком бедны знаниями. Мудрый – это не тот, кто получил множество дипломов и премий, не тот, кто эрудирован и очень умен... Мудрый – это смиренный человек, который по своему смирению получил благодать Господа, и она просвечивает через него в мир». Старец Паисий Афонский. Путь к святости. С. 42.

шенные и интеллектуально одаренные, смогли оставить нам свои писания, отразившие суть Божественных откровений[11]. Тех откровений, которые отцы получали в состоянии высокого созерцания.

Что это за состояния? Как они переживаются? Объяснения могут быть весьма приблизительными. Посмотрим, что говорит о дарах созерцания и богообщения свт. Афанасий Великий: Господь, сотворив человека, «через уподобление Себе сделал его созерцателем... Чтобы человек... имея в себе благодать... беседовал с Богом». Такой человек, «не имея препятствия к ведению о Боге, по чистоте своей непрестанно созерцает Отчий образ, Бога Слово, по образу Которого и сотворен».

И далее о нашей созерцательной способности: созерцатель «приходит в изумление и уразумевает Божественный Промысл, возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силой ума касаясь Божественного... Ум человеческий собран в себе самом... и, взирая на Слово, видит в Нем Отца Слова, услаждаясь в созерцании Его и обновляясь в любви к Нему»[12].

Известно, что одним из высочайших созерцателей был свт. Григорий Палама, известно и то, что его возвышенное учение основано на личном духовном опыте. Вот небольшой эпизод из его жития.

На Афоне во время богослужения в храме Великой Лавры свт. Григорий отрешает свой ум даже от песнопений. По обыкновению, он собирает и обращает ум к себе.

[11] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 392.

[12] *Афанасий Великий, свт.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 74.

Затем «через себя» он ум возносит к Богу. «И тотчас озаряет его Божественный свет свыше. И, озаренный этими нетварными лучами, прозрев духовно и телесно, он видит наяву то, что случится спустя долгое время», созерцает события далекого будущего[13]. Тем более – настоящего и прошлого.

Божий пастух

Духовные писатели древности называли ум владычным началом в человеке. Если владычествует, значит он властелин, хозяин, пастырь, командир и начальник. Он и в самом деле владыка, по изначальному замыслу Творца, так как призван был управлять всеми прочими силами организма. В этом смысле ум – истинный пастырь, поскольку должен собирать воедино чувства, волю, все движения и проявления нашей души и пасти их, то есть всегда направлять к Богу.

Свт. Григорий Нисский так и называет ум человеческий – «пастухом Божиим». Ибо «ум пасет члены души, приводя их к различению добра и зла». Ум, как «пастух», призван привести и «поселить всю душу вместе с собой у Бога». В первозданном человеке ум и занимал «владычествующее положение»[14].

По учению свт. Григория Паламы и «согласно Священному Писанию и Преданию, цель православной аскезы заключается во вселении ума в сердце в качестве

[13] *Филофей, свт.* Житие свт. Григория Паламы. ТСЛ, 2004. С. 76; *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 389.

[14] *Григорий Нисский, свт.* // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 253, 254, 612.

управителя», ради «изгнания из тела закона греха». Тогда, под водительством ума, «устанавливается должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа»[15]. А свт. Григорий Богослов дает такое определение: «Ум во всем властелин. Его Господь дал нам поборником против страстей»[16].

И вот в этом отношении роль ума чрезвычайно значительна. Почему? Дело в том, что наша воля настолько одарена свободой, что, как объясняет ученый богослов позапрошлого века[17], «по самому существу своему воля не терпит никаких препятствий и ограничений», а потому «сама по себе воля всегда способна перейти в своеволие». И «только один ум может с надлежащей силой удержать волю в известных пределах».

То есть свобода нашей воли непременно нуждается в контроле со стороны ума. Иначе она неуправляема и может натворить непоправимых вещей. Что, собственно, и произошло с Адамом и Евой. Враг знал, на что воздействовать – на ум. Через помысл он нейтрализовал пастуха и увел волю в сторону зла, к преслушанию.

Почему такое стало возможным? Об этом мы еще поговорим подробнее[18], пока же заметим, что диавол на тот момент превосходил человека интеллектуальной изощренностью и «подавил своими доводами еще не окрепший» и неопытный разум прародителей, который не смог

[15] *Григорий Палама, свт. // Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 156.

[16] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. С. 133.

[17] Буткевич Тимофей Иванович (1854–1925), прот., профессор богословия Харьковского ун-та.

[18] См. следующую гл. «Запретный плод созерцания», а также беседу 25, гл. «Ева и змей».

оказать нужного «влияния на волю, чтобы удержать ее от нарушения заповеди»[19]. Если к этому добавить, что человек еще не владел искусством трезвения, в чем тогда и потребности не возникало, то станет понятно, почему он не сумел противостать врагу в брани с помыслами[20].

С другой стороны, если ум будет хорошо пасти свое стадо, тогда человек приступит к исполнению первейшей заповеди Божией: он начнет *всею крепостию* своею, то есть всеми силами естества, устремляться ко Творцу. Этим человек начнет на деле проявлять *любовь* ко *Господу своему*[21].

Итак, ум первозданного человека обладал двумя указанными свойствами, а именно: ум был слит с духом и имел положение властелина. Благодаря этому человек мог поддерживать непрерывное, живое общение с Богом. «Адам, – говорит свт. Кирилл Александрийский, – в раю вел святую жизнь: весь его разум был постоянно обращен к созерцанию Бога»[22]. А свт. Афанасий Великий добавля-

[19] *Буткевич Тимофей, свящ.* Зло, его сущность и происхождение. Киев, 2007. Т. 1. С. 70–73.

[20] Поясним, что хотя ум первых людей был слит с духом и имел положение властелина и хотя они постоянно пребывали в богообщении, тем не менее по своему состоянию они, как объясняет свт. Григорий Богослов, не были еще «опытно преуспевшими», еще не стали «совершеннейшими по своей опытности», так как не имели отрицательного опыта искушений. Их созерцательная способность имела свойство *начальной*, *естественной* (см. выше гл. «Устройство человека»), а следовательно, была уязвимой. По мысли прп. Ефрема Сирина и свт. Иоанна Златоуста, диаволу удалось внушить губительный помысл, поскольку прародители не были готовы ни *внимать себе*, ни *испытывать помыслы*, что является искусством трезвения, которым им еще только предстояло овладеть.

[21] Ср.: Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27.

[22] *Кирилл Александрийский, свт. // Мейендорф Иоанн, прот.* Пасхальная тайна. М., 2013. С. 253.

ет: Адам «вначале с непостыдным дерзновением устремлен был умом к Богу... в созерцании... которое св. Моисей в переносном смысле наименовал раем»[23].

Такое постоянное богосозерцание было, подчеркнем это, *естественным* природным состоянием бытия Адама и Евы. В дальнейшем, по Божественному замыслу, первым людям предназначалось восхождение в состояние *вышеестественное*. То есть им, сотворенным *по образу* Божию, надлежало достичь бытия *по подобию* Божию. Они имели возможность стать существами обоженными во всей полноте.

Тогда они смогли бы полноценно сотрудничать с Творцом, послужить Богу в деле возведения к обожению всего тварного мира. Именно таким изначально было «великое предназначение человека», учит прп. Максим Исповедник, у которого найдем обстоятельное изъяснение того, что ожидалось от первых людей.

По Божественному замыслу, человек, достигнув полноты обожения, должен был, как проводник обоживающей благодати, воздействовать «на все мировое бытие» и установить «гармонию частей мира»: непостижимым для нас образом соединить вселенную, рай, землю и небо и приобщить их Самому Богу. Ради чего Творец и «поставил человека в центре мироздания, как Свой образ»[24].

Однако люди иначе распорядились своей свободой. И развитие мировой истории пошло в ином направлении.

[23] *Афанасий Великий, свт.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 74.

[24] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. Гл. Учение о человеке. http://www.hesychasm.ru/library

Запретный плод созерцания

Что касается двух упомянутых состояний бытия, по *образу* и по *подобию*, то они различаются очень значительно. Но нас пока занимает только один вопрос: как будет проявляться созерцательная способность человека в том и другом состоянии бытия. Определенно можно сказать, качественное различие будет существенным. В чем это, спрашивается, будет выражаться?

В первоначальном естественном своем состоянии Адам, как сказано, уже пребывал в созерцании, в непрестанном богообщении. Но эта от сотворения данная ему способность была еще только начальным, врожденным состоянием, это было созерцание *естественное*. Такая способность заложена в *естестве* тех, кто создан по образу Божию. Предстояло же в дальнейшем в процессе обожения стяжать созерцание *сверхъестественное*, благодатное, которое даруется человеку Богом в дополнение к врожденным способностям.

Благодатное – значит совершаемое действием нетварной Божественной силы, действием благодати. Это то, чего человек не имеет возможности совершить своей силой. Это в полном смысле слова дар сверхъестественный, так как такая способность превышает возможности человеческого естества. Даруется благодатное созерцание достигающим бытия *по подобию* Божию. Посмотрим, как эти идеи отражены в святоотеческом учении.

По мысли отцов, например свт. Григория Богослова, *древом ведения*, насажденном Богом в раю, в Писании названо не что иное, как способность сверхъестественного созерцания: «Древо сие... было созерцание», – говорит

святитель[25]. Что значит *древо ведения*? Мы можем иметь веру, а можем обладать ведением. Если вера, по апостолу, есть *уверенность в невидимом*[26], то ведать означает видеть воочию. А такое непосредственное видение – это и есть созерцание.

По мысли свт. Григория, плоды *древа ведения* это не что иное, как дары сверхъестественного благодатного созерцания. Именно эта высшая созерцательная способность дает человеку возможность в совершенстве различать *доброе* от *лукавого*.

Вспомним библейский текст: произрастил Господь Бог *древо, еже ведети* и *еже разумети доброе и лукавое*[27]. *Ведети* и *разумети* – знать и понимать. То есть распознавать то и другое: *доброе* – то, что *добра́ зело*[28], что от Бога, – различать от того, что *от лукавого*[29]. Это дар прозорливого различения духов.

Но все дело в том, что дар должен быть своевременным. Чтобы принести пользу и быть уместным, он дается на «своем месте» и не прежде времени[30]. Не к месту и не вовремя полученное дарование не благо приносит, а бедствие.

Как и говорит о том свт. Григорий Богослов: «Древо сие... было созерцание, к которому безопасно могут приступать только опытно усовершившиеся»[31].

[25] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. Сл. 38. С. 446.

[26] *Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых.* (*Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом.*) Евр. 11, 1.

[27] Быт. 2, 9, 17.

[28] Быт. 1, 31.

[29] Мф. 6, 13.

[30] *Исаак Сирин, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 156.

[31] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. Сл. 38. С. 446.

И посему Бог налагает запрет на вкушение от *древа ведения*. Но запрет – до времени. Единственная заповедь, данная пра́отцам, была временным запрещением.

Смотрим, как толкует закон о своевременности благодатных дарований прп. Исаак Сирин: «Бог дарует иногда туне. Иногда же требует дел очищения и потом уже посылает дар. А иногда и после дел, и [после] очищения не дает здесь, но хранит [дар], чтобы даровать созерцание на своем месте»[32].

«Не дает здесь», то есть на земле, но «на своем месте». Это подразумевает, что подвижник, даже заслуживший дар созерцания, может, по Божьему смотрению, не получить его при жизни, но только по разлучении души с телом. Кому-то так будет гораздо полезнее. Поэтому даже тот, кто не успел завершить свой подвиг на земном поприще, не остается без воздаяния в вечности. Если, конечно, он здесь на совесть подвизался.

Об этом говорит и свт. Григорий Богослов: «Недовершенное не сделает бесполезным труд совершенного тобой пути»[33].

Мы говорим о том, что Господь уготовил благодатный дар человеку. Но временно запретил его домогаться. Возникает вопрос: почему же такие строгости? В чем смысл ограничения? Дар – потому и дар, что его не берут самовольно. Смысл запрета в том, что дар благодатного созерцания воспринять может только тот, кто достаточно к этому подготовлен. Несвоевременное вкушение повредит человеческую природу. Грудной младенец отравится взрослой пищей.

[32] *Исаак Сирин, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 156.
[33] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. С. 167.

Так и говорит свт. Григорий Богослов о запретном райском плоде: Бог «запретил употребление [этого] растения... ибо совершенное хорошо для преуспевших, а не для начинающих. Последним оно столь же обременительно, сколько совершенная [взрослая] пища младенцу»[34]. К древу сему «приступать безопасно могут только опытно усовершившиеся»[35], «только совершеннейшие по своей опытности»[36].

Но Адам с Евой еще не были таковы. Им, уже имевшим созерцательную способность, но естественную, начальную, надлежало еще прийти в определенную меру обожения, а до той поры исполнять обет послушания Богу – не прикасаться к *древу ведения*. Тогда, в свое время, они получили бы Божие благословение на вкушение благодатных плодов. И через это законным образом восприняли бы дар сверхъестественного созерцания. Посмотрим, что на эту тему говорят святые отцы.

Прп. Исаак Сирин пишет: созерцание – не то дарование, «чтобы нам... домогаться его прежде времени». А «в ком оказалось такое намерение, те приобрели себе гордость и падение». Прежде всего, «область сердца приведем в устройство», то есть наведем порядок и чистоту в помышлениях наших, чувствах и пожеланиях. Тогда то, что от Бога, то придет «само собой, если место в сердце будет чисто и неосквернено». Если же «домогаемся высоких Божиих дарований», то это «не одобряется Церковью Божией». Это «болезнь душевная»[37].

[34] Там же. С. 27.

[35] *Григорий Богослов, свт.* // *Буфеев Константин, свящ.* Православное вероучение и теория эволюции. М.–СПб., 2003. С. 319.

[36] *Григорий Богослов, свт.* // Прп. Серафим Саровский. Мюнхен–М., 1993. С. 214.

[37] *Исаак Сирин, прп*. Слова подвижнические. Сл. 55. http://azbyka.ru

Итак, окажи послушание, и в свое законное время первые люди получили бы Божий дар сверхъестественного созерцания. Но этого не произошло. Свершилась катастрофа. В результате грехопадения Адам и Ева из своего *естественного* состояния бытия, вместо того чтобы взойти в *вышеестественное*, низвергаются в *нижеестественное*.

А вместе с утратой естественного бытия они теряют и способность естественного созерцания. Покусившись незаконно на сверхъестественное, они лишаются и естественного. Человек не взошел от *образа* Божия к *подобию* Божию, но ниспал к подобию бессловесных.

Врожденный грех

Нарушение заповеди влечет за собой *духовную смерть*. Это и есть нижеестественное состояние, омертвение духа. А оно неминуемо ведет к смерти телесной. Человек становится смертным. Как записывает апостол Иаков: *Содеянный грех рождает смерть*[38].

Смертность греховного естества становится для потомков Адама и Евы наследственной и врожденной. «Мы являемся на свет сей не в том виде, в каком прародители наши вышли из рук Божиих». Учение Церкви называет такое наше врожденное свойство «грехом прирожденным»[39]. «Мы начинаем существовать осквернеными и грешными... Мы рождаемся умерщвленные душою, с семенем смерти в теле... Мы падшие и погибшие от самого

[38] Иак. 1, 15.

[39] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 83.

рождения нашего»[40]. Об этом и сказано: *в беззакониих зачат есмь.* Это и означает: *во гресех роди мя мати моя*[41].

Термины, которые использует антропология и аскетика для определения *естественного*, здравого состояния человеческой природы и состояний *неестественных*, то есть нижеестественного и вышеестественного, – эти термины введены святыми отцами. Это язык их писаний. Сами эти определения заимствованы у греков. Напри-

[40] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М., 1997. С. 30. http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=301

[41] Пс. 50, 7. Феодорит Кирский, еп.: «Не брак обвиняет пророк, как предполагают некоторые, и беззаконием называет не брачное общение, как неразумно полагают иные, в таком именно смысле понимая слова: *в беззакониих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя.* Напротив того, выставляет он на вид то беззаконие, на которое древле отважились прародители человеков», то есть указывает на преступление Адама и Евы как на грех, обрекший и нас на состояние нижеестественное, обретаемое от самого рождения. «Адам, находясь уже под смертным приговором, в таком состоянии родил» детей, «и потому все, как происшедшие от осужденного на смерть, имеют естество смертное». О чем и апостол говорит: «Когда Адам согрешил и по причине греха сделался смертным, и то и другое простерлось на весь род» (см.: Рим. 5, 12, 19). Свт. Кирилл Александрийский: «Когда Адам впал в грех и подпал тлению... в наших членах появился животный закон. И тогда природа стала больной грехом из-за непослушания одного – Адама. Таким образом, сделались многие грешными (см.: Рим. 5, 19.) не потому, что разделили грех Адама, – ведь их тогда еще и на свете не было, – но оттого, что восприняли его природу, подпавшую под закон греха. Таким образом, как природа в Адаме, так и во всем человечестве стала больна тлением». Комментирует прот. Иоанн Мейендорф: первородный грех в святоотеческом понимании, в отличие от латинской средневековой схоластики, трактуется не «как юридически наследуемая личная вина, вызывающая гнев Божий», не как «излияние гнева Божьего» на весь род человеческий и не «в том смысле, что дети Адама и Евы унаследовали их виновность». Святые отцы рассуждают «не юридически, а с позиции порабощения [прародителей] смертностью. Аналогичное толкование мы находим у свт. Иоанна Златоуста и прп. Максима Исповедника – согласие отцов в этом вопросе налицо». Псалтирь с объяснением... блж. Феодорита Кирского. С. 226; *Феодорит Кирский, блж.* Творения. С. 129; *Кирилл Александрийский, свт.* // *Мейендорф Иоанн, прот.* Пасхальная тайна. С. 253, 254, 255.

мер, наше выражение *нижеестественный*, или, что то же самое, противоестественный, это производные от греческого термина, который буквально означает *мимоестественность*, то есть то, что помимо естества. Посмотрим, в каком значении используют эти термины святые отцы.

Прп. авва Дорофей говорит, что Адам пребывал в раю в «молитве и созерцании... имея чувства здравые и находясь в том естественном состоянии, в каком был создан». Но, преступив заповедь, он «отпал от естественного состояния и впал в противоестественное»[42].

Прп. авва Исаия выражается так: человек в раю имел «чувства здравые, стоящие в естественном своем чине; но, когда послушал прельстившего его, превратились все чувства его в неестественность и извержен он был тогда из славы своей». После чего все мы призваны вновь «прийти в естественное свое состояние... чтоб поставить себя в состояние по естеству духовного ума»[43].

В заключение еще раз посетим *рай во Едеме на востоцех*, где Господь насадил райское древо – *древо еже ведети* и *разумети доброе и лукавое*[44]. Древо, дающее способность различения духов, возможность распознавать, что есть Дух Божий, а что – дух сатанин.

Обратим внимание, насколько поучительны бывают для человека его падения. Первые люди, нарушив запрет, совершив грех, повредив человеческую природу, улучив[45] смерть и утратив рай, не остались только наказанными. Но вместе с тем все же обогатились.

[42] *Дорофей, авва.* Душеполезные поучения... http://azbyka.ru

[43] *Исаия, прп.* Сл. 2. О законе естественном // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 283. http://azbyka.ru

[44] Быт. 2, 8–9, 17.

[45] Улучить (*слав.*) – получить, достичь.

Как учат святые отцы, Бог «в самих наказаниях» оказывает грешнику «бесчисленные благодеяния»[46]. Заметим, что, вкусив от древа, Адам и Ева все-таки обрели в результате то, чем питают его плоды, обрели познание *доброго* и *лукавого*. Причем не просто получили представление об абстрактных понятиях добра и зла, но именно на деле испытали и научились распознавать *Духа Божия и духа лестча*[47].

Адам и Ева, послушав лукавого, того, кто есть *лжец и отец лжи*[48], искушенные лукавством, постигли на личном опыте непреложную истину: следуя ложному, лишаешься истины. Отсюда людям опытно открылось, что есть *доброе* и что есть *лукавое*.

Прежде этого не испытанной оставалась богодарованная свобода воли, а значит, неведомым оставался и смысл свободы выбора. Только теперь, поставленные перед реальным выбором, прародители познали, что означает: *Никто не может служить двум господам*[49]. Познали и цену выбора – *кто не со Мною, тот против Меня*[50].

Заповедь Бога есть истина. Ложный шаг – это отступление от нее. А если не с ней, если уже отступили от истины, то уже во грехе. А грех ведет только к смерти. Кто не с Богом, Который *есть жизнь*[51], тот против Него. Вкусив от древа, первые люди опытно изведали *доброе и лукавое*, пройдя от начала и до конца весь путь падения: от истины – через ложь – к смерти.

[46] *Иоанн Златоуст, свт.* // Цит. по: *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 125.
[47] 1 Ин. 4, 2.
[48] Ин. 8, 44.
[49] Мф. 6, 24.
[50] Мф. 12, 30; Лк. 11, 23.
[51] Ср.: Ин. 14, 6.

И хотя это путь *нисходящий*, они на нем обрели ценнейший опыт, которого ранее не имели, опыт практического ведения доброго и лукавого, истинного и ложного. С таким знанием можно начинать путь *восходящий*. Этот опыт дался им дорогой ценой, за него пришлось заплатить бессмертием. Но, как ни парадоксально, именно этот опыт необходим теперь нам для стяжания жизни вечной.

Грехопадение научило людей и той истине, что Бог всегда все оборачивает к нашей пользе. Даже наше падение. После преступления заповеди, по слову свт. Иоанна Златоуста, Бог «не перестал благодетельствовать преступному грешнику, но в самих наказаниях... оказал ему многоразличные и бесчисленные благодеяния».

«Бог зла не творит», – сказано свт. Василием Великим. Но когда *мы* его сотворяем, то Он, в Своей безграничной любви, преображает зло в благословение. Как говорит прп. Максим Исповедник: Бог даже нашим злом «благолепно пользуется, чтобы исправить нас». «Так и смертность, взятая от естеств бессловесных, промыслительно одевается на естество, сотворенное для бессмертия»[52].

[52] Цит. по: *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 74, 125.

Беседа 17

Закон и свобода

Завещание Творца

В самом начале истории мира, на первом примере первых людей мы научены истине: нарушение заповеди приводит к несчастью. Это закон. Это закономерно, ибо сами заповеди, данные человечеству Богом, суть отражение законов мироустройства. Законов фундаментальных, положенных в основание сотворенной Богом вселенной. Законов, на коих зиждется все мироздание: *вся, елика сотвори* Господь. И об этом Своем творении Он Сам говорит: *се добра зело*[1]. Он подтверждает, что плод Его творчества есть совершенство и абсолютное благо. Потому законы такого совершенно благого мироустройства – законы священные. И потому же священны заповеди, которые есть повеление исполнять эти Божьи законы.

Заповедь суть завещание[2] жить по закону Творца, жить в соответствии с устройством вселенной и тем са-

[1] Быт. 1, 31.

[2] Завет (от заветать) – завечать, заветовать, завещевать или завещать что, кому; заповедывать, заказывать, строго наказывать или приказывать, налагать зарок, запрет; обрекать, давать обет; полагать между собою условие, завет, взаимный обет. См.: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка.

мым поддерживать мироздание в благом состоянии. А значит, и собственную жизнь вверять благому Божественному водительству.

Вот как говорит об этом прп. Иоанн Дамаскин: «Божество благо и преблаго; такова же и воля Его. Ибо то, что Бог желает, – благо. Закон же есть заповедь, научающая этому, чтобы мы, пребывая в нем [в законе], были в свете». А посему «нарушение заповеди есть грех»[3].

Заповеди – это отображение зиждительных законов бытия, и потому закономерно, что человек, живущий по заповедям, органично включается в гармонию Божьего мира. Его бытие будет полностью богоугодным, поскольку оно управляться будет не чем иным, как богозданным законом, о коем сказано: *се добра зело*[4].

Но закономерно и другое. Что происходит с человеком, нарушающим заповедь Бога? Его беда не только в своеволии. Это не просто грех непослушания. Нарушитель выходит из подчинения вселенским законам, которые удерживают мироздание в гармоничном равновесии. Нарушив заповедь, человек выпадает из богоучрежденного строя жизни. Он более не вписывается в работу этого вселенского организма, он становится вышедшей из строя деталью. И бытие его оказывается саморазрушительным.

Теперь судьба его подвергнется искажению. Придет в расстройство и внешняя, и внутренняя жизнь. Но и это не все. Нарушение заповеди это не просто личное дело человека. Ведь он включен в единый организм, во всечеловеческий. Более того – во вселенский. Поэтому своим

[3] *Иоанн Дамаскин, прп.* Изложение... Кн. 4. Глава XXII. О законе Божием и законе греховном.

[4] Быт. 1, 31.

саморазрушением он, в какой-то мере, неизбежно повреждает мир, окружающий его, наносит вред вселенной.

Но прежде всего он разрушает самого себя. Поскольку Богу противостал. Об этом слова свт. Игнатия Кавказского: «Вражда к Богу выражается пренебрежением заповедей Божиих»[5]. Врагом Господа становится нарушивший заповедь. И это закономерно. Человек воспротивился Божественному замыслу, противодействует Законодателю вселенной. Тем самым он обращается в богоборца. Неудивительно, что последствия «пренебрежения заповедью» катастрофичны. Чего же иного ожидать при отклонении от Богом учрежденных законов бытия.

Вот почему, нарушив единственную заповедь, Адам и Ева претерпели необратимую порчу своего естества. Существо бессмертное обратилось в смертное. Нарушив заповедь, они совершили ошибку смертельную.

Видим, что исполнение заповедей, данных Творцом, это не просто нормы морали, нравственности и благочестия, но это *смертельно* важное, *смертельно* серьезное дело. А это значит – *жизненно* важное, *жизненно* необходимое.

Перед нами факт исторический: как только человек нарушает богоучрежденный порядок жизни, Бог от него отступает. Мы видим закономерность такого следствия. И святые отцы это утверждают: «Наказания для человеков возникают из самого нарушения ими Закона Божия»[6]. Но могут все-таки возникать вполне правомерные вопросы.

[5] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2009. Т. 3. С. 463.

[6] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О причине отступления человеков от Бога // Творения. М., 1997. Т. 4. С. 210.

Почему Господь Бог не проявил к неопытным первым людям элементарную снисходительность? Во-первых, Ему, как Богу, все возможно. Во-вторых, Он же Сам упрекает за формализм фарисеев, слепо следующих закону. Неужели нельзя было все-таки снизойти и не наказывать навсегда весь род человеческий? Почему Бог, как кажется, столь безжалостно поступает? Где, наконец, милосердие Того, Кто Сам говорит: *милости хочу, а не жертвы*?[7] Да, человек допустил ошибку. Но зачем же Богу так сразу отворачиваться от него? Не лучше ли, в воспитательных целях, человеку все объяснить лишний раз, втолковать, отругать, но не наказывать сразу так строго и бесповоротно? Неужто Бог милости, щедрот и человеколюбия, тот *Бог,* Который *есть любовь*[8], не мог поступиться[9] слегка Своими собственными законами?

Дар свободы

Здесь мы подходим к одному из ключевых положений православного вероучения. Мы касаемся важнейшего положения христианской антропологии. Божественный дар свободы, свободы внутреннего выбора – это свойство неотъемлемо присуще человеческому созданию как одно из отображений в нем Первообраза – Бога Творца. Свобода воли отличает носителя образа Божия от всей бессловесной твари. Отлична человеческая свобода и от абсолютной свободы, которой обладает Творец.

[7] Ос. 6, 6; Мф. 9, 13; 12, 7.

[8] 1 Ин. 4, 8.

[9] Поступиться – добровольно лишиться, отказаться от чего-либо в пользу других, уступить.

Для нас существует два разных вида свободы: свобода *внешняя* и свобода *внутренняя*[10]. Путать их мы не имеем права. Когда запутываются, то приходят к идеям либерализма[11]. Различие вот в чем. Внешняя свобода человека ограничена. Она сдерживается и направляется действием Божественного Промысла. Свобода внутренняя не ограничена ничем. Она является неприкосновенной святыней даже для Самого Бога. Так уже изначально Адам, при полной свободе внутренней, внешне был ограничен Божественной заповедью о невкушении плодов от древа познания.

Это учение о двусторонней свободе ясно выражено у прп. Максима Исповедника[12]. Конечно, и у других отцов. Епископ Михаил (Грибановский), например, так говорит об этом различии: «По существу мы подлежим законам необходимости. По личности мы свободны». «Свобода может стоять наряду с необходимостью, нимало последнюю не нарушая». «Как члены царства природы мы несвободны, как и все животные», но «как личности мы обладаем свободой и направляем себя в преднамеченную нами же сторону... Свобода не существует в царстве низших существ и природы, а есть лишь в царстве личности, в царстве внутреннего свободного сознания»[13].

В чем проявляется наша внутренняя, личностная, свобода? Во внутреннем выборе, который всегда остается за

[10] Такая двойственность связана с тем, что человек обладает не только свободой *личности*, позволяющей самоопределяться и совершать внутренний выбор, но и свободой как свойством *природы*. Это последнее естественно ограничено по причине тварности человеческого существа.

[11] От *лат.* Libertas – свобода.

[12] *Максим Исповедник, прп.* // Не отступить от правой веры. М., 2010. С. 29.

[13] *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. М., 2011. С. 162, 164, 166.

человеком. Как бы и что бы ни влияло извне, у человека всегда сохраняется возможность свободного волеизъявления – он волен внутренне выбрать то, что пожелает. А насколько осуществим этот выбор не деле, внешне, это зависит от Промысла Божия.

Яркий тому пример: подвиг мученика, как ситуация крайняя. По Божьему попущению мученик бывает предельно ограничен внешне. Но, лишенный внешнего выбора, в предельной мере принуждаемый насильно извне, мученик остается внутренне свободен в своем решении. Личностная воля его остается свободной. И он, вопреки обстоятельствам внешним, до самого конца имеет возможность внутренне избирать – остаться ему со Христом или отречься от Христа.

Таким образом, оказывается, что мотивация любого нашего действия определяется только нашим собственным выбором между добрым и злым, между *да, да* и *нет, нет*[14]. Именно поэтому только сам человек всегда ответственен за свой поступок. И сам за него ответит там: «На Страшном Судищи без оглагольников обличаются, без свидетелей осуждаются, книги бо совестныя разгибаются, и дела сокровенная открываются»[15].

Мы говорим о свободе воли, о высшем законе нашей природы. Природы, которая несет в себе отображение Творца, неистребимо запечатленный в нас образ Божий. Его отдельные черты и свойства могут в нас затемняться и искажаться, могут помрачаться и угасать. Но он, тем не менее, остается неотъемлемым. Он неуничтожим, неистребим, как вечность, которая нам предстоит.

[14] Мф. 5, 37; Иак. 5, 12; 2 Кор. 1, 17.
[15] Псалтирь. Тропарь1-й по 3-й кафизме.

Кроме того, образ Божий отображает в нашей душе еще одно свойство, присущее Божественной природе, – нераздельность. Как это понимать? Допустим, хотя бы одна черта образа Божия будет у нас изъята. Например, лишить человека свободы воли или лишить его совести или разума. Что останется от человека, как человека? Ничего. Существо это человеком уже не будет. Это значит, что отъятие хоть одной черты разрушает весь образ Божий. И человек лишается того, что делает его человеком.

По этой причине богообразное начало в человеческом естестве обладает неделимостью. И именно поэтому Господь Бог Сам никогда не допустит отъятия ни единой черты, запечатлевающей в нас Его образ.

Проекция законов бытия

Если все же предположить, что человек лишается свободы воли, то попробуем представить себе, что за этим последует. Очевидно, что утративший способность выбора теряет аналитические способности[16]. Соответственно, уже не может ни владеть мыслью, ни управлять речью. Очевидно, что не имеющий свободного выбора не властен избирать между добром и злом. Следовательно, не способен последовать гласу совести.

Если же человек лишился мышления, дара речи и совести, то разрушена его духовная сущность, утрачен дух человеческий. То есть в нем полностью разрушается об-

[16] Аналитические способности – способности выделять существенные связи, устанавливать и структурировать отношения между элементами информации, строить целостный и дифференцированный образ проблемной ситуации.

раз Божий. Что же дальше? Отъятие образа Божия есть изменение природы. Человек перестает быть человеком, утрачивает то содержание своей души, естества своего, которое отличало его от животного.

Обращаясь в животное, бывший человек уже не имеет возможности получить благодатные дары богосыновства и обожения. Не способен наследовать Царство вечности. Не может прийти в единение со своим Творцом. Не имеющий *образа* Божия не может стяжать и *подобия* Божия – животные не достигают святости.

Вот почему Господь никогда не отнимет у человека свободу воли. Ибо тогда, как сказано у Псалмопевца, он мгновенно *приложи́ся скотом несмысленным и уподобися им*[17]. Таково учение святых отцов. И для подтверждения этой мысли приведем слова прп. Максима Исповедника: «Стоит отнять от нас свободу самоопределения, как мы перестанем быть образами Божиими, перестанем быть разумными и имеющими самосознание душами; ибо тогда совершенно разлагается наша природа»[18].

А вот свт. Филарет Московский: «Человек сотворен по образу Божию. Важная черта образа сего положена в его воле: это и есть разумная свобода, отличающая человека от низших созданий Божиих, образа Божия не имеющих. Посему Бог хранит ненарушимую свободу воли, храня в ней черту образа Своего»[19].

Вот по каким причинам Господь не принуждает нас, не заставляет насильно сделать даже самый правильный,

[17] Пс. 48, 13. То есть человек сравняется с неразумными животными. Или, как в синодальном переводе сказано, *он уподобится животным, которые погибают*.

[18] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 73.

[19] *Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления... М., 2007. С. 469.

самый Ему, Богу, угодный выбор. И потому же Он Сам никогда не делает выбор за нас, вместо нас. Ибо, сделай так, тут же мы лишимся дара свободы. А значит, тут же Бог перестанет дело иметь с человеком. Перед Ним предстанет животное.

Но, разумеется, Бог не остается безучастным к судьбе человека. Чтобы помочь, повлиять, направить, исправить, Господь, Своим промыслительным действием, не ущемляя свободы внутренней, стесняет и ограничивает нашу свободу внешнюю. И это необходимо для нас. Бог становится нашим детоводителем, педагогом. Спаситель нянчит нас. Поэтому Он и искушения попускает, чтобы испытать внутреннюю нашу свободу. Однако сказать, что *Он* нас испытывает, будет неточно. Ему это не нужно. Это мы сами должны себя испытать, проверить себя в искушении. Через это Бог учит нас и воспитывает. И духовно взращивает.

Господь двумя путями открывает человеку тайны мироустройства: через откровения о событиях Священной истории, событиях прошлых и будущих, и через заповеди. В этих двух источниках человеку дана полнота информации, необходимая для жизни и для спасения.

Заповеди, говорим мы, это суть проекция законов бытия. Человек, согласующий свою жизнь с этими законами, естественным образом встраивается в богозданную вселенскую систему. Тогда жизнь его гармонична и спасительна. Если же он законам мироздания не подчиняется, то, разумеется, жизнь его становится саморазрушительной. И уж никак не может привести к спасению.

Казалось бы, обо всем мы предупреждены, сказано нам: *Удобее же есть небу и земли прейти, неже от закона*

единей черте погибнути[20]. Это и означает, что из-за нарушения одного только пункта в законе Божиего миропорядка, одной *черты*, начинает рушиться *земля и небо*, то есть отклонение от любой заповеди неизбежно разрушительно сказывается на всей нашей жизни.

Казалось бы, так просто, обо всем мы оповещены: есть дела к жизни, и есть дела к смерти – только послушайся, и все. Но не так легко эту простоту постичь. Иногда люди, которые только приходят к вере, которые еще только пришли в Церковь, искренне признаются: я не понимаю, почему заповедь запрещает блудодеяния? Что такого плохого в блуде? Добрачная связь – что в этом такого ужасного? Если обоим людям хорошо, никому они этим не вредят, не мешают – в чем же зло? Где грех? Почему запрет такой строгий? Да еще наказание?

Можно подробно растолковать, что здесь плохого. Но, как правило, это будет и непонятно, и неубедительно для тех, кто задает такие вопросы. Но можно и не вдаваться в детали. Ведь достаточно на самую суть указать. А именно: Бог так мир устроил. И все.

Таков закон природы. Нашей. И Бог нас предупредил, что вот это – можно, а это – уже нельзя, *смертию у́мрете*. *Грех же содеян раждает смерть*, – апостол Иаков. *Грех есть беззаконие*, – апостол Иоанн[21]. Беззаконие – отсутствие закона. Там, где грех, там разрушен закон жизни, Божий закон мироздания. Разумному человеку должно бы этого быть достаточно. Но начинается: а почему?..

[20] *Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет* (Лк. 16, 17).

[21] Быт. 2, 17; Иак. 1, 15; 1 Ин. 3, 4.

А почему солнце висит посреди неба и не падает? Да потому что Бог так устроил. А почему человек в огне сгорает и серную кислоту пить не может? Бог так устроил нашу природу: огонь жжется, а кислота для нас – яд. И он убивает. Тебя предупредили? Не пей. Тут не надо химиком быть и формулы изучать – не пей, и все.

Но точно так же и грех – это отрава смертельная. Так Бог мир устроил и природу нашу, что некоторые дела для нас – яд. Смертельный. Не послушаешься – погибнешь. Это так просто. Тут не надо быть богословом, не надо и семинарию кончать – не делай, и все. Но просто – не значит понятно. Поэтому приходится разбираться.

Общее естество

Мы говорили о полной и неотъемлемой внутренней свободе, которой одарен человек. Но, несмотря на все предшествующие рассуждения, могут все же оставаться некоторые недоумения. Может остаться неясность по поводу Божественного милосердия и Божественного всемогущества.

В самом деле, неужели всесильный Бог не мог бы найти хоть какой-то способ ограничить частично внутреннюю свободу отдельного человека, когда это необходимо ради его спасения? Хотя бы в качестве исключения. Когда по своей воле человек, например, спивается или накладывает на себя руки. Как кажется, Бог, Бог всемогущий, мог бы принудительно остановить в человеке действие страсти или вывести его из-под воздействия сатаны, мог бы, за счет некоторого принуждения к добру, спасти несчастного от вечной погибели, от вечной муки в

аду. Но вот в чем дело: неделимость образа Божия это не единственная причина, по которой недопустимо для Господа нарушить свободу воли даже одного-единственного человека.

Что собой представляет наша природа, естество человека, сущность его? Посмотрим, как отвечает на это свт. Кирилл Александрийский: «Определение *человечества* остается единым во всем и равным во всех нас. Разве бывает кто менее другого человеком?.. Но и более другого не может быть... Принадлежа к одному виду бытия, все имеют одну природу»[22].

А вот свт. Василий Великий: «Произнесший слово *человек* означил этим именованием общую природу». Понятие человек определяется понятием «общее естество». «Петр не более есть человек, чем Андрей или Иоанн... Ибо подведенные под одно понятие сущности – между собой единосущны»[23].

Святые отцы говорят здесь о законе мироустройства, о котором мы скажем проще: природа у всего человечества одна-единственная, одна общая, одна на всех. Как во Святой Троице одна природа у трех Божественных Ипостасей, так у людей – одна природа для множества человеческих ипостасей[24].

Этот закон позволяет апостолу Павлу богословствовать об Адаме: *Как одним человеком грех вошел в мир, и гре-*

[22] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 179.

[23] *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2009. Т. 2. С. 503.

[24] Свт. Василий Великий: «Какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси в нас [человеках], перенеси оное и в Божественные догматы, – и не погрешишь». Сщмч. Иларион (Троицкий): «Человеческое естество едино. Много только отдельных личностей». По образу Святой Троицы. С. 75, 82.

хом смерть, так и смерть перешла во всех человеков. И далее можно говорить о Спасителе: *Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие. И как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание*[25].

Итак, до грехопадения вся человеческая природа была заключена в Адаме и Еве, не имевших еще детей. Они двое были всем человечеством. Поэтому, повредив грехом свое естество, они заведомо повредили естество всего будущего человечества. Как пишет свт. Григорий Богослов: «Все мы участвовали в том же Адаме, и змием обольщены, и грехом умерщвлены»[26].

Разумеется, все последующее потомство, рождаясь на свет, является носителем того самого поврежденного естества, той греховной природы. Это закономерно. Поскольку природа у нас одна-единственная, одна на всех. Но в то же время закономерно и другое. Благодаря такому природоустройству рода человеческого один Богочеловек Христос мог исцелить и преобразить в Себе Одном всю природу всего человечества. А теперь может всем и каждому даровать спасение.

Святые отцы так это определяют: «Как человечество Адама роздано всем» через рождение, «так человечество Иисуса Христа дано всем же – через Евхаристию»[27]. Или по апостолу Павлу: *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут*[28].

[25] Рим. 5, 12, 18, 19.

[26] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. Сл. 33. С. 411.

[27] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 635.

[28] 1 Кор. 15, 22.

Что же отсюда следует в связи с нашим вопросом? Бог всеведущ. Он провидит, например, что некий инок по своеволию своему доведет себя до полной погибели. При этом Господь всемилостив. Так почему же, повторим наш вопрос, Бог не вмешается? Почему не остановит его, не нарушит свободу воли всего одного несчастного инока? Ведь такой ценой Он спасет его душу для вечности.

Ответ уже должен быть ясен. На чаши весов полагается в этом случае, с одной стороны, право на собственный выбор одного только инока, а с другой – участь всего человечества. Нарушив внутреннюю свободу и повредив тем самым природу одного человека, Господь повредил бы разом естество всех людей[29]. Это не только немыслимо для Божественного милосердия, это абсурдно. Не для того воплотился Спаситель и обожил нашу природу ценой Своей Крови, чтобы вновь предать ее порче.

[29] Нарушение внутренней, то есть *личностной*, свободы неминуемо отразится на *естестве* (природе) человека, ибо эта взаимосвязь обусловлена принципом: «нет природы без ипостаси». К тому же, как ранее отмечалось, сама человеческая свобода двойственна – имеет как личностный, так и природный аспекты.

Беседа 18

Смерть духовная

Богоотступление

Мы возвращаемся к трагическому моменту – к грехопадению праотцев. Что же произошло в момент нарушения заповеди?

Бог устраивает мирозданье по Своим законам, а человек отказывается им следовать, жить по ним не желает. Он воспротивился богоучрежденным законам естества, не приемлет тех норм существования, которые Господь Бог для него создал и заповедал блюсти. Что может после этого произойти?

Отвержение богоданных законов бытия есть противление Самому Богу. Своим поступком, нарушающим заповедь, человек заявляет Богу: Не надо! Вот этого мне не надо! Он отказывается, отстраняет дарованную Богом норму жизни. Тем самым он отталкивает Самого Творца вместе с Его мироустройством. Когда человек отталкивает Бога, то Бог отступает от человека. Сейчас же. Поскольку Бог свято хранит человеческую свободу. Он не препятствует свободному выбору человека.

Нарушая заповедь, Адам отстранил, оттолкнул от себя Бога. И Бог отступает, устраняется. Но как это понимать?

В чем выражается это устранение? Это означает только одно – разрыв богообщения. У прп. Иоанна Дамаскина читаем: «Через преступление заповеди мы... очутившись во грехе, лишились Божественного общения»[1].

Непрерывная до сих пор, живая и непосредственная связь с Творцом обрывается, когда отступает Господь. Прямое богозрение и взаимообщение прекращается, когда человек отстраняет Бога. Когда отворачивается от Господа. И в тот же момент Адам теряет состояние созерцания. Он выпадает из созерцательного состояния бытия, в котором до сих пор пребывал. Изменяется состояние сознания, в котором он жил. Наступает духовная слепота.

По мысли прп. Ефрема Сирина, рай есть не что иное, как храм Божий. Бог «создал чистую Церковь», пишет он, и устроил в ней «два святилища»: одно из них внешнее, другое внутреннее – Святая Святых. И насадил Он древо ведения, «поставил его посреди, чтобы отделяло оно высшее от низшего», одно святилище от другого. А вход во Святая Святых был «прикрыт заповедью... поскольку Адаму не был дозволен вход во внутренний храм». Но, заключив «для Адама внутреннее [святилище] рая», Бог отверз для него «внешнее... чтобы Адам довольствовался служением во внешнем храме» и, «соблюдая заповедь», не входил бы во Святая Святых.

А что есть храм? Это место общения с Богом. В чем сладость рая? В богообщении, в созерцании Господа. Так и говорит прп. Ефрем: в раю «услаждаются на пажити созерцания»[2]. Поэтому закономерно, что утрата богообще-

[1] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 4. http://orthlib.narod.ru

[2] *Ефрем Сирин, прп.* О рае // Творения. Т. 3. http://utesheniya.ru

ния неминуемо обратилась изгнанием из рая. Потеря способности созерцания – это и есть лишение рая. Но и это не все. Расторжение богообщения, живой связи с Богом, не может не изменить всего бытия человека. Причем радикально и всесторонне.

Ведь богообщение есть единение с Богом. Для человека это состояние целости и полноты. Состояние, о котором апостол говорит: *во всей целости да сохранится без порока* существо ваше, когда Бог *освятит вас во всей полноте*[3].

Целость и *полнота* обретаются в богообщении, когда единение с Богом освящает существо человека. В богообщении все части нашего естества становятся «едиными, по действию Святого Духа», говорит прп. авва Исаия, и тогда они «не могут разлучиться»[4].

Не могут, пока длится и не обрывается само богообщение. Потому и утверждает слово святых: «Человек по природе должен быть одно с Богом». Должен. Но именно «это единство и расторглось через падение»[5] Адама и Евы.

Итак, поправ закон, Адам отстранил от себя Бога. Так и говорит свт. Кирилл Александрийский: «отверг данную ему благодать». И сразу же искажается богообразие человеческое: «черты образа Божия стали уже не светлыми, но потускнели и потемнели по причине преступления»[6]. «Познах себе обнажена от Бога», – читаем в Великом каноне.

[3] Ср.: 1 Фес. 5, 23.

[4] *Исаия, прп.* О хранении ума: 27 глав. Гл. 18. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1.

[5] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 635.

[6] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 186.

И «Боготканныя одежды» сменяются на «кожныя ризы»[7]. В результате изменяется само естество человека. Природа его. Что это означает? Само за себя говорит красноречивое определение, которое святые отцы дают этому новому состоянию Адама и Евы: смерть духовная[8].

Смерть бессмертной души

Если телесная смерть – это разлучение души от тела, то смерть духовная – это когда от души отходит Дух Святой. Послушаем святых.

Святый бо Дух... отбежит льстива[9], – говорит пророк Соломон: Дух Святой избегнет предавшегося лукавому. И избегает. Потому что предаться лукавому духу, духу зла, значит предаться самому злу. Но сказано: *Кое общение свету ко тме*? *Какое общение праведности с беззаконием*?[10]

Зло и истина не сочетаемы. Они по природе не совместимы. Зло, в отличие от истины, не имеет собственной сущности, но проявляется лишь как отсутствие добра. Потому немыслимо и невозможно совмещение двух начал: того, что сущностью обладает, и того, что сущности не имеет. Тут совмещаться не с чем. Поэтому логично и справедливо то, что сближение со злом одновременно становится отпадением от истины. Истина же есть Христос.

Это закон, о котором свт. Григорий Палама говорит: всякое зло не само по себе есть зло, но оно есть «отпаде-

[7] Великий канон прп. Андрея, архиеп. Критского. Песнь 1. Тропарь 3. Песнь 2. Тропарь 12 // Триодь постная. Четверг 5-й недели.

[8] См., например: *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 38, 76, 83, 95.

[9] Прем. 1, 5.

[10] 2 Кор. 6, 14.

ние от соответствующего и надлежащего действия и от цели этого действия»[11]. Проще говоря, отпадение от добра, отпадение от истины, – само это действие и обращается во зло. Такое отпадение и произошло с первыми людьми, как только они предались духу лукавому, послушались сатану. *Ибо Святый Дух*, – говорит книга Премудрости Соломона, – *удалится от лукавства... и устыдится приближающейся неправды*[12].

Свт. Кирилл Александрийский пишет: поскольку человек «презрел Создателя» своего, то «Дух [Святой от него] отступает всецело и разумный человек впадает в крайнее неразумие [и уже] не знает даже Самого Создателя своего»[13].

Свт. Афанасий Великий: «Дыхание жизни есть Святой Дух, и теряющие Его мертвы, хотя они еще и живы»[14].

Сщмч. Ириней Лионский: «Удаление от света есть тьма... Разлучение с Богом есть смерть»[15].

Прп. Макарий Великий: «Истинная смерть внутрь, в сердце сокровенна, и чрез тую внешний человек жив умер»[16].

Прп. Максим Исповедник: «Ум, удаляясь от Бога... становится... скотоподобным и звероподобным»[17]. То есть образ Божий искажается в человеке настолько, что человек теряет черты человеческие. А то и еще хуже. Свт.

[11] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I. 1, 19.

[12] Прем. 1, 5.

[13] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 186.

[14] *Афанасий Великий, свт.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 72.

[15] *Ириней Лионский, свт.* Творения. М., 1996. С. 505.

[16] *Макарий Великий, прп.* Сл. 1. Гл. 2 (по изд. 1833 г.) // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. http://azbyka.ru

[17] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 114.

Григорий Палама: «Ум, отступивший от Бога, становится или скотоподобным, или демоноподобным»[18].

Свт. Иннокентий Херсонский тоже определяет «падение Адамово» как «разрыв святого, блаженного союза с Творцом» и замену его иным союзом – «со врагом Божиим»[19]. Свт. Иоанн Златоуст говорит, что «непоклонение Богу» – это и есть «смерть для души». «Человек потерял общение с Богом, собеседование в раю», а вместе с тем «потерял все, что имел»[20]. И уточняет: «Без Духа Святого душа человеческая мертва. Как тело умирает, когда душа оставляет его лишенным своей силы, так и душа тогда умерщвляется, когда Дух Святой оставляет ее без Своей силы»[21].

По слову свт. Григория Паламы: «Жизнь души есть единение с Богом»[22]. Но «у души есть и смерть, хотя она и бессмертна по существу». И «как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души... Почему Господь и называет мертвыми живших по духу мира сего», говоря: *Остави мертвыя погребсти своя мертвецы*[23]. Когда Адам нарушил заповедь, «тогда душа его умерла, чрез преступление отделившись от Бога»[24], ибо «грех – это и есть истинная смерть»[25].

[18] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 259.

[19] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 82, 83.

[20] *Иоанн Златоуст, свт.* Собр. творений. М., 1994. Т. 2. Кн. 1. С. 276; Кн. 2. С. 832.

[21] *Иоанн Златоуст, свт. // Афанасий (Евтич), иеромон.* Экклесиология ап. Павла. М., 2009. С. 340.

[22] *Григорий Палама, свт. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 324, 406.

[23] Лк. 9, 60. Ср.: Мф. 8, 22.

[24] *Григорий Палама, свт. //* Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 255.

[25] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 186.

Как только произошло преслушание, «душа Адама, отделенная от Бога, была умерщвлена»[26]. И это закономерно, поскольку, «удаляясь от Бога, человеческая душа умирает». Но и напротив, «возвращаясь к Богу и соединяясь с Ним посредством Его благодати, она воскресает и входит в истинную жизнь»[27].

Живые мертвецы

Далее, обращаясь к нашим соотечественникам, читаем у свт. Игнатия Кавказского: «Видимая нами смерть, в сущности, есть только разлучение души с телом, прежде того уже умерщвленных отступлением от них истинной жизни – Бога». Отчего же мы этого ясно не понимаем? «Мы не чувствуем, что мы убиты, – отвечает святитель, – по общему свойству мертвецов не чувствовать своего умерщвления!»[28]

Между тем «человек преступил заповедь и по преступлении немедленно умер; смерть мгновенно явилась во всех движениях души и в ощущениях тела. Святой Дух, обитавший в человеке, сообщавший бессмертие душе и телу, бывший их жизнью, отступил от них как от нарушивших общение с Богом *произвольным* отвержением заповеди Божией и столько же *произвольным* вступлением в единомыслие и союз с сатаною»[29]. Отметим этот акцент на *добровольности* преступления.

[26] *Григорий Палама, свт.* // *Василиадис Н.* Таинство смерти. ТСЛ, 1998. http://azbyka.ru

[27] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 41.

[28] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 19; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о видении духов. http://azbyka.ru

[29] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. http://azbyka.ru

Епископ Михаил (Грибановский) определяет: «смерть духовная» есть «отчуждение духа человеческого от Бога»[30]. А епископ Вениамин (Милов) подчеркивает существенный момент: «Вечная смерть есть свободный разрыв человека с Богом»[31].

Именно *свободный*. По собственной воле человек избирает грех и потому только сам в нем виновен. Еще в III веке сщмч. Ириней Лионский разъяснял то, что до сей поры не вмещают умы, ограниченные оковами навеянной с Запада схоластики. Последствия грехопадения, говорит он, не есть *наказание* Богом провинившегося человека, но есть органическое *следствие* греха.

Он пишет: «Соединение с Богом есть жизнь, свет и радость от благ, исходящих от Него. Напротив, тот, кто *добровольно* отделился от Него, страдает от разделения, которое *сам* избрал. Отделение от Бога есть смерть, как отделение от света – мрак. Отделение от Бога является потерей всего благого, исходящего от Него. Те, кто своим отпадением потеряли Его, те *сами* себя обрекли на наказание: не Бог избрал их для наказания, но наказание явилось следствием их отделения от всего благого»[32].

Важный догматический момент, который помогает правильно, по-святоотечески, понимать тайну Искупления, подчеркивает в своем учении свт. Григорий Палама. Он пишет: «Смерть не есть *наказание* Божие, а естественное *следствие* отпадения человека от Бога. Смерть – плод греха и существует в мире вопреки Божией воле»[33]. Это

[30] *Михаил (Грибановский), еп.* // *Буткевич Тимофей, свящ.* Зло, его сущность и происхождение. Киев, 2007. Т. 1. С. 84.

[31] *Вениамин (Милов), еп.* Божественная любовь. Саратов, 2011. С. 226.

[32] *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей // *Плакида (Дезей), архим.* Проблема зла. http://otechnik.narod.ru/plakida_zlo.htm

[33] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 16, 17.

так, поскольку: «Бог не сотворил смерти ни души, ни тела»[34], – учит свт. Григорий, следуя общей традиции святых отцов.

Эти и подобные святоотеческие определения восходят к Священному Писанию. *Яко се, удаляющии себе от Тебе, погибнут*[35],– так воспевает пророк Давид: удаляющие себя от Бога погибнут. *Удаляющие себя* – те, кто *сами* себя губят.

Не привлекайте к себе погибели делами рук ваших, – поучает Премудрый Соломон, – *Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия... нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть: нечестивые* сами *привлекли ее... ибо они достойны быть ее жребием*[36].

В новозаветном учении прямо говорится о смерти человека при жизни. *Не любящий брата пребывает в смерти*. Уже пребывает, теперь. Тем более в будущем: он, сказано, *не имеет жизни вечной*[37], – это слова апостола Иоанна. Или: грешники *мертвы во грехах*[38], – это апостол Павел. Он же всех нас называет *мертвыми по преступлениям*[39].

Сам Спаситель дает определение падшему состоянию человека: *Предоставь мертвым погребать своих мертвецов*[40], – сказано о людях душевных, плотских. Еще конкретнее выражается апостол: *Помышления плотские суть*

[34] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 17.
[35] Пс. 72, 27.
[36] Прем. 1, 12–16.
[37] 1 Ин. 3, 14–15.
[38] Кол. 2, 13.
[39] Ср.: Еф. 2, 5.
[40] Мф. 8, 22.

смерть. Они *суть вражда против Бога*. Поэтому *если живете по плоти, то умрете*[41].

Мысль о том, что *душевные* люди, в отличие от *духовных*, уже мертвы и лишены спасения, развивает свт. Афанасий Великий. Восстающие против Бога, говорит он, «делаются мертвыми, ибо, лишаясь Духа [Святого], они лишаются и жизни вечной»[42]. Лишенные Духа – это и есть люди душевные. Что и апостол подтверждает: они, как люди *душевные*, не могут приять *того, что от Духа Божия... потому что о сем надобно судить духовно*[43].

В Новом Завете мы находим указания и на другие признаки нашей омертвелости: *они видя не видят, и слыша не слышат... и не уразумеют сердцем* своим[44]. Это о нас, живых трупах.

Есть в Священном Писании еще один образ омертвелости нашего духа. Это *окаменение* сердечное. Камню уподобляется сердце человека, предмету не живому, не одушевленному. Об этом Сам Господь вещает пророку Захарии: *И сердце свое окаменили, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф Духом Своим*[45]. А Спаситель наш так говорит: *Окаменено у вас сердце*[46]. И еще не раз упоминается в Новом Завете об *окаменении* сердец человеческих[47].

Эта омертвелость сердца есть летаргический сон нашего духа, и означает это утрату способности богооб-

[41] Рим. 8, 6–7, 13.

[42] *Афанасий Великий, свт.* // *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 311.

[43] 1 Кор. 2, 14.

[44] Мф. 13, 13, 15. Ср.: Мк. 4, 12; Деян. 28, 27; Рим. 11, 8.

[45] Зах. 7, 12.

[46] Мк. 8, 17.

[47] См.: Мк. 3, 5; 6, 52; Еф. 4, 18.

щения. Это состояние блудного сына, ушедшего *на страну далече* и порвавшего связь со своим Отцом. Мы видим, как такой уход, – то есть отход от общения с Творцом в церковных таинствах и разрыв живой связи с Богом в молитве, – низводит человека до животного состояния: *и он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи*. Не питаемый благодатью возжелал питаться пищей свиней, утративший богосыновство начинает превращаться в зверя. То есть черты образа Божия угасают в нем, перестают проявляться. А далее закономерное следствие: *был мертв*, – сказано о заблудшем сыне.

Однако это случай с благим исходом. Он *был мертв*, но все же *пришел в себя*, то есть нашел в себе силы, возбудил свой дух и смог пробудиться от сна смертного. И тогда восстанавливается общение с Отцом, Который и говорит: *сын мой был мертв и ожил*. Ожил, когда возродилась духовная связь с Богом[48]. Это и означает *оживить душу*, как говорит Спаситель в Евангелии от Луки, это и есть *оживотворение нас, мертвых*, как пишет апостол Павел[49].

Дух животворит, – читаем в Евангелии от Иоанна; *Дух животворит*, – вторит ему Послание к Коринфянам[50]. Обо всем этом каждый день мы сами себе напоминаем: *Не отвержи мене от лица Твоего, и Духа Твоего Святаго не отыми от мене*. В этой мольбе мы исповедуем понимание того, что если Бог отворачивается, то расторгается богообщение и мы лишаемся благодати Святого

[48] См.: Лк. 15, 13–24.
[49] Ср.: Лк. 17, 33; Еф. 2, 5.
[50] Ин. 6, 63; 2 Кор. 3, 6.

Духа. *Воздаждь ми радость спасения Твоего*[51], – а из этого следует, что с лишением благодати мы утрачиваем главное воздаяние – спасение нашей души.

Встань, спящий

Посмотрим, как это начало драмы человеческой истории осмысляется святыми отцами. Обратимся к свт. Иннокентию Херсонскому, обобщившему отеческое учение. «Разорвав преступлением блаженный союз с Богом, несчастный прародитель наш лишился... непосредственного, внутреннего сообщения с Источником всех сил и совершенств: ум его померк, чувство угасло, воля обомлела, мощь исчезла, все существо помертвело». «Духу человеческому предстояла своя смерть, душе – своя, телу, наконец, также своя, но... не в одно и то же время». Смерть постепенно овладевает всем существом человеческим. Каковы же конкретные «следствия падения»?

Это «смерть *духа*, оставленного Духом Божиим, переставшего быть едино с Господом». Это «смерть *ума*, закрывшегося для созерцания истин мира духовного и открывшегося для всякого рода лжи». Это «смерть *воли*, потерявшей силу стремиться к добру и ощутившей всегдашнюю наклонность ко злу». Это «смерть *сердца,* обезчувственного для чистых наслаждений духовных» и предавшегося «бурному дыханию страстей». Это, «наконец, смерть *тела*, подпавшего разрушительному влиянию стихий, ставшего добычей болезней и тления».

[51] Пс. 50, 13–14.

После того как первые люди «лишились непосредственного общения с Богом»[52], Господь сразу же призывает их к покаянию. Бог Сам обращается к ним. *И услышаста глас Господа Бога*[53]. Вновь возникает общение. Но уже совсем иного рода. Живое, непрерывное и взаимное общение утрачено. Человек теперь не способен по своему желанию войти в созерцание Бога или собеседование с Ним. Отныне богообщение возможно только тогда, когда оно устрояется по особому смотрению Божию.

Так, по Своему собственному желанию, Господь входит в общение и с Ноем, и с Авраамом. Божественных посещений могут удостоиться не только праведники, но и неверующие язычники. Господь, например, ввел в созерцательное состояние Валаама, идолопоклонника и волхва, и через ангела Своего беседовал с ним. И так далее.

Итак, Господь Сам призывает павших прародителей. *И услышали*, – сказано, – *голос Господа*. Но, услышав, *Адам и жена его* скрылись *от лица Господа Бога*[54]. Они еще слышали, как и наша совесть слышит призывы к покаянию, но они уже не видели. Сказано: *скрылись от лица Бога*, значит, утратили уже способность лицезреть, созерцать Божество. Наступило духовное ослепление. И это первый этап духовной смерти.

Следствием ослепленности стало то, что люди не вняли призыву к покаянию. А это неумолимо повело к дальнейшему: *И изгнал Адама... выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю*[55]. Наступает второй

[52] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 38, 76, 83, 95.

[53] Быт. 3, 8.

[54] Там же.

[55] Быт. 3, 23–24.

этап духовной смерти. Изгнание из рая означает, помимо прочего, что дух человеческий становится окончательно омертвелым. Он лишился рая духовной жизни и низвержен в душевную плоскость жизни земной, как сказано: *землю возделывать*.

Дух человека жив до тех пор, пока остается на живой связи с Духом Божественным. Через живое взаимообщение с Богом дух человеческий питается благодатью, дышит ею, как воздухом. Вне этой связи человек иссыхает духовно, задыхается и лишается жизни. Так и говорят святые отцы: Адамов дух «предназначался быть связью человека с Богом». Но Адам «лишился благодати и с нею высшего начала своей деятельности – перестал дышать Духом Божиим»[56].

Такой человек подобен исторгнутому из почвы растению. Доколе человек укоренен бытием своим в Боге, он, как растение, вросшее в землю корнями, имеет устойчивость и питается жизненной силой. Но если связь корней с почвой ослабевает, то растение не устоит. Обречен на падение и человек, когда живая связь с Богом ослабевает. А когда эта связь расторгнута, то понятно, что происходит: вырванное из земли растение не живет.

Со смертью духовной человек утрачивает свое естественное состояние бытия и повергается в состояние нежестественное. А оно уже неминуемо ведет к смерти телесной. *В оньже аще день сне́сте от него* [от древа], *смертию у́мрете*[57], – сказано в книге Бытия. В *оньже день*, то есть умрете тут же, в тот же день. Это говорится о смерти духовной. Так и было.

[56] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 597; Падение Адамово... 2005. С. 38.

[57] Быт. 2, 17.

А по слову отцов, даже так, что: «Смерть духа... последовала тотчас по преступлении, не только в тот самый день, но в то же мгновение... Грешник, преступив заповедь Божию, тогда же и умер в духе для жизни в Боге... Смерть духовная самая главная и страшная из смертей, ибо из нее уже» следует смерть телесная. Смерть духовная «одна только и есть истинная смерть... та смерть вечная, которой смерть телесная есть одно слабое изображение»[58].

А вот точные святоотеческие формулировки. Прп. Иоанн Дамаскин: «Через преступление заповеди мы... оказавшись вне жизни, подпали тлению и смерти»[59]. Свт. Григорий Палама: «Болезнь, тление и окончательная телесная смерть – это плоды той духовной смерти, которую человек навлек на себя грехопадением»[60].

Адамов дух, говорят отеческие писания, после изгнания из рая «сделался твердым, окаменел... он стал нечувствительным к ощущениям свыше»[61]. Конечно, окаменение, то есть обращение из духовного состояния в вещественное, лишает всякой чувствительности.

Так и по прп. Максиму Исповеднику: утрата богообщения овеществляет человека, лишенного духовности. «Когда ум, – пишет он, – отказывается от естественного движения к Богу», то обращается к человеческим чувствам, поскольку более не к чему обратиться. Человек оказывается в заблуждении, он обманут «поверхност-

[58] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 38, 77.

[59] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 4. http://orthlib.narod.ru

[60] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 16.

[61] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 597.

ным восприятием чувственных вещей». И тогда душа «извращает всю свою деятельность, направляя ее к веществу».

Как говорит современный греческий богослов, человеку, сотворенному *по образу Божию*, «чтобы быть человеком, необходимо во всякий момент устремляться к Богу». Устремляясь к Богу, «он реализует себя... свое подлинное бытие, простираясь в вечность». Напротив, «отрицая Бога, он отрицает и уничтожает самого себя»[62].

* * *

Нам остается уточнить, что отеческое понятие о смерти духовной является символическим. Это удачный и выразительный, но все же образ. На самом деле это не вполне все-таки смерть. Так как это состояние еще обратимо. Если это и смерть, то смерть клиническая[63], так как еще есть возможность оживить, реанимировать дух, прежде чем наступит смерть телесная.

Поэтому более точным будет другое определение – сон смертный. Сон наподобие летаргического. От такого сна смертного возможно духовное пробуждение. Так и выражается свт. Игнатий Кавказский, говоря о «возбуждении сердца от сна смертного»[64]. И говорится это вслед за апостолом Павлом, писавшим: *Востани, спяй, и воскресни́ от мертвых*[65].

[62] *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 48, 70.

[63] Клиническая смерть – переходный период между жизнью и смертью биологической, этап умирания, на котором своевременные реанимационные мероприятия позволяют вернуть человека к жизни.

[64] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 249, 250.

[65] *Встань, спящий, и воскресни из мертвых* (Еф. 5, 14).

Но все же если это и сон, то справедливо называется сном *смертным*, поскольку, если вовремя не проснуться, то он перейдет в смерть вечную.

Чуть раньше мы уже вспоминали притчу о *блудном сыне*, который, порвав связь со своим Отцом, то есть лишившись богообщения, духовно умер, по выражению Самого Отца: *сей был мертв*. И сам сын свидетельствует: *у отца моего избыток хлеба, а я умираю от голода*. Это духовный голод, от которого дух мертвеет. Но затем сын все-таки оживает, *приходит в себя*, как говорит Писание. Он пробуждается от сна смертного, дух его возбуждается к покаянию: *пойду к отцу... скажу ему: ...я согрешил*.

И он идет. Этот поступок есть уже плод покаяния, результат измененного самосознания, а как следствие, сын исповедуется Отцу: *отче! я согрешил*. После исповеди он немедленно получает прощение и восстанавливается общение с Отцом, Который Сам свидетельствует о духовной реанимации, о возрождении: *сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся*. То есть чуть было не *пропавший* окончательно, он *нашел* путь к воссоединению с Отцом[66].

«Когда по благодати внутри человека утверждается порядок, тогда его ум просыпается от летаргического сна нечувствия. Ум, при содействии благодати, приобретенной праведными трудами, руководит человека к чистоте сердечной, от чего в нем начинают проявляться богоподобные свойства»[67].

[66] Лк. 15, 17–24.

[67] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 329.

Беседа 19

Порча естества

Антропологическая революция

Катастрофа, которую потерпел человек в раю, утратив богообщение, повлекла за собой целый ряд закономерных последствий. Это сложный богословский вопрос, но нас интересуют здесь пока только три момента, и интересуют только с позиций аскетики. Для нас очень важно понимать эти три следствия, к которым привело грехопадение, и мы их последовательно рассмотрим.

Итак, первое последствие. Ум человека был сотворен Богом как живой инструмент, специально предназначенный для общения. Таким образом, общение для ума есть сама его жизнь. Это форма его бытия. А значит, без общения ум человеческий существовать не может. Поэтому и приходится говорить о смерти духовной как следствии утраты общения с Богом. Но что же конкретно произошло в процессе грехопадения, когда связь ума с Богом расторглась и богообщение прекратилось?

Ум, как сказано, не может жить без общения. Поэтому, как только ум Адама утрачивает живую связь с Господом, он немедленно начинает искать какой-то иной, новый объект для общения. Ему просто необходимо срочно

выйти на связь и включиться в этот процесс. Это жизненная его потребность.

Поскольку богооставленное сердце Адама пусто и там воцарился безжизненный мрак, то ум бросается вон, наружу, бежит за пределы сердца. Куда? Естественно, к своему ближайшему сотруднику. Единственное место, где может найти приют ум Адамов внутри Адама, – это его же Адамов рассудок. Это для ума наиболее близкий, понятный, родственный орган. Ведь рассудок тоже есть инструмент общения, хотя он и имеет специализацию в иной области. К тому же они давно знакомы, так как сотрудничали изначально, от сотворения.

Поэтому ум, едва покинувший сердце, устремляется в область головного мозга, и здесь он хватается за рассудок – это его спасение. Он тут же в него вцепляется и сливается с ним. Происходит как бы супружеская измена. Как прежде ум прилеплялся к духу, образуя с ним брачный союз, так теперь, после разрыва, он вступил в связь с рассудком, составив другую пару. Но сожительство их незаконно.

То, что случилось, носит характер революционный. Произошла антропологическая революция. Человек был создан двухуровневым существом, способным к одновременной связи с двумя мирами. И имел для этого два специальных органа. После побега ума из сердца и слияния с рассудком вместо двух органов общения в человеке остается всего один. Это уже не тот человек, которого сотворил Бог. Это ниже нашего естества. Это состояние нижеестественное.

Орган общения теперь один, и при этом работает он ненормально. Почему же? Вспомним, что рассудок приспособлен исключительно к связи с миром материи.

А ум, напротив, предназначен к вхождению в мир духовный. И вот теперь образовался некий противоестественный союз: ум плюс рассудок. Понятно, что нормальной работы ожидать не приходится от органа, образовавшегося вопреки естеству.

Вот теперь мы и оплакиваем словами Великого канона окаянного жития деяния: «Погубих ума красоту... Всячески весь ум персть сотворих... Прельстихся умом; и оттуду лежу наг и срамляюся»[1].

Что же от этого ожидать? Что теперь неминуемо происходит? Ум, как мы помним, это энергия по естеству своему духовная. Но после разрыва связи с сердцем-духом ум утрачивает свою духовность. Теперь ум, связанный с заземляющим его рассудком, начинает проявляться не по естеству своему духовному, а как сила плотско-душевная, обращенная к земле, а не к небу, – он проявляется противоестественно, нижеестественно.

Результат этого революционного переворота все мы знаем хорошо по себе. Его последствия мы носим в своем перевернутом естестве. Когда ум Адама обратился к рассудку, то перевернул устроение человека с ног на голову. Как бы вывернул наизнанку.

В чем это проявилось? Когда ум человека обращен к собственному рассудку, тогда человек, вместо обращенности к Богу, обращен к самому себе. Это *сам к себе* порождает то, что известно как феномен *самости*. Эта обращенность к себе есть начало и основание самости, губительнейшее следствие грехопадения. Так что каждое наше *впадение* в грех неразрывно связано с самостью, с

[1] Великий канон прп. Андрея, архиеп. Критского. Песнь 2. Тропари 6, 9, 20 // Триодь постная. Четверг 5-й недели.

состоянием *падшим*. И к этому неминуемо приводит разрыв общения с Богом.

По определению святых отцов: «Грех есть прежде всего отпадение от Бога, *само*замыкание и *само*утверждение»[2]. О губительности последствий падения прп. Максим Исповедник говорит: «Когда человек обособлен от Бога, он оказывается порабощенным своими страстями, *самим собой* и в конечном счете сатаной»[3].

Порабощенность самим собой становится пристрастием. Это страсть самости, которая и ведет в результате к порабощению человека диаволом. Вот какая страшная, неумолимая в своей последовательности зависимость.

Самоистукан

Скажем теперь о втором последствии грехопадения. Бегство ума из сердца повлекло за собой и другие беды. Мы помним, что ум величается владычным началом в душе человека. Но такова его роль не по факту, а по изначальному замыслу Творца. Он был владыкой до падения праотцев и может стать им опять при возвращении человека в его естественное состояние. Но сегодня он не властвует в нашей душе.

Ум Адама и Евы утратил владычество над прочими силами души. Если прежде он был связующим и удерживающим для них началом, то теперь, когда наступило безвластие, вся триада сил разум-чувство-воля распалась. Чувство и воля (раздражительная и желательная силы)

[2] *Флоровский Георгий, прот.* О смерти крестной // Сочинения. http://predanie.ru

[3] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 57.

осиротели и одичали, как овцы, лишенные пастыря. Никем не пасомые, не управляемые, они разбрелись в разные стороны. Произошло расщепление сил души. Нет более общей устремленности. Нет единой направленности. Силы начали проявляться несогласованно, что называется, работать враздрай[4]. Таким разодранным и стало состояние души человека.

Итак, все три организма – духовный, душевный, телесный, – которые, по слову апостола Павла, должны пребывать *во всей целости*[5], теперь этого качества лишены. Достигавшие изначально «взаимного умиротворения в Боге», как говорит прп. авва Исаия, «эти три части – суть душа, тело и дух»[6] – теперь вне Бога. И между собой в конфликте.

Результатом стало наше настоящее положение. Силы души не направляются более все сообща навстречу Богу. Вместо этого они, вслед за умом, отвратились от Бога и обратились к самому человеку. Своей энергией они стали питать нашу самость. Это все тот же революционный переворот – следствие раскола ума и сердца, отчего и извратилось строение всей души.

Вместе с изменением направленности сил души они и качество обрели обратное изначальному: они становятся *страстной* силой. А новое свойство нашей души называется эгоизм. Человек превратился в самоистукана. Так и

[4] Враздрай – раздирать, тянуть в разные стороны. Враздрай, например, работают винты корабля, когда один из них дает передний ход, а другой – задний. Или когда в лодке гребут одним веслом вперед, а другим назад.

[5] 1 Фес. 5, 23.

[6] *Исаия, прп.* О хранении ума: 27 глав. Гл. 18. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1.

определяет это состояние Великий канон: «Самоистукан бых страстьми»[7].

Отныне человек поглощен самостью. Силы души его разобщены и получили неверную, эгоистичную, направленность. Все это в сумме образовало состояние нижеестественное. Или, иначе говоря, состояние ветхости нашей природы. Произошло, как говорит свт. Афанасий Великий, «совращение естества, и, таким образом, воцарилась смерть над всеми людьми»[8].

«Первый человек, – по слову свт. Кирилла Александрийского, – пал в ту землю, из коей произошел, подвергся тлению и смерти и передает эту порчу всему роду»[9]. Это ветхое, тленное состояние, став присущим Адаму и Еве, по наследству передается каждому их потомку. *Адам*, – говорит книга Бытия, – *родил сына... по образу своему*[10]. Мы, дети Адамовы, рожденные по его, Адамову, *образу*, в котором *образ Божий* уже помрачен и поврежден.

Мост для демонов

Мы сказали о двух главных с точки зрения аскетики антропологических последствиях грехопадения. Но нельзя не упомянуть еще об одном, третьем. Которое также имеет непосредственное отношение к молитвенной практике. Результатом падения является наша способ-

[7] Великий канон прп. Андрея, архиеп. Критского. Песнь 4 // Триодь постная. Четверг 5-й недели.

[8] *Афанасий Великий, свт. // Бэттс Р., Марченко В.* Духовник Царской Семьи. М., 2010. С. 169.

[9] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 187.

[10] Быт. 5, 3.

ность воображения. Это может показаться странным, но – да, у Адама не было воображения. Эта способность присуща только падшей природе человека.

Вот что говорят святые: «Ум Адама вначале не был подвержен воздействию воображения»[11]. «До грехопадения человеческий ум не имел воображения»[12]. «Знай, что... первозданный Адам создан от Бога не воображательным», то есть лишенным воображения. «Ум его, чистый и безвидный», не зависел «от воздействия чувств или от образов вещей чувственных»[13].

Все знают, какова роль воображения в нашей жизни, та роль, которая считается положительной, та, что связывается с нашими творческими способностями. А все православные также хорошо знают, какова отрицательная роль воображения с точки зрения аскетики. Знают, что это главный враг молитвы.

Вспомним почему. «Воображение не творит образов без тайной бесовской силы»[14]. «Из всех сил нашей души именно к воображению диавол имеет особенную близость, используя его для прельщения человека... Все люди, которые когда-либо впадали в грех или прелесть, прельщались воображением»[15].

«Так как многовидная фантазия есть изобретение и порождение диавола, то она для него премного вожделенна и пригодна к погублению нас. Святые отцы справедливо называют ее мостом, чрез который душеубийст-

[11] *Максим Исповедник, прп.* // *Серафим (Роуз), иеромон.* Бытие. М., 2004. http://www.golden-ship.ru

[12] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. М., 2000. С. 36.

[13] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 26. С. 115.

[14] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 28.

[15] *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. М., 2000. С. 36.

венные демоны проходят в душу, смешиваются с ней и делают ее ульем трутней, жилищем страшных, злых и богопротивных помыслов и всяких нечистых страстей, душевных и телесных»[16].

«Воображение есть дверь, куда входит диавол. Никакая [другая] способность не пропускает его в душу; одно воображение дружит с ним». Через воображение «диавол влагает образы в душу» и человек становится «орудием диавола: он так сдруживается с диаволом, что тот как бы вселяется в него, и человек становится как бы воплощенным диаволом»[17].

Воображение «не может не обманывать... Оно и обманывает. И обольщает». Ибо «к действию воображения в человеке плотском и грехолюбивом удобно присоединяется действие падших духов»; именно они и «стараются возбудить в нас действие воображения». Поэтому «воспрещена нам мечтательность, как бы она ни была благовидна», поэтому всем приступающим к молитве «святые отцы строго воспрещают употребление способности воображения»[18].

Хорошо. Допустим, с отрицательной ролью воображения все понятно. Но как же вовсе без него обойтись? И каким же образом тогда мыслил Адам?

Можем только сказать, что мышление его имело совсем иную природу. Оно было богооткровенным. Это совсем иной принцип мышления, нежели наш нынешний, построенный на накоплении знаний. То был принцип созерцательный.

[16] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 26. С. 114, 115.
[17] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 606.
[18] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 287, 288.

Например, когда животные приводились к Адаму для наименования, он не заглядывал в справочники, чтобы отыскать нужное имя, не рылся в памяти, чтобы найти что-нибудь подходящее, не напрягал он и рассудок, чтобы логически рассудить, как адекватно кого назвать. Что же он делал? Он смотрел на животных и тут же называл. Он видел их и непосредственно постигал открытое ему Богом. Он созерцал сущность того, что перед ним, и в этом созерцании ему открывалось Богом подаваемое знание. Непосредственное видение сути – это и есть умное созерцание. Рассудком рассуждают. А умом созерцают.

Вот что говорит об этом прп. Никодим Святогорец: «Не употребляя низшей силы воображения, не воображая ни очертания, ни вида, ни размера, ни цвета вещей, Адам высшей силой души, то есть умом, чисто, невещественно и духовно созерцал одни чистые идеи вещей, или их значения мысленные»[19].

У Адама было то состояние сознания, к которому потомки его могут приблизиться, подвизаясь в умном трезвении, в умно-сердечном делании. Это то, утраченное Адамом, состояние сознания, которое подвижник вновь обретает в благодатной созерцательной молитве.

Поскольку душа изначально была цельной, то есть все силы души единым потоком направлялись навстречу Богу, то и познавательно-созерцательная способность была цельной. Прп. Григорий Синаит объясняет, что причина возникновения нашего неуправляемого потока помыслов, а также способности к воображению «лежит в разделении... [нашей] единовидной и простой памяти». После грехопадения наша память, наша способность

[19] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 26. С. 115.

мышления стала «из простой – сложной и из единовидной – разнообразной». Вместе с этим «потеряна и память Божия»[20].

Вот эта «сложность», эта дробность мышления есть следствие того, что основные силы души у человека оказались разобщены. Они расщепились, о чем мы говорили раньше, начали работать враздрай. В результате память, бывшая первоначально «простой и единонаправленной», извратилась, «стала сложносоставной и разнонаправленной»[21]. Все это связано с работой воображения, которое, по толкованию прп. Максима Исповедника, стоит «между умом и мыслью». Воображение окружает «ум стеной, не позволяя ему постигать самые простые и невоображаемые сущности тварных существ»[22].

В результате всего этого само мышление расщепилось, стало раздвоенным. Это проявляется в том, что мы видим перед собой одно, а воображаем о видимом иное, нежели оно есть на самом деле. Как выражается иеромонах Серафим (Роуз), «в нашем падшем состоянии воображение всегда связано с раздвоенностью мышления... Мы больше не воспринимаем вещи такими, какими они поистине являются». Восприятие истинное бывает возможным только «в состоянии трезвения, но мы обыкновенно не пребываем в таком состоянии»[23].

Так вот, по этой причине воображение и обманчиво. Видим одно, а воображаем о нем другое. Обман. А иначе

[20] *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах. Гл. 60 // Добротолюбие. Т. 5. http://azbyka.ru

[21] *Григорий Синаит, прп.* // *Серафим (Роуз), иеромон.* Бытие. М., 2004. http://www.golden-ship.ru

[22] *Максим Исповедник, прп.* // Там же.

[23] *Серафим (Роуз), иеромон.* Бытие. М., 2004. http://www.golden-ship.ru

раздвоенное сознание и не может мыслить, потому что оно не цельно. Вспоминаем и повторяем слова свт. Игнатия: «Воображение не может не обманывать»[24]. И именно по этой причине «ум воображающий непригоден для богословия»[25].

Позвольте, но как же творчество? Что же тогда все виды нашего искусства? Как можно вне воображения творить? В том-то и дело: если воображение не работает, это никак не означает, что человек не способен к творчеству. Это видно на примере раздаяния имен Адамом. То, что совершил Адам, лишенный воображения, это чистое творчество – он творил имена. Но в сотворчестве со Творцом, синергийно. Творчество было не тем, что оно есть у нас.

Для нас творчество – это когда мы выворачиваем наружу собственную самость. А тогда творчеством было выражение богооткровенных истин. И теперь бывает – у истинных творцов. Бог открывает человеку некую истину, а человек облекает это откровение в благообразную форму. Так пророк Моисей творил Пятикнижие. Так прп. Андрей Рублев творил икону Святой Троицы, прп. Андрей Критский – Великий покаянный канон. Так прп. Серафим молитву творил. Это – истинное творчество. Творчество, которое не нуждается в воображении. Так же и *истинная* молитва, которая есть истинное творчество, не совместима с воображением.

[24] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 287, 288.

[25] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex; ТСЛ, 2006. С. 35. Да, непригоден, ибо станет обманывать. Истина о Боге открывается нам только тогда, когда Он Сам просвещает нас, а для этого нужно иметь очищенный ум и раскрытое сердце. Но невозможно «предстать Богу чистым умом», если мы «пребываем в сфере вообра-

Два вида человека

Теперь, когда мы кратко рассмотрели некоторые последствия прародительского грехопадения, можно подвести итог. Мы можем сказать, что теперь во вселенной имеется два вида человека. Один – тот, что ниже своего естества, это человек ветхий, душевный, плотский, внешний. Второй – тот, что вернул свое естество, – человек новый, духовный, внутренний. Эти понятия и сами термины даны нам в учении апостола Павла, они фигурируют как минимум в пяти его посланиях[26]. Это буквально: человек *внешний* и *внутренний*, человек *ветхий* и *новый*, человек *душевный* и *духовный*, или *плотский* и *духовный*.

Ветхий человек, он же плотский, это человек погибели. Ибо *живущие по плоти Богу угодить не могут*[27], – учит апостол. Святые отцы так объясняют: «человек поврежденный называется... ветхим... ибо произошел от Адама», а ветхость – это «готовность распасться, это дырявость»[28]. Да, признаки порчи человеческого естества – это тление и распад. И это есть признаки того, что обречено погибнуть.

Такого человека еще «называют душевным». Омертвевший духом, «он живет воображением, памятью, чув-

жения», ибо такой ум уже засорен и осквернен страстными образами. Ведь «все страсти непременно облечены в некую форму, видимую или мыслимую – воображаемую». Потому истинная молитва и богословие бывают доступны, только когда «дух христианина совлекается представлений видимых вещей и рассудочных понятий», когда «ум совлекается всех зрительных форм». Там же. С. 22, 35.

[26] Рим. 6, 6; 7, 22; 1 Кор. 3, 1; 2, 14–16; 2 Кор. 4, 16; Еф. 2, 15; 4, 22–24; Кол. 3, 9–10.

[27] Рим. 8, 8.

[28] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 591.

ствами». А всего активней, конечно, телом. То есть живет исключительно душевным организмом и плотью. При этом он даже не подозревает, чем одарен от рождения, не ведает о сокрытой в нем способности к созерцанию Бога в духе, которую мог бы в себе восстановить.

Часто жизнь душевных людей ближе даже не к животной, а к растительной жизни, все содержание которой – это потреблять и выделять, иногда опыляться и плодоносить, а потом увядать. Такой «человек называется еще внешним, в противоположность внутреннему»[29], или духовному.

Духовный человек – это обновленный, перерожденный, преобразованный из внешнего во внутреннего: *аще и внешний наш человек тлеет, обаче внутренний обновляется*. Человек новый это тот, кто может сказать о себе: *живу же не ктому аз, но живет во мне Христос*. Ибо тот, *кто во Христе,* тот *нова тварь*[30].

Человек духовный, по святоотеческому выражению, «рождается от Духа [Святого] и живет высшей частью своей природы – духом». Душевное начало в таком человеке *одухотворяется*, то есть освящается благодатью Святого Духа и преображается в духовное. По апостолу: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное*[31]. Таковой может «сообщаться с миром духовным», то есть выходить с ним на связь и вступать в общение с небожителями посредством сердечной молитвы в духе.

Такой человек еще «называется *новым*, ибо получает новое начало жизни. Он другой, чем был прежде», он

[29] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 591.

[30] 2 Кор. 4, 16; 5, 17; Гал. 2, 20.

[31] 1 Кор. 15, 44.

стал человеком «внутренним. Грешник есть человек внешний, а возрожденный – внутренний... Внутренний живет духом, а внешний – плотью». «Главная же черта нового человека» та, что в нем, «возрожденном, *живет Христос*»[32].

В учении апостола Павла выделяется очень лаконичная и ясная мысль. Если *ветхий наш человек распят* со Христом в борьбе со страстями, то при победе во внутреннем подвиге будет *упразднено* наше *тело греховное* и мы не будем *уже рабами греху*. Это достижение начального бесстрастия, это уже спасение души. Потому в вечности, продолжает апостол, *нет... осуждения тем, которые не по плоти живут, но по духу во Христе Иисусе*, ибо этим они освобождаются *от закона греха и смерти*[33]. Эта свобода есть, опять-таки, спасение в вечности.

О таких, освобожденных *от закона греха и смерти*, Спаситель говорит устами апостола Иоанна Богослова, что они уже оправданы прежде Страшного Суда. Таковой, сказано, *имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь*[34]. Уже перешел, то есть сейчас, еще живя на земле.

Так поучают отцы Церкви. И мы подытожим.

Чем же, собственно, в результате так плоха, так губительна наша ветхость? Ответ прост: то, что нижеестественно, – не способно к жизни в раю. Или, по апостолу, *плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления*[35].

[32] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 629.

[33] Ср.: Рим. 6, 6; 8, 1–2.

[34] Ин. 5, 24.

[35] 1 Кор. 15, 50.

Беседа 20

Восстановление

Ключ к спасению

Пора сказать о реанимации духа. О возвращении блудного ума. Из того, что случилось с нашими прародителями, совершенно ясно, какова же задача, стоящая перед нами, потомками. Задача-минимум – выйти из состояния *нижеестественного* и вернуться к нормальному состоянию естества, подобному тому, что имел Адам до грехопадения. Иными словами, нужно той антропологической революции, которая сокрушила Адама, противопоставить со своей стороны контрреволюцию. Нам надо стать борцами за реставрацию свергнутого грехопадением строя души. В этой борьбе за свои законные права, за право владеть собственной душой и состоит основное содержание внутреннего подвига, пути умного делания.

Когда человеку удается эту задачу-минимум выполнить, он достигает начального очищения души от страстей, на аскетическом языке – *начального бесстрастия* или, проще говоря, спасения души. Это означает, что завершился период деятельной духовной жизни и человек готов к жизни созерцательной. Такой пришедший в

естественное состояние бытия человек если покидает этот мир, то уже имеет возможность войти в Царство Небесное.

Это и есть тот второй вид человека, о котором упоминалось в предыдущей беседе, человек обновленный, духовный. Это тот, кто, по апостолу Павлу, *имеет ум Христов*[1]. Это *избранный* среди *многих званных*, тот, кто сбросил лохмотья ветхости и облачен в *одеяния брачные,* он готов уже восседать на *брачном пиру* в *Царстве Небесном*[2].

А пока такой человек остается еще на земле, перед ним раскрывается дальнейшая перспектива, ставится задача-максимум. Она предполагает выход за пределы человеческого естества, достижение состояния *вышеестественного*, то есть – стяжание обожения.

И вот тут, на пути к обожению, к двум упомянутым видам человеческого существа добавляется третий – человек *сверхъестественный*.

* * *

Ранее мы говорили о том, что в падшем естестве человека, в нашем естестве, все основные силы души разобщены и направлены к миру тленному, вместо того чтобы, как им положено, сообща устремляться к Богу. А именно: ум, сила духовного организма, попал в плен к рассудку и приник к земле; чувство и воля, силы душевного организма, замкнулись в эгоистичном самоудовлетворении и от этого извратились, будучи поражены греховной страстностью.

[1] 1 Кор. 2, 16.
[2] Ср.: Мф. 22, 2, 12, 14.

Теперь, по слову свт. Афанасия Великого, «грех в естестве человека воздействует уже на всякое вожделение»[3]. Теперь, в состоянии падшем, наш душевный организм, наши эмоции, ощущения, желания, инстинктивные проявления искажены, оставаясь под властью греховных наклонностей и привязанностей. И из-под этой зависимости человек выйдет только после стяжания бесстрастия. Вот почему организм душевный, в отличие от духовного, получил в аскетике именование *страстной* части души или, как вариант, *неразумной* части души.

А что же организм духовный? Как с ним обстоит дело? И вот тут необходимо отметить очень важный момент. Мы подошли вплотную к одному из ключевых положений во всем учении о спасении.

Духовный организм, как мы помним, образуется, собственно, из двух составляющих. Это, во-первых, *дух* человеческий, наше сущностное ядро, и, во-вторых, это проявление нашей сущности, ее энергия – *ум*. И вот этот-то духовный организм человека в момент совершения таинства Крещения *предочищается* Божественной благодатью. Вот где ключ к нашему спасению.

При освящении нашего естества в таинстве Крещения особому воздействию подвергается мыслительная сила (разум), сила, которая, как нам известно, проявляется во взаимодействии двух начал: ума и рассудка. Так вот, частично очищается и преображается прежде всего та часть мыслительной силы, которую составляет ум. Теперь, после Крещения, наше умственное начало и вместе с ним дух наш в некоторой степени обновлены действием бла-

[3] *Афанасий Великий, свт.* // *Бэттс Р., Марченко В.* Духовник Царской Семьи. М., 2010. С. 169.

годати Святого Духа, чего нельзя сказать об организме душевном – чувства, воля и душевное рассудочное начало по-прежнему остаются страстной частью души.

Почему такая привилегия именно уму и духу? Вот святоотеческие высказывания: для сил зла «область духа – нечто недоступное, Божественное». Наш дух, как и ум вместе с ним, в грехопадении «не мог много повредиться, потому что он служит связью между Богом и нами. Все же другие части человека слишком испорчены»[4]. Дух человеческий – «это богоподобный дух, вдунутый в первозданного. Он несокрушимым пребывает и по падении»[5].

По учению прп. Исаака Сирина, в нашем уме сохранились после грехопадения «некоторые остатки чистых понятий о Боге». Вот почему «человек способен стремиться к Богу по одному только внутреннему побуждению»[6], которое осталось присущим нашему естеству. «Я признаю за истину, – пишет прп. Исаак, – то, что ум наш... может сам собою и не учась возбуждаться к добру... Ибо добро насаждено в [нашей] природе»[7]. Ну а местом для насаждения послужил, естественно, дух наш – вертоград духовный.

Человеческий дух, как вместилище образа Божия, как обитель Духа Святого, изначально был освященным престолом нашего естества. Потому дух и ум, защищенные благодатью, наиболее уцелели в катастрофе грехопадения, остались наименее подвержены порче. По этой при-

[4] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Последние дни... Единец, 2006. С. 597.

[5] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 75.

[6] *Иустин (Полянский), еп.* Песнь пустыннолюбивой горлицы: Учение прп. Исаака Сирина. М., 2003. С. 37.

[7] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 18. С. 74.

чине именно духовно-умственное начало прежде всего и более прочих поддается благодатному преобразованию в таинстве Крещения.

Что же из этого следует? То, что ум наш образует единственную брешь в крепостной стене, в стене той крепости, где томится душа, закованная в кандалы греховной страстности. Эта брешь дает нам единственный шанс для побега из плена страстей. Это значит, что приступить к очищению души возможно, действуя именно через ум. А еще точней – через умное делание.

Понимаем ли мы, что это значит и к каким выводам мы приходим? Вот именно: если бы не предочищение ума, получаемое в Крещении, то человек не имел бы способности к умной молитве. А это означало бы, что нет никакой возможности полностью вырваться из-под гнета страстей.

Посмотрим в этой связи, чему поучает прп. Антоний Великий: «Ум не есть душа, но дар Божий, спасающий душу. Богоугодный ум течет впереди души и советует ей презреть временное, вещественное и тленное, а возлюбить блага вечные, нетленные и невещественные, так чтоб человек, живя в теле, умом предстоял и созерцал небесное и Божественное. Таким образом, ум боголюбивый есть благодетель и спаситель человеческой души»[8].

Что здесь сказано? «Ум не есть душа». То есть ум, как энергия духа, есть организм духовный, а совсем иное дело – душевный организм, страстная часть нашего естества. Дальше сказано: ум есть «дар Божий, спасающий душу». Вот именно: Бог дарует нам предочищение ума в Крещении, благодаря чему, путем умного делания, через

[8] *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М., 1998. С. 132.

умно-сердечную молитву, возможно очистить душу и таким образом спастись.

Далее: «Богоугодный ум течет впереди души». Да, именно с умной молитвы начинаем, посредством трезвения, блюсти помыслы и очищать страстную часть души. В этом смысле ум идет «впереди души». Дальше читаем: «Чтоб человек... умом предстоял и созерцал небесное и Божественное». Здесь говорится о цели: умное делание и очищение ведут к стяжанию дара созерцательной молитвы, к непосредственной встрече в Духе с небожителями и с Богом.

И наконец: «Таким образом, ум... есть... спаситель человеческой души». Ну что тут добавить, этим все сказано. Разве что добавим: спасителем ум стал благодаря нашему Спасителю, даровавшему нам через Свой Крест таинство Крещения.

В этом поучении прп. Антония говорится о том, что, начиная трудиться умом в подвиге умной молитвы, человек пробуждает к жизни свой омертвевший дух. Молитва в духе становится умно-сердечной, молитвой *истинной*. А молитва *в духе и истине*[9] способна очистить душу от страстного состояния и тем самым дать возможность Спасителю спасти ее.

В этом таинстве очищения души человек *душевный* преобразуется благодатью в *духовного*. Именно таинственное преобразование, а не просто перемена, имеется здесь в виду. Отметим для себя это.

[9] Ин. 4, 24.

Возвращение в рай

Вспомним, что рай Адама и Евы был раем земным. Как говорит прп. Иоанн Дамаскин: они жили «телесно в чувственном раю на земле»[10], где *Господь Бог насадил* его[11]. Рай земной был прообразом рая духовного, и Адаму было поручено *возделывать* рай[12]. Такое делание предполагало *преобразование* рая земного в духовный через обожение земной природы.

Но после грехопадения все было утрачено: люди лишились земного рая, то есть живого богообщения. И оказались изгнанными в землю уже не райскую, но *произрастившую* им *терния и волчцы*[13]. И вот теперь, в *последние времена*[14], ценой Вочеловечения и Крестной Жертвы Бога наше человеческое естество, воспринятое Сыном Божиим, исцелено и восстановлено, а точнее говоря, *преобразовано*.

Наша природа, будучи обоженной во Христе Его Божеством, вознесена на запредельную высоту, как это звучит у прп. Симеона Метафраста: «Преславным Твоим вознесением плотско́е обожи́вый восприятие, и сие десным Отца седением почтый»[15]. «Снова вкоренен был в людях Дух», и таким образом «природа человеческая *преобразована* была в прежнее состояние»[16]. Нам возвраще-

[10] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. М., 1992. II, 30. С. 116.

[11] См.: Быт. 2, 8.

[12] Быт. 2, 15.

[13] Быт. 3, 18.

[14] 1 Пет. 1, 20; 1 Тим. 4, 1.

[15] *Симеон Метафраст, прп.* Молитва ко причащению 3-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[16] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 187.

на, дана туне[17], возможность обретения рая, и уже не земного, но сразу духовного, того *Царствия Божия*, которое потенциально *внутрь* нас *есть*[18]. Которое обретается в нашем духе, вход в которое отворяется умно-сердечным деланием.

Наш возврат в спасительное естественное состояние начинается после того, как удастся вырвать ум из плена рассудка, когда сумеем вернуть ум на его исконное, законное место в сердце, где он должен воссоединиться с духом. Повторим нашу программную установку, как она звучит из уст патриарха исихазма: «Вытесняй свой ум из рассудка в сердце и удерживай его там»[19].

Только этот акт позволит нам вступить на магистральный путь, путь умно-сердечного делания. И тогда уже осуществить наше личное преобразование, преображение нашего бытия из плотского в духовное. И тогда уже в полной мере воспользоваться спасительной жертвой Христа.

На этом пути потребуется, с одной стороны, упорный молитвенный труд, с другой – содействие благодати Божией. Если у нас правильное внутреннее намерение, если есть постоянство в усилиях, то этим мы доказываем верность избранному пути, и Господь, видя все это, в угодный Ему момент таинственно соединяет ум человека с духом.

Правильное намерение, сказали мы. Что имеется в виду? Не должно быть самообмана. Желание стяжать мо-

[17] Туне – даром, без платы, безвозмездно.

[18] Ср.: Лк 17, 21.

[19] *Григорий Синаит, прп. // Григорий Палама, свт.* Слово на житие прп. Петра Афонского. Афон, 2007. С. 27.

литву должно быть бескорыстным. Если человек бьется за молитву ради любви к молитве, если его поиски, ревность и усилия вызваны жаждой истины и он сердцем рвется ко Христу, тогда намерение его чисто.

Но могут в глубине души прятаться потаенные мотивы. Например, через стяжание молитвы самоутвердиться, ощутить собственную значимость, свое достоинство, почувствовать себя подвижником. Это гордыня. Можно втайне желать, чтобы обо мне сложилось представление как о молитвеннике. Это тщеславие в грубом виде. Может затаиться самонадеянность, когда, понимая важность собственных усилий, забываем о законе Духа: *без Мене не можете творити ничесоже*[20]. И так далее.

Если нечто подобное присутствует и движет нами, то благодать Божия не приблизится. А усердие наше, когда оно безблагодатно, может обратиться нам же во вред. Тогда чем более усердствуем, тем глубже заходим в самообман. При таких ложных мотивах молитва, не поддержанная благодатью, не может не исказиться. А если мы это искаженное психофизическое упражнение будем принимать за настоящую молитву, то будем сами себя обманывать. Это не безобидный самообман, это прельщение.

Одухотворение

Итак, прослеживаем дальше процесс восстановления человеческого естества, преодоления ветхости. Нам надо ясно представлять себе задачу-минимум, которую мы призваны решить.

[20] Ин. 15, 5.

Человек старательно занимается Иисусовой молитвой, на своем, доступном ему, словесном уровне занимается терпеливо, не один год. Занимается, что самое главное, вдохновенно. То есть не формально, не равнодушно, не просто по привычке или обязанности, по заведенному правилу, а искренне, живо тянется душой к Господу.

Если он все делает правильно, в том числе удерживает внимание в верхней части груди над сердцем или прямо в сердечном месте[21], то у человека могут случаться отдельные моменты соединения ума с сердцем. И это несмотря на наше еще далеко не очищенное сердце, на еще далеко не бесстрастную душу.

Такие моменты – это маленькие подарки благодати, которыми Господь утешает и подкрепляет тех, кто старается правильно подвизаться. Господь таким образом как бы по головке гладит, чтобы воодушевить, поддержать Своего ученика. И в то же время такие моменты являются знаком, это сигнал нам, намек на то, что мы на верном пути. И что мы на самом деле движемся, а не стоим на месте, как нам самим может казаться.

Такие моменты – это краткие эпизоды. Они появляются и исчезают. Удержать их или вызвать по собственному желанию мы не способны, поскольку все это полностью во власти Святого Духа. И только у тех, кто обретает дар благодатной молитвы, эти состояния соединения ума с духом-сердцем могут уже не прерываться. Но это, как правило, наступает при достижении благодатного, созерцательного периода, после стяжания начального бесстрастия.

[21] Сердечное место – специальный аскетический термин.

Это как правило. А случаются исключения, когда еще в деятельный период, даже в самом начале пути, даже, бывает, в весьма юном возрасте Бог дарует отдельным избранникам благодатную молитву. Всем известны примеры таких подвижников нашего времени, как преподобные отцы Силуан Афонский, Порфирий Кавсокаливит, Иосиф Исихаст. Так же и во все иные времена Господь находит, кого избрать, кому вручить свои дары. Но это именно исключения. Нас же интересуют люди обычные, такие, как мы, и ситуации закономерные, а не исключительные. Прп. Исаак Сирин по этому поводу говорит: «Исключительные случаи, [происходящие] по особенному смотрению Божию, не должны иметь никакого влияния на общее правило для всех»[22].

Так вот, когда в деятельный период с нами, простыми, но добросовестными и усердными молитвенниками, случаются такие неожиданные моменты кратковременного соединения ума с сердцем, нам надо понимать, что происходит. Так как моменты эти чрезвычайно важные. А происходить это может с каждым из нас, кто на практике стал искателем умно-сердечной молитвы. Хотя не всегда мы способны, по неопытности, эти моменты в себе распознать.

Когда ум соединяется с сердцем, то происходит слияние ума с нашим духом. А это значит, что ум в этот момент становится *одухотворенным*. К нему в этот миг возвращается свойство духовности, а вместе с ним созерцательная способность. Та самая способность богообщения, утраченная в раю. Вновь, хоть в какой-то мере, пусть

[22] *Исаак Сирин, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 23; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о видении духов. http://azbyka.ru

и в микроскопической, но мы приобщаемся естественному состоянию нашего духовного организма.

Пока ум в молитве соединен с духом, он все более, все глубже одухотворяется. Как это понимать? Так, что ум через дух, через духовное наше сердце входит в прямую связь с духовным миром. А до этого, при молитве словесной, он такой возможности не имел. Теперь молитва приобретает духовное измерение.

И вот, через такую молитву ум, дух и сердце начинают непосредственно, впрямую напитываться благодатью Святого Духа. Благодатью очищающей и оживотворяющей. Вспомним: *Рожденное от Духа дух есть*[23]. Вот это, порожденное прикосновением Духа Святого, состояние ума и сердца и будет состоянием одухотворенным. Которое, по мере пребывания в нем, углубляется.

Пока ум слит с духом и молчит, не расхищаемый помыслами, пока он молитвенно обращен к Богу, благодать Божия может непосредственно воздействовать на наше духовное сердце. Будем помнить, что эти минуты необычайно драгоценны.

Благодаря этим моментам умно-сердечного соединения наш дух начинает пробуждаться от смертной спячки. Он постепенно приходит в себя, оживает. Отсюда начинается его возрождение.

Со временем, с опытом, когда появляется навык умно-сердечной деятельной молитвы, человек, упражняясь в умном делании, все более приручает свой ум и приучает его держаться сердца. Умственная энергия все теснее сливается, сплавляется с духом. А Божественная благодать всячески содействует этому процессу. Если человек

[23] Ин. 3, 6.

устоит на этом пути, то его духовное развитие пойдет следующим образом.

По мере того как соединение ума с сердцем в умно-сердечной молитве все более входит в навык, а затем вообще становится нормой, ум обретает свое исконное, законное положение, к нему возвращается власть над прочими силами души. Ум становится снова владыкой.

В чем это выражается? Как полноправный хозяин, ум захватывает силы душевного организма – чувство и волю – и овладевает ими. При этом, как мы помним, ум, за счет соединения с духом, стал одухотворенным. Поэтому когда такой ум, пронизанный духом, овладевает силами души, то через себя он приобщает к духу и эти силы – и чувства, и волю. В результате силы душевного организма также одухотворяются.

Такие внутренние преобразования не могут не сказаться на человеке в целом. Человек теперь уже качественно иначе проявляется, действует. Его чувства и изволения из душевных преобразуются в духовные. Другим становится человек – обновленным. Об этом говорит апостол Павел: *прежде душевное, потом же духовное*; прежде – *как младенцы во Христе*, потом же – имеющие *ум Христов*[24].

В течение описанного процесса идет переплавка страстной части души. Человек приближается к состоянию начального бесстрастия. Происходит, по выражению свт. Григория Паламы, «перенаправленность страстной энергии от зла к добру». По его учению, страстные силы души в процессе сердечно-духовного опыта преображаются и освящаются.

[24] Ср.: 1 Кор. 2, 16; 3, 1; 15, 46.

В этом назначение исихастского метода. В этом основной смысл и сама цель внутреннего подвига. Через воссоединение ума с духом в сердце внутренний подвиг ведет к постепенному очищению души до степени начального бесстрастия, чем и завершается деятельный период. Затем, уже в созерцательный период, подвиг поведет далее, к состоянию совершенства, или полного бесстрастия, и, наконец, к наивысшему состоянию бытия, доступному человеку, к обожению[25].

Но вернемся на уровень сердечной молитвы. В результате умно-сердечной духовной деятельности человек восстанавливает свое естество. Теперь все три силы души объяты духом. Связанные этой силой, направляемые владыкой-умом, они теперь в едином одухотворенном движении устремляются непосредственно к Богу-Духу. Теперь становится возможным для человека и реальное богосозерцание, и непосредственное богообщение. Отсюда начинается созерцательный период духовной жизни.

Интересно, как сказывается такая одухотворенность человека на его отношениях с окружающими. Определенно можно сказать, что, встречаясь с людьми, созерцатель-подвижник взаимодействует с ними чисто духовно, бесстрастно. Во-первых, он способен видеть людей, как говорится, насквозь. Поскольку взгляд его не искажен собственными пристрастиями, окружающий мир открывается ему в истинном свете. Во-вторых, такой человек, очищенный и просвещенный созерцанием, может эффективно воздействовать на людей, влиять на них духовно.

[25] См.: *Петр (Пиголь), игум.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. http://hesychasm.ru

А говоря точнее, Господь может через созерцателя подействовать на других с наибольшим успехом. Ведь человек духовный пребывает в духе, например какой-нибудь старец. Потому и Дух Божий через духовную личность может Своей благодатью подействовать на людей плотских, душевных. Например, вразумить их на нечто душеспасительное или же исцелить от недуга. Сами же люди плотско-душевные, без такого старца посредника, привлечь на себя в такой мере воздействие благодати Божией просто-напросто не способны.

Наибольшая заповедь

Из краткого очерка мы могли видеть, как происходит восстановление человеческого естества в результате умного делания, под воздействием деятельной умно-сердечной молитвы, молитвы истинной. Теперь, когда все силы души едины в духе, когда достигнута целостность естества, возможным становится всецелое исполнение воли Божией, исполнение Его высшей заповеди: *возлюби Господа Бога твоего... всею крепостию твоею*[26].

Теперь человек способен *всею крепостию*, то есть единством всех своих сил, устремиться в молитве к Богу. Как и сказано: «Молитва преуспевших в ней произносится из всего существа». Эти слова свт. Игнатия Кавказского выражают основополагающую идею всех прежде бывших до него святых отцов в отношении истинной молитвы. В другой раз святитель поясняет, что значит

[26] См.: Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27.

молиться «из всего существа». Он призывает нас: «Уничтожь в себе всякое разделение: да будет весь человек соединен воедино и всецело устремлен к Богу»[27].

Посмотрим внимательней на *первую из всех* и *наибольшую заповедь в законе*[28], в Законе и Ветхом и Новом, которая так звучит: *Возлю́биши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от всея души твоея́, и всею крепостию твоею, и всем помышлением твоим*[29]. Нам здесь указано целых четыре уровня внутреннего единения. Попробуем разобраться.

Первый уровень. Нам заповедано Бога возлюбить *от всего сердца*. Сердце – это ум и дух, организм духовный. Пока ум в слиянии с духом не устремится к Богу, о любви к Богу – любви духовной, истинной – и говорить не приходится. Но этим не ограничивается наивысшее повеление. Потому что этого мало.

Второй уровень. Не только *от всего сердца*, но, как в продолжение сказано: возлюбить нужно *от всея души*. Поясняется, что не только духовным, но и душевным своим организмом, чувством и волей, должны мы в любви устремиться к Богу. Но и этого недостаточно.

Третий уровень. Далее велено возлюбить Бога *всею крепостию*. Или, как во Второзаконии это место звучит, *от всея силы*. Вся *крепость* – это, как сказано, и есть все *силы* наши. Это третье напоминание не что иное, как указание: к уже упомянутым сердцу (то есть уму и духу),

[27] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 272; 1997. Т. 4. С. 252.

[28] Ср.: Мк. 12, 29–30; Мф. 22, 36.

[29] Лк. 10, 27. Ср.: Втор. 6, 5.

к душевным силам (то есть чувству и воле) присоединить еще и телесные силы нашего естества. Но и это не все.

Упомянут еще один, **четвертый уровень** единения: возлюби *и всем помышлением твоим*. Или, как в синодальном переводе, всем твоим *разумением*. Ясно, что *помышления*, то есть помыслы, – это действие рассуждающей части разума, или, иначе, рассудка. Понятие *разумение* указывает нам также на разум как на совокупность ума и рассудка. Сказанное означает, что к уже ранее упоминавшемуся уму добавляется и рассудок, что не забыт наш ментальный орган, одно из богообразных начал нашего естества.

Вот теперь, если все начала на всех уровнях будут приведены к единству, то тогда вся *крепость* наша, вся сумма энергий нашего существа, вся полнота бытия нашего – то есть *весь* человек – способен всем своим естеством устремиться в молитве к Богу. Что и есть подлинное проявление *любви* к Богу. Это и означает, по свт. Игнатию, «уничтожить в себе всякое разделение», когда «весь человек соединен воедино и всецело устремлен к Богу». Устремлен в молитве, которая «произносится из всего существа»[30].

Только целостный человек способен в своем целомудрии *истинно*, по заповеди, возлюбить. Только такой человек способен так же *истинно* и молиться, то есть в подлинном смысле слова богообщаться.

[30] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2009. Т. 3. С. 405; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. http://azbyka.ru

Состояние бытия, при котором *вся крепость души*, все силы ее устремлены *в духе* к Богу, полностью богоугодно. Тогда в подвижнике зарождается подлинно духовная, поистине богозданная жизнь. *Рожденное от Духа дух есть*, – говорит Спаситель. – *И подобает вам родитися свыше*[31].

Созерцатель теперь в самом деле новорожден. Воплотилось то, что было зачато при его Крещении. Произошло то, о чем сказано: «Божественная Благодать, полученная нами во святом Крещении и в божественных таинствах, обратится из потенциальной энергии в действующую и освободит нас от ветхого человека»[32]. Подвижник вернулся к естественному изначальному состоянию человека Адама. К состоянию, в котором человек был сотворен Богом.

* * *

И, наконец, добавим последнее. Дар богообщения в духе, который обретается в подвиге сердечной молитвы, это не только земное приобретение. Вспомним, что обещает Спаситель: *Мариа же благую часть избра, яже не отимется от нея*[33]. Дар этот неотъемлем.

Вот что говорит свт. Игнатий: «Стяжав это усвоение здесь, мы возьмем его с собою туда. Там оно послужит для нас залогом, причиною получения вечных, неизреченных благ... Вечное блаженство духовно, Божественно.

[31] Ин. 3, 6–7.
[32] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 342.
[33] Лк. 10, 42.

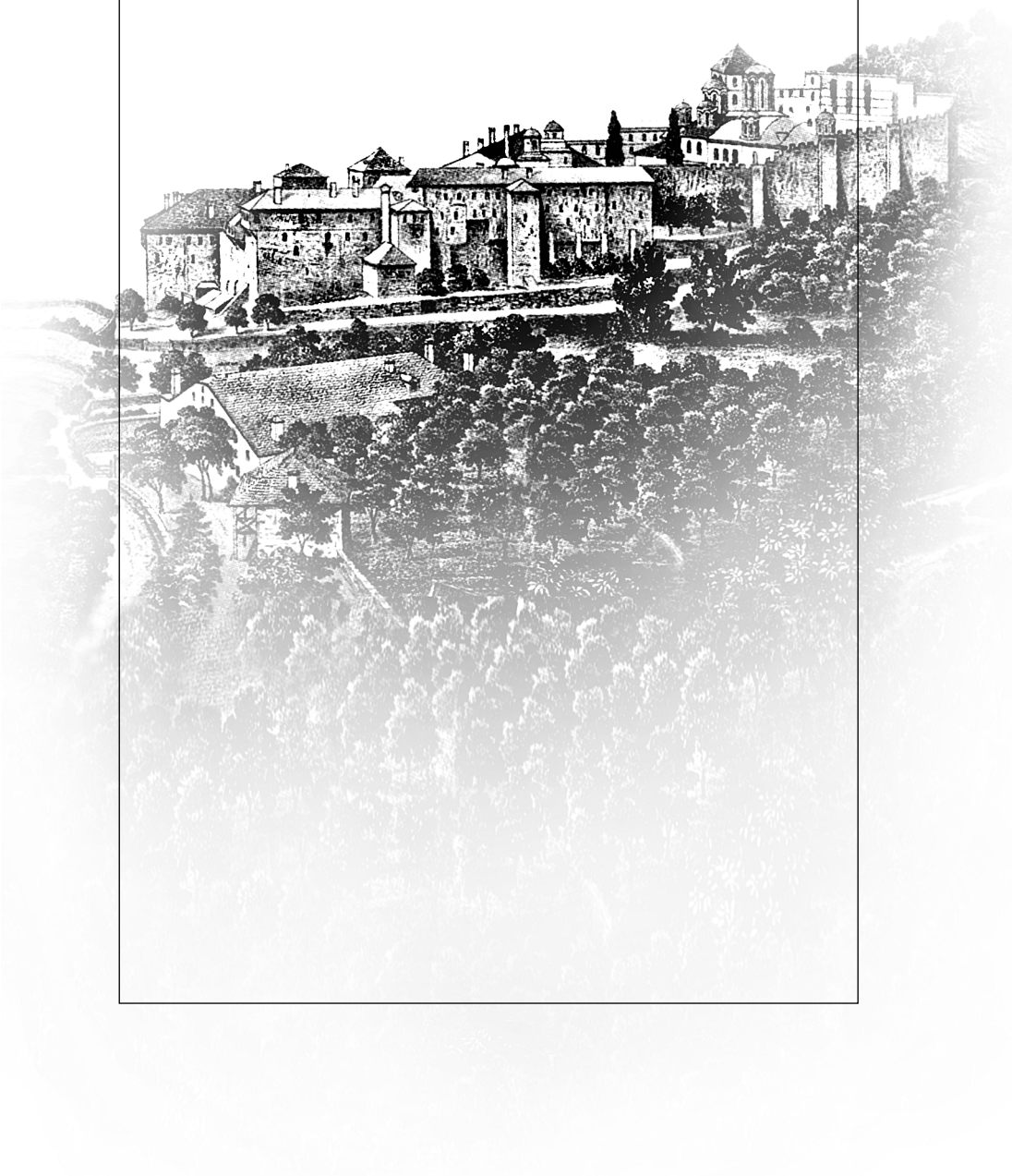
Тот только может наследовать это блаженство... кто предварительно [то есть здесь, на земле] вступил в святое общение с Богом»[34].

Святитель в этой мысли, конечно, не одинок. Найдем множество размышлений святых, уверяющих в том, насколько земная мера духовной зрелости человека определяет образ вечной жизни его души. Если собрать высказывания одного только прп. Симеона Нового Богослова на эту тему, то из них можно, пожалуй, составить целую книгу.

[34] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2009. Т. 3. С. 406.

Часть III

СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ



Беседа 21

Человек молящийся

Homo orantes

Определение, которое светская наука дает человеку как биологическому виду, по латыни звучит Homo sapiens. И означает это *человек разумный*. Думается, что христиане могли бы несколько обогатить науку новым понятием. Что такое человек разумный? Это всякий человек, явившийся в мир, существо, несущее в себе образ Божий. Однако среди всех разумных человеков есть христиане, люди, принципиально отличающиеся от всех прочих на земле. Отличающиеся тем, что не только осознают себя носителями образа Божия, но видят смысл своей жизни в претворении этого образа в подобие Божие. Когда христианин, православный, начинает исполнять эту заповедь практически, то само его естество начинает меняться. Появляется некий новый, высший вид человеческого существа. И мы вправе по аналогии именовать его Homo orantes[1] – человек молящийся.

Так вот, наша наука, святоотеческая, наука аскетика находит, что ум христианина, человека молящегося, мо-

[1] От *лат.* oranta, orans – молитва, молиться.

жет пребывать в четырех основных состояниях. Каждое из этих состояний соответствует определенному духовному возрасту человека. Каждое из них отражает состояние его души. И каждое связано с тем видом молитвы, который доступен человеку на данном этапе.

В соответствии с молитвенным дарованием, которое стяжал человек, именуются и сами эти состояния сознания, или уровни мышления. Все знают название этих уровней, или этапов, а именно: словесный, умный, сердечный, созерцательный. Теперь коротко их рассмотрим. В подробностях говорить о них будем позднее в отдельных беседах.

Первый этап. Он соответствует молитве *словесной*. На этой стадии ум человека соединен с рассудком и локализован в области головы. Так будет длиться до той поры, пока человек остается на словесном уровне молитвы. В то же время это свойство всякого Homo sapiens, в том числе и не молящегося, и вообще не верующего, и не крещенного. Такой уровень бытия ниже того, что для человека естественно по его природе. Потому и состояние это признается нижеестественным, или противоестественным. Оно присуще нашему падшему естеству после грехопадения.

Напомним, что выражение *молитва словесная* не означает молитву, произносимую вслух, но обозначает словесную форму мышления, при которой можно молиться молча, хотя молитва при этом будет читаться в уме словами. Иначе обстоит дело на следующих уровнях молитвы.

Второй этап. Молитва *умная*. Это промежуточное состояние, переходное от словесного к сердечному уровню. Поэтому оно несколько размыто и границы его установить трудно. Главной характеристикой его будет то, что ум уже порвал связь с рассудком, обрел самостоятель-

ность. Молящийся умеет управлять своим вниманием, может удерживать ум в груди или в сердечном месте. Однако ум еще не готов, не способен вполне соединиться с сердцем.

Признаком умной молитвы может служить особое ощущение внутреннего безмолвия. Когда человек молится про себя, ему уже не обязательно мысленно проговаривать молитву словами, как было при молитве словесной. Молитвенная мысль уже не требует непременного воплощения в слове. Мысль только мыслится.

Третий этап. Он соответствует молитве *сердечной*. Она же именуется *умно-сердечной деятельной*. Теперь во время молитвы благодать Божия соединяет ум с сердцем, с человеческим духом. Напомним: когда в аскетике идет речь о соединении ума с сердцем, под сердцем разумеется орган духовный, но не телесный, не плотский. Сердце духовное – это собрание сил души. Или, можно сказать, вместилище этих сил. А именно: разума, чувства и воли. Это не есть «член плоти», говорит свт. Игнатий о сердце духовном, но «собрание сил». «Силы душевные... сосредоточены в этом члене». Это, «собственно, и называется сердцем, в нравственном значении»[2].

Сердце духовное – это центр человеческого существа. А само сердце имеет в себе ядро, оно образовано средоточием духа человеческого. Здесь обитель нашего бессмертного духовного организма. Расположение духовного сердца примерно соотносится с физическим органом, с сердцем телесным: вершина его доходит до верхней части груди, а снизу оно соприкасается с областью солнечного сплетения.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 256.

Сердечная молитва бывает двух видов. В ее начальной, деятельной, стадии соединение ума с сердцем происходит эпизодически. Такие эпизоды можно назвать деятельным соединением.

Четвертый этап. По достижении начального бесстрастия даруется молитва всецело благодатная. Это второй вид сердечной молитвы, при котором соединение ума с сердцем-духом бывает постоянным, оно удерживается непрестанно Духом Святым, непрестанной становится и молитва. Здесь восстанавливается естественное состояние нашего существа – обретается устроение, сродное тому, что имелось у человека до грехопадения.

На этом этапе человеку возвращается утраченная Адамом способность к молитве *созерцательной*, при которой он вводится в состояние, когда ум, слитый воедино с духом человеческим, под действием благодати Святого Духа бывает восхищен в духовный мир. Так и говорится, что человек находится в восхищении. Или иначе: в изумлении, то есть из ума вышел. Куда вышел? В область духа. Восприятие ума полностью переключилось с земного мира на духовный. И еще одно выражение есть: находиться в исступлении, то есть выступить из душевно-плотского пространства и переместиться в духовное.

Это состояние души, которая уже в значительной мере обновлена обоживающей благодатью. Молитва созерцательная постепенно выводит человека из естественного состояния, на уровень вышеестественного, или сверхъестественного, бытия. А оно уже бывает увенчано всецелым обожением человеческого естества, которое у некоторых избранников может наступить еще при земной жизни. Другим же созерцателям это бывает даровано при переходе в вечность.

Таковы четыре основных состояния сознания молящегося человека. Из них нас будут интересовать только первые три, которые вмещаются в деятельный период духовной жизни. На третьем этапе, на стадии молитвы сердечной, как раз совершается переход из деятельного периода в благодатный, переход к созерцанию. Но мы можем исследовать только деятельный период. То, что простирается выше, уже не поддается нашим рассудочным исследованиям.

Да если бы и было возможно изучение благодатных состояний, то смысла особого это не имело бы. Ведь мы стараемся изучать деятельную молитву не из праздного любопытства, а с практической целью – разобраться в теории, с тем чтобы научиться молитве, овладеть ею. А молитве благодатной не учатся. Ею не овладевают. Является Дух Святой и молится в человеке.

А вот в деятельный период, хотя, конечно, не без помощи благодати, но прежде всего без нашего собственного подвига не продвинуться ни на шаг. И это тот путь, на котором продвигаются, восходя поочередно, как мы знаем, на три ступени: словесную, умную, сердечную.

Концепция пути

Учение о внутреннем делании, которое мы исследуем, хранится святоотеческим Преданием. Писания отцов создавались промыслительно, с целью восполнить отсутствие наставников в моменты духовного кризиса. Они и восполняют. Когда мы изучаем их труды молитвенно и проникновенно, то можем найти все необходимые нам сведения.

Но такое прочтение требует известного напряжения. Не столько интеллектуального, сколько духовного. Те знания, которые святые отцы готовы передать нам, хранятся в свернутом виде. О многом в их писаниях говорится прикровенно.

Нам приходится потрудиться, чтобы молитвенным усилием проникнуть сквозь этот покров. Чтобы развернуть, насколько возможно, свиток отеческой мысли и разглядеть то, что бывает сокрыто от тех, кто не готов к духовным усилиям или попросту не желает себя утруждать.

Чтобы пояснить сказанное, возьмем в руки книгу. Мы прочтем одну небольшую фразу свт. Игнатия Кавказского из второго тома «Аскетических опытов». В книге она занимает всего семь строк, но посмотрим, как богато смыслом их наполнение. Святитель пишет:

«В действии молитвы Иисусовой имеется своя постепенность: сперва она действует на один ум, приводя его в состояние тишины и внимания, потом начнет проникать к сердцу, возбуждая его от сна смертного». Со временем «она мало-помалу начинает действовать во всех членах души и тела, отовсюду изгонять грех, повсюду уничтожать владычество, влияние и яд демонов»[3].

Здесь в самых простых выражениях высказывается простая мысль. Кажется даже, мысль тривиальная. Самые общие, обтекаемые слова. Но мы посмотрим на них повнимательнее и убедимся, что ход мысли автора не так уж прост. За этими несколькими строками разворачивается целая программа внутренней работы. Нам здесь преподается конкретное поучение.

[3] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 249, 250.

Это концепция внутреннего пути, проводящего сквозь деятельный период, возводящего к тайне живого богообщения, к тайне обожения нашей души. Здесь указывается принцип восхождения по возрастающим уровням молитвенного подвижничества. Это три ступени, о которых мы говорили: молитва словесная, умная, сердечная. Попробуем развернуть этот текст, раскрыть то, что сокрыто в нем между строк.

Итак, **ступень первая**. Первые слова говорят о том, что молитва Иисусова действует постепенно, как сказано, сначала «на один ум». Речь о молитве словесной. Нам сообщается о том, как словесная молитва подготавливает переход к молитве умной. Она, сказано, «действует на один ум». Действительно, молитва словесная не может воздействовать на наши чувства, действовать так, чтобы качественно изменить их. Они как были *душевными*, так ими и остаются. Словесная молитва не в состоянии одухотворить их. Тем более не может она воздействовать на сердце духовное.

Почему? Потому что соединиться с сердцем и воздействовать на него может только ум человеческий, он ведь владыка, как мы помним, но никак не рассудок. А ум на стадии словесной молитвы пока еще слит с рассудком, образует с ним одно целое, он не владыка, а раб, зависимый от рассудка, лишенный своих законных прав. Поэтому он пока не способен ни соединяться с сердцем, ни как-либо подействовать на него.

Единственное, на что может оказать воздействие словесная молитва, это, как и сказано у святителя, «на один ум». Да, на сам ум. Но и то при условии, если применять правильный святоотеческий метод – молитвенный метод исихастов.

Дело в том, что ум, при словесной молитве, нельзя отпускать на свободу, ему нельзя позволять странствовать и скитаться где угодно. Необходимо его удерживать. И только в одном-единственном месте, в верхней части груди. Если проявить в этом настойчивость и упорство, то тогда да, действительно, как сказано у свт. Игнатия, молитва начнет «действовать на ум».

Как действовать? Весьма эффективно. Ум постепенно начинает отделяться от рассудка. Образуется устойчивый навык сосредоточения ума не в области головы и не где-то во внешнем пространстве, а в области околосердечной. Это самый первый и необходимый шаг на пути к истинной молитве.

Вот, мы разобрали первые четыре слова: «молитва действует на один ум». Смотрим дальше: «действует на один ум, приводя его в состояние тишины и внимания». Еще четыре слова. О чем они?

Когда человек упражнялся в словесной Иисусовой молитве основательно и продолжительно, то, естественно, он начинает стяжать плоды. И первый плод этого делания как раз и есть то, о чем говорит свт. Игнатий: ум приходит «в состояние тишины и внимания».

Что это значит? На языке аскезы это означает, что появляются первые признаки начальной исихии. «Состояние тишины» – это исихия, это тишина молчащего ума. Состояние, когда смолкает, обычно непрерывный, внутренний разговор с самим собой, ослабевает натиск помыслов. Это состояние относительного умственного покоя. Оно действительно, как и определяет святитель, есть именно состояние «тишины и внимания».

Затихший ум в самом деле становится очень внимательным. Не отвлекаясь на мысленные приражения,

прилоги, он теперь может, не растрачивая сил понапрасну, со всем вниманием предаться молитве. К тому же ум способен теперь внимательно наблюдать за внутренним состоянием души. А это уже предпосылки к трезвению. Это условия, необходимые для того, чтобы в дальнейшем начать использовать метод трезвения.

Первые проблески начальной исихии свидетельствуют о двух достижениях. Во-первых, о том, что словесная молитва из рассеянной становится молитвой внимательной. Во-вторых, о том, что у человека появляются зачатки молитвы умной. И вот таким образом словесная молитва подготавливает нас к переходу к умной.

Зададим попутно вопрос: почему *начальная* исихия? Что за термин? Начальной исихию называют по той же причине, что и начальное смирение, например, или начальное бесстрастие. Прилагательное *начальный* обозначает, что данная добродетель или способность относится к деятельному уровню, обретена в деятельный период. В отличие от добродетелей благодатных, через которые уже в полноте бывает явлено действие Духа Святого. Может быть, правильнее было бы говорить: не начальная, а деятельная исихия. А можно было бы вообще выражаться по-русски: исихия в аскетике это не что иное, как молчание ума, или умственная тишина.

Воскрешение духа

Ступень вторая. Далее у святителя Игнатия говорится, что со временем молитва «начнет проникать к сердцу». Это еще три слова. Посмотрим, что в них скрывается, что хранят они в свернутом виде.

Мы уже проследили, как удалось оторвать ум от рассудка, вследствие чего появились первые признаки умной молитвы. К ним добавляется еще один. Человек, когда молится про себя, перестает в уме проговаривать молитву. Молитва только мыслится. Это может ощущаться как звучание молитвенной мысли в груди. Когда все это с навыком закрепляется и молящийся ум привычно держится в районе сердечного места, то мы пребываем на уровне умной молитвы. И вот теперь, когда человека посещают моменты начальной исихии, ум получает возможность выйти на контакт с духовным сердцем.

О начальной исихии уже сказано. Добавим, что это паузы в потоке сознания, когда затормаживается и приостанавливается наше обычное кружение помыслов и ум замолкает. Он сосредоточен на единственном помышлении – молитве Иисусовой. В такой момент останавливается процесс осмысления помыслов, которые до сей поры захватывали наш ум. Прекращается собеседование с ними. И тогда ум, ничего не думающий, как бы зависает в пустом пространстве мысленной тишины. Умственный горизонт чист. В сфере внимания удерживается одна только молитвенная мысль.

Такое состояние опустевшего, свободного от прочих помышлений ума означает, что в этот момент ум уже относительно чист. И вот такой меры чистоты уже достаточно для соединения ума с сердцем духовным, с духом.

Пока ум нечист, пока он загружен помыслами, зашумлен, засорен, загрязнен ими, ум не может соприкоснуться с духом. При этом не столь даже важно, что это за помыслы, каково их качество и содержание, дурные они или вполне приличные. В данном случае добрый помысл оказывается не лучше зловредного. Все дело в том, что,

когда ум занят каким-нибудь помышлением о чем-либо земном, тварном, посюстороннем, хотя бы и самом возвышенном и благородном, он в любом случае оплотняется, овеществляется. То есть он обретает качество, противоположное духовности, не совместимое с духом. Он теряет свою духовность.

Мы уже говорили, что ум по природе своей является духовной энергией. В том смысле, что при сотворении человека образовывал с духом единое целое. Поэтому ум и дух есть начала в высшей степени сродные. Но это родство их и нарушается, когда ум заземляется, теряет свою духовность, помышляя о тварном, временном, дольнем. Мы помним, что на самом деле суждение о земном отнюдь не функция ума, но прямое дело рассудка. Поэтому размышляющий, рассуждающий ум, наполненный какими угодно, помимо чистой молитвы, помыслами, в принципе несоединим с сердцем-духом.

Только один вариант возможен. Тот, когда в чистом уме остается одно-единственное духовное движение — молитвенное обращение к Богу. Вот тогда ум способен к встрече с духом.

Оговоримся, что такое молитвенное обращение не означает только молитву Иисусову. Любая молитва, с любым содержанием, обращенная к Господу или к святым, и литургическая молитва священнослужителя, и молитвенное чтение Псалтири, и пение стихир могут, звуча в чистом уме, сопровождаться духовным движением.

Еще заметим, что молитвенное духовное движение по природе своей как бы бесплотно. Ведь такая молитва может звучать без слов, ведь она же молитва умная. Свободная от словесных форм, она, так сказать, невещественна, а значит, *духовна* и поэтому может проникнуть в

духовное сердце. Вот почему молитва словесная, которая мыслится не иначе как словом, напротив, совсем непригодна к соединению с сердцем.

Итак, вернемся к состоянию исихии. Ум, повторим, изначально, по природе своей, духовен. Как только он освобождается от помышлений и затихает в молчании, в исихии, к нему возвращаются свойства его естества. Теперь, когда ум пуст и чист от посторонних мыслей, он духовен. Он молится молча молитвой умной. Теперь для него слияние с духом есть дело самое натуральное, естественное и желанное.

Вспомним, что написано у свт. Игнатия: ум в молитве «начнет проникать к сердцу». Вот об этом мы и говорим. Эти проникания в сердце есть моменты деятельного соединения ума с сердцем. Это уже преддверие молитвы сердечной.

И вот здесь у святителя есть краткое, но очень важное дополнение. Ум, пишет он, «начнет проникать к сердцу, возбуждая его от сна смертного». Вот каково воздействие молитвы на сердце. Мы уже знаем, о чем здесь речь: о сне смертном говорили раньше, в предыдущих беседах. Возможно, это самое значительное место во всей цитате. Здесь, в этих трех словах – «возбуждает от сна смертного» – основа всего учения исихазма, всего учения о внутреннем делании. Здесь признается тот факт, что сердце человека мертво. Мертво до тех пор, пока его не коснется молитва умная, молитва сердечная.

Этим подтверждается, каково же истинное значение умного делания в нашей жизни, в нашей судьбе. Только умно-сердечная молитва оживляет дух человеческий, воскрешает сердце от духовной смерти и дарует человеку жизнь духовную.

Очищение естества

Наконец, **ступень третья**. Читаем дальше: молитва Иисусова «мало-помалу начинает действовать во всех членах души и тела». Мало-помалу, то есть постепенно. После того как ум сравнительно устойчиво начинает держаться в сердце, человек входит в фазу умно-сердечной молитвы. Под ее действием оживает наше омертвелое сердце, и молитва постепенно начинает воздействовать на весь психофизический организм. То есть «действовать во всех членах души и тела».

У свт. Игнатия подробно и точно отображается последовательность внутренней работы. И теперь он подвел нас к самому главному – к результату, к тому, ради чего человек посвящает себя умному деланию. А именно: сердечная молитва преобразует весь наш душевно-телесный состав. И далее говорится конкретно, каково же это ее действие. Она, сказано, «отовсюду изгоняет грех, повсюду уничтожает владычество, влияние и яд демонов».

Вот это и есть то священное действие умно-сердечной деятельной молитвы, то таинство, которое совершается в душе при ее посредстве. К этому внутреннему священнодействию и подводит, как к цели своей, путь умного делания, путь внутреннего подвига. Об этом тайнодействии молитвенном будем позже говорить отдельно. Сейчас только кратко поясним, что стоит за словами свт. Игнатия, каким же образом изгоняется отовсюду грех, как уничтожается владычество демонов, как выводится из души яд демонический.

После соединения ума с сердцем и слияния с духом становится возможным применять метод трезвения. Это особая практика, доступная для стяжавших умно-сердеч-

ную молитву. Что она собой представляет? Во время трезвения ум, соединенный с сердцем, во-первых, находится в состоянии исихии, то есть тишины и покоя, когда полностью умолкают все помышления; во-вторых, в этой своей чистоте, на фоне умственной тишины, ум взывает к Богу, бесперебойно удерживая молитву; в-третьих, отсекается всякий вновь появляющийся прилог, то есть не допускается никакого помысла, образа, чувственного движения, ничего, кроме молитвенного обращения к Богу.

Из этих трех компонентов, по сути, и состоит то, что называем трезвением. Убери одну составляющую, и уже нет трезвения. В чем ни с чем не сравнимое значение этого метода? Он связан с тем тайнодействием, о котором только что говорили. В результате трезвения создаются условия для прямого воздействия на сердце Божественной благодати. Только в таких условиях она и может действовать в нашей душе полновластно. Как же именно действовать?

Когда молящийся ум человека соединен с его духом и остается чистым от помыслов, в этот момент происходит настоящее священнодействие. Дух Святой освящает дух человеческий. Под этим воздействием идет непосредственное очищение нашего сердца. А соответственно, и обновление всей души. И шире – всего нашего естества.

Хотя поначалу такие моменты очень непродолжительны, тем не менее, хотя бы в незначительной мере, но все же благодать излучается через сердце и проникает весь состав нашего духовно-душевно-телесного организма. В эти драгоценные моменты идет обоживающее нас действие Божественной благодати. Идет постепенное очищение от страстного состояния, освобождение от ветхости и зарождение нового духовного существа.

Понятно, что вхождение в этот таинственный процесс составляет самый смысл умно-сердечной молитвы. Именно в этом заключена главная ценность умного делания. Ну и, само собой, отсюда же становится более ясным, насколько недостаточным, лишенным подлинной ценности является подвиг внешний, когда ему не сопутствует подвиг внутренний.

* * *

Теперь подытожим все сказанное. Мы проследили путь умного делателя Иисусовой молитвы, путь деятельного периода духовной жизни, состоящий из трех ступеней.

Ступень первая. Молитва действует на ум, приводя его в состояние тишины. Здесь готовится переход от словесной молитвы к умной. Первыми признаками зарождения умной молитвы являются моменты начальной исихии.

Ступень вторая. Молитва начинает проникать к сердцу. Через умную молитву становится возможным обращение к сердцу. Появляются моменты деятельного соединения ума с сердцем. Это признаки зарождения молитвы сердечной.

Ступень третья. Молитва начинает изгонять грех и уничтожать яд демонов. Ум соединен с сердцем-духом в умно-сердечной молитве. Дух Святой очищает душу и исцеляет ее от ветхости.

Ну вот, мы закончили прочтение нескольких строк святоотеческого текста. Видим, насколько содержательна только одна небольшая фраза. А если вникать в нее еще глубже, то можем получить материал для целого

трактата. Пример этот говорит о том, что внимательное и благоговейное отношение к слову святого, умение проникновенно, молитвенно погрузиться в его прочтение дает возможность найти для себя целый клад духовный, возможность получить реальное руководство и через это обрести для себя в лице святых отцов настоящих наставников.

Мы брали книгу свт. Игнатия, но могли бы с не меньшей пользой обратиться к другим аскетическим текстам. И все же выбор не был случайным. Почему именно свт. Игнатий? Поясним это словами других святых.

Прп. Нектарий Оптинский на вопрос, как научиться молитве, дает в своих письмах такой совет: «Прочтите о том в сочинениях еп. Игнатия (Брянчанинова). У него все хорошо и просто разъяснено»[4].

Свт. Феофан Полтавский пишет: «Хороший совет – ознакомиться с творениями преосвященнейшего Игнатия (Брянчанинова). Творения его должны быть настольной книгой каждого современного монаха, особенно интеллигентного»[5].

[4] Житие оптинского старца Нектария. Оптина пуст., 1996. С. 181.

[5] *Бэттс Р., Марченко В.* Духовник Царской Семьи. М., 2010. С. 328.

Беседа 22

Культура мышления

Писания отцов

В прошлой беседе, начав разговор о состояниях сознания, мы затронули интересную тему молитвенного чтения отеческих писаний. Поскольку этот вопрос прямо связан с умным деланием, то мы уделим ему еще некоторое время. Это очень важная тема. Молитвенное погружение в святоотеческие тексты и духовное восприятие прочитанного поможет найти ключ к решению жизненно важных проблем, научиться тому, как получать от святых отцов через их книги духовное руководство.

Учение о внутреннем делании хранится церковным Преданием. Оно изложено в отеческих писаниях и так сберегается для потомков, для нас. Предание хранит учение на тот случай, когда передача традиции через живых носителей знания становится затрудненной. А такие моменты неизбежно повторяются в истории. Поэтому святые отцы намеренно зафиксировали учение об умном делании в письменной форме. Цель их писаний – передача сокровенного знания. Точнее говоря, их задача – укрыть от внешних и открыть верным.

Знания эти именно сокровенны и охраняемы, как святыня, по заповеди Христовой. Вспомним ее: *Не дадите святая псом, ни пометайте бисер ваших пред свиниями, да не поперут их ногами своими и вращшеся расторгнут вы*[1]. По этой причине, дабы *не пометати бисера*, что-то в писаниях отцов говорится прикровенно, что-то недосказано и должно прочитываться между строк. По слову псаломскому: *муж безумен не познает, и неразуми́в не разумеет сих*[2]. Однако из-за такой особенности изложения могут происходить, и происходят, известные затруднения при чтении святоотеческих текстов.

Сложность в том, что в подобных случаях сведения даются в свернутом виде. То есть подаются предельно сжато, часто только намеком, завуалированно или в символическом изложении. Такой текст для его понимания требуется развернуть наподобие свитка, и тогда удается раскрыть то содержание, которое не прочитывается на поверхности, но сокрыто на смысловой глубине. Пример такого разворачивания мы показали в предыдущей беседе.

Такое прочтение требует определенного усилия. Прп. Исаак Сирин по этому поводу говорит: «О всяком деле, если делаешь оное без размышления и исследования, знай, что оно суетно, хотя и благоприлично». Бог принимает то, что делается «по рассудительности»[3].

Какого же рода «размышление и исследование» требуется в данном случае? Здесь необходим, как было сказано, некоторый практический опыт, опыт духовный. Его

[1] Мф. 7, 6.
[2] Пс. 91, 7.
[3] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 89. http://azbyka.ru

не может ни восполнить, ни заменить никакая теоретическая ученость. Теоретик, пусть даже объединивший в себе богослова, философа, филолога и историка, оказывается в затруднении, попадает в тупик там, где некий необразованный инок может схватить мысль на лету.

Сами богословы об этом так, например, говорят: даже православный ученый, «но не имеющий глубокого духовного опыта и не взыскующий его, не способен адекватно понять сущность того явления, которое он берется описывать»[4].

Еще более обстоятельно высказывается свт. Игнатий Кавказский: «Тайны, открытые для некнижных христиан, весьма часто остаются закрытыми для мужей ученейших, удовлетворившихся одним школьным [схоластическим][5] изучением богословия». И далее: «Чтобы правильно понимать и объяснять отцов, писавших при содействии Божественной благодати и при пособии аскетических опытов, нужно содействие и этих опытов, и благодати». Христианство, говорит свт. Игнатий, изучается, «по завещанию Спасителя, путем всежизненного аскетизма»[6]. То есть не посредством академической науки, но через подвижнический опыт молитвенной жизни.

А вот как свт. Григорий Богослов сравнивает духовный опыт с интеллектуальным: «Возвышайся более жиз-

[4] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. http://www.catholic.uz

[5] Схоластика (от *греч.* ученый, школьный) – 1. Направление средневековой религиозной философии с опорой на систему рационального анализа и искусственных аргументов, а также созданная на его основе формально-логическая методика, предназначенная для обоснования теологических догматов. Система получила развитие в странах Западной Европы. 2. Сухое, выхолощенное, формальное знание, оторванное от жизни и практики, основанное на отвлеченных рассуждениях; бесплодное умствование.

[6] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 3. С. 5, 262.

нью, нежели мыслью. Жизнь может сделать тебя богоподобным, а мысль доведет до великого падения»[7]. Она и доводит. По крайне мере, как мы дальше покажем, до значительных ошибок.

И еще более резко суждение свт. Григория Паламы: «Знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»[8].

Так прямо высказывается святитель в Триадах – в своем главном труде. Такая мысль, по мнению исследователей, «очень характерна для всего учения свт. Григория». Он признает «несостоятельным одностороннее интеллектуальное знание» в области богопознания. И «противополагает ему сверхрациональное ведение», которое присуще тому, кто просвещается через молитвенное единение с Богом[9].

Свт. Григорий утверждает, что «понять учение святых отцов могут только люди, духовно им близкие. Мудрецы мира сего, не имеющие духовного опыта, не способны растолковать слова святых». Мудрость человеческая позволяет «воспринимать только внешнюю оболочку этих слов», но не дает возможности проникнуть в глубины смысла. А при таком восприятии слово святых «не может напитать духовно».

Поэтому решающим моментом в постижении писаний святых отцов является наш «духовный возраст», наша опытность духовная. Для проникновения вглубь необходимо содействие Божественной благодати. Но

[7] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. С. 168.

[8] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 1, 10.

[9] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. Н.Новгород, 2011. С. 84.

далеко не все, а «только духовно восприимчивые получают ее», – говорит свт. Григорий. А такая восприимчивость есть плод личного подвижнического опыта. Стяжание благодати доступно тем, кто очищает очи ума сердечным трезвением. Кто подражает Христу не только в добродетелях внешних, но кто стяжает дух Христов в подвиге умно-сердечного делания.

Все сказанное тем более относится к раскрытию содержания Священного Писания. Именно поэтому, по мысли Григория Паламы, «толковать Писание вне Церкви невозможно, бессмысленно и вредно». Толкование Божественных откровений само по себе «является делом откровения»[10]. «Мудрец века сего» не то что «растолковать не способен» слов Священного Писания, но «и понять... не может, когда другой растолковывает. Ибо *душевный человек*, – по апостолу, – *не принимает того, что от Духа Божия... и не может разуметь*[11]»[12].

По выражению святителя, «своим рассудком никто не может разуметь тайны духа, которые выше ума и слова». Но именно на это и претендует философствующий ум, пытаясь логически рассуждать о предметах, превышающих естество[13]. На это претендуют профессора-богословы, чьи ученые степени превосходят степень просвещенности благодатью в личном духовном опыте.

«Поэтому, – говорит святитель, – станем убегать от тех, которые не принимают святоотеческих толкований, но пытаются сами от себя вводить [нечто] противопо-

[10] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 400, 401.

[11] 1 Кор. 2, 14.

[12] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 8.

[13] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 369.

ложное»[14]. Таково учение Григория Паламы. Оно не менее актуально сегодня, чем семь столетий назад.

Завет святых

Известно, что при правильном внутреннем устроении даже скромный молитвенный опыт приоткрывает умные очи. Человек с умно-сердечным вниманием, погружаясь в чтение, начинает молитвенно проникать сквозь словесный покров. В нескольких скупых строках он может обнаружить целую программу для работы над душой, сумеет найти нужные указания, сможет получить своевременные советы.

Писания отцов многослойны. В их текстах заложены разные уровни смысла, которые раскрываются читателю постепенно, в соответствии с его личным молитвенным опытом. По мере обогащения практическим навыком становятся доступны для понимания новые, все более глубокие смысловые пласты.

Тут есть еще один важный аспект, который нельзя не учитывать. Большое значение имеет живая духовная связь читающего с писавшим, которая возникает при молитвенном вхождении в текст. Это вопрос таинственный. Здесь много не скажешь. Это вопрос личного опыта.

Суть в том, что при правильном, молитвенном, подходе к отеческим писаниям чтение книги, написанной святым, становится молитвой к этому святому. И тогда человек обретает источник неисчерпаемый, неистощимый. Он не может иссякнуть, потому что постоянно чудесным

[14] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 478.

образом обновляется. Это происходит благодаря общению в духе, благодаря молитвенной связи ныне читающего с некогда писавшим. Благодаря общению, в котором нет ни временны́х, ни языковых барьеров.

Святой автор, когда читатель входит с ним в живую связь, может не только прояснить и уточнить смысл написанного им в книге, но он может и дополнить ее содержание, сообщить нечто большее сверх того, что вмещает в себя данный текст. По этим причинам творения святых отцов можно читать и перечитывать в течение всей жизни, находя в них всегда что-то новое и на данный момент нужное. По этой же причине тексты их не могут устареть. Не бывает святых отцов устаревших.

Хотя как часто приходится слышать: «Ну, это не для нашего времени!», «Ну, сейчас совсем другие условия жизни!» И так далее. Это непонимание существа дела. Понимающему в самом древнем тексте раскроется современный смысл. Потому что отцы записали и сообщают нам *вневременные* истины.

Мало того, ведь самые древние авторы, как было сказано, живы, и если имеем с ними живую связь, то они помогают уразуметь из их писаний именно то, что нам именно сегодня необходимо. Это, повторяем, дело таинственное. Естественно. Ведь и сама молитва, по сути, есть таинство.

По этим причинам писания святых не могут устаревать. И не бывает святоотеческих учений устаревших. А допускающий мысли, противные этому, допускает хулу и грех, допускает мысль еретическую. Допускает хулу на Святого Духа. И вот почему.

Святые творили в Духе Святом. Они вещают нам через свои писания гласом Духа Святого, так же как и апосто-

лы-евангелисты, чью мысль наполнял и чьими перстами водил Господь Дух Святой. Писания отцов сотворены наитием Того же Духа, Который говорит с нами через апостолов в Святом Евангелии. А Дух Тот *вчера и днесь тойже, и во веки*[15]. Потому слово святых отцов, как и Евангелие, не может устареть *ни днесь, ни во веки.*

Святые отцы не были литераторами, не имели потребности самовыразиться, не думали оставлять по себе память в веках, не стремились наставлять и поучать. Их труды писаны по послушанию Господу. По прямому Его повелению.

Но главное, их сочинения – это их духовное завещание. Оно оставлено, адресовано непосредственно нам. А мы не имеем права пренебречь заветом святых. Не исполнить завещанное святыми предками означает нарушить святую их волю. Это значит погрешить против них. Так что вникать в святоотеческое учение – это наша прямая обязанность. Долг наш.

Два перевода

Посмотрим теперь на живом примере, какие могут возникать проблемы с пониманием текста. Какие на этой почве случаются недоразумения. Иногда трагикомичные. Когда, например, ученый эрудит, вооруженный знанием древних языков, не способен отличить в святоотеческом тексте пупок от сердца. Это не шутка, такое реально случается. А последствия для читателей могут быть самые плачевные, если они начнут такими текстами руководствоваться.

[15] Ср.: Евр. 13, 8.

Вот случай конкретный и по-своему интересный. Точнее говоря, поучительный. Два человека перевели трактат прп. Симеона Нового Богослова. Один и тот же первоисточник. Два перевода. Один переводчик – наш известный сегодня в церковных кругах ученый: патролог, филолог, философ, кандидат исторических наук. Второй переводчик – Паисий Молдавский (Величковский), святой XVIII века. Берем одну и ту же строчку из трактата прп. Симеона. Посмотрим, что получилось у переводчиков.

Ученый наш пишет: «Устремляй чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть в пуп»[16].

Прп. Паисий пишет: «Внимай в сердце умом твоим и чувственными твоими очами»[17].

Вот об этом у нас и речь. Одна и та же фраза. Ученый прочел ее так: держи ум твой в пупке. Святой отец прочел ее же: держи ум твой в сердце. Настолько по-разному можно перевести и истолковать одно и то же выражение, в зависимости от меры практического духовного опыта и содействия Божией благодати.

Заметим, кстати, по поводу направления взгляда в область живота, что это вопрос отдельный и не такой простой. Но это еще и вопрос закрытый для тех, кто остается вне практики умного делания, вне умно-сердечного молитвенного опыта. Лишенные опыта не разберутся, только запутаются[18].

[16] *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания / пер. А.Г. Дунаева // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 23.

[17] Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 164.

[18] Подробнее об этом см. наст. изд.: Т. 3. Разд. «Ум и сердце», гл. «Граница естества» («Держись преданий древнеотеческих»); Т. 4, кн. 2. Гл. «Внешний чин» («Взор чувственных очей»).

Вспомним, что пишет свт. Игнатий: «Тайны, открытые для некнижных христиан, весьма часто остаются закрытыми для мужей ученейших»[19]. И повторим, что говорят духовно опытные богословы: «Не имеющий глубокого духовного опыта... не способен адекватно понять сущность того», что «берется описывать»[20].

Если духовная практика имеет такое значение для ученых, то что же сказать о пастырях. Священнослужитель, духовник, когда он не знает умного делания, не владеет умно-сердечным трезвением, что может он преподать, куда повести, чему научить в молитве? Он способен лишь проповедовать теорию с чужих слов, но не наставить и не ввести в сокровенный внутренний подвиг.

По учению прп. Исаака Сирина, способность человеческого познания находится в прямой зависимости от его духовного состояния. «Познание есть результат подвижничества». После воплощения Богочеловека высшая, недоступная человеку Божественная Истина оказывается внутренне присущей человеческой природе Христа. А значит, становится доступной и человеку. Но доступной через духовный подвиг, когда, как выражается прп. Иустин (Попович), человек «в синергийном творчестве» соделает «Господа Христа душой своей души, сердцем своего сердца, жизнью своей жизни».

«Познание истины дается не любопытному уму человеческому, а уму, который подвизается богочеловеческим подвигом» и тем совершенствуется в способности познания. «Дается разуму очищенному, преображенно-

[19] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 3. С. 5.

[20] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. http://www.catholic.uz

му». Познание есть результат личного подвига, в котором человек «воссоздает цельность своего духа»[21].

Наши беды

Ни научные познания, ни сила интеллекта не могут заменить духовной культуры мышления. Что это такое – духовная культура мышления? Это культура трезвения, когда человек каждый свой помысл выверяет молитвой, очищает его молитвой. Когда он не доверяет ни одной своей мысли, ни одной идее, не пропустив ее через молитву. Каждая мысль проходит сквозь горнило сердечной молитвы, обжигается ею. Тогда все лишнее выгорает. Все плевелы, вся шелуха собственных домыслов – все выжигается пламенем благодати. Остаются несгораемые, нетленные зерна истины. Назовем это духовной культурой мышления.

Вне этой культуры переводы святоотеческих писаний, изучение и толкование Священного Писания невозможно признать авторитетными, вообще заслуживающими доверия.

А ведь наш пример с умом в пупке вместо сердца это не анекдот. Этот перевод официально издан и продолжает публиковаться. Печально то, что найдутся люди, которые по неопытности станут доверять таким ученым. И начнут на практике буквально следовать таким переводам. Что из этого получается, это отдельный разговор.

И еще об одной беде надо сказать. Это наша беда. Слишком легко мы соблазняемся и поддаемся влиянию

[21] *Иустин (Попович), прп.* Путь богопознания. Белград, 1987. http://azbyka.ru

духа модернизма. Нас часто подкупают разного рода упрощения, хочется того, что полегче и попонятней. А значит, посовременней, то есть модернизировано. Тяготеем к этому не только в области культуры и литературы, но и в сфере духовного просвещения.

Конечно, то, что ближе к нашей повседневной жизни и к нашей разговорной речи, то что психологически занижено до бытовых переживаний, то нам роднее и милее, то будет восприниматься быстро и легко, без лишних напряжений. Такая тенденция имеется в отношении и церковной литературы, и проповеди, в том числе и профессорской. Если же таков запрос со стороны читателя, то, конечно, не будет недостатка и в авторах.

Сложилось целое направление своего рода церковной поп-культуры. Под влиянием таких проповедей, книг, брошюр, журналов и сайтов начинает казаться, что вопросы богословия, духовной жизни, все, за что мы ни беремся, должно быть нам понятно, доступно и объяснимо. Причем быстро. Чтобы тут же вступить в как бы богословские споры на разных интернет-форумах.

Действительно, а почему иначе? Зачем нам лишние смущающие затруднения? Что толку в усложненности, которую встречаешь в древних текстах? И что хорошего, когда встаешь в тупик пред неприступно высокой мыслью святоотеческой?

Конечно, разбираться в писаниях отцов оказывается делом трудоемким, по сравнению с тем, как читается литература, душевно облегченная. Но не в этих ли трудах, приносящих плоды духа, самый смысл всякого чтения? А та высокая мысль святых, которая останавливает нас своей неприступностью, не она ли и побуждает нас к молитвенному усилию, к духовному творческому напряже-

нию? Что иное, как не эти препятствия, в результате оказываются стимулом нашего духовного возрастания.

У прп. Максима Исповедника есть примечательное высказывание относительно тех проповедников и писателей, которые ради немощи слушающих занижают смысл духовных истин до уровня душевного. Он пишет: «Тот, кто с помощью дебелых примеров и речений, соответствующих способности слушателей, преподносит им нравственное научение [Бога] Слова, делает это слово плотью. А тот, кто с помощью возвышенных умозрений излагает таинственное богословие, делает слово Духом»[22].

По поводу первых, низводящих дух до плоти, нужно вспомнить апостольское слово: *плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия*[23].

[22] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 241.
[23] 1 Кор. 15, 50.

Беседа 23

Сотворчество

Чтение отцов

Наше последнее наблюдение касалось известной немощи – предпочтения литературы облегченной и упрощенной подлинным святоотеческим творениям. Понятно, чтобы вникать в серьезные писания, изучать их требуется определенный труд. Тем более не просто то, к чему мы призываем: сверяться с опытом отцов, исследовать Предание, искать в нем руководства и сквозь него смотреть на то, чему нас учат, и письменно и устно, наши проповедники и духовные просветители.

Для этих целей нам потребуется напряженность духа, значительная собранность ума и волевые усилия сверх обыкновенного. Прп. Паисий Святогорец говорил: «Мы легко забываем прочитанную духовную литературу, потому что читаем ее без боли в сердце. Мы не сопереживаем тому, что читаем»[1].

Но, кроме прочего, необходима еще строгость жизни. Точнее говоря, не кроме прочего, а прежде всего. Поскольку без аскетически-молитвенного образа жизни ни

[1] *Паисий Святогорец, схимон.* http://www.agionoros.ru/docs/287.html

напряжение ума и воли, ни сила таланта, ни что другое не принесет плодов благословенных, то есть таких, которых коснулась благодать. А без этого в них не будет и подлинной ценности для души[2].

С отеческим Преданием работать не так просто. Это не то что покопаться в книгах и найти описания каких-либо приемов. Технические инструкции тут не расписаны, как, например, у йогов в учебниках.

Взять те же художественные приемы. Что мы найдем в отеческой литературе? Всего три-четыре совета, которые повторяются всего у четырех авторов. Это преподобные отцы Никифор Монах, Григорий Синаит, Симеон Новый Богослов, Каллист и Игнатий Ксанфопулы. А что это за советы? Сядь низко, преклони главу, дыхание стесни и вводи ум в сердце ноздряным путем... Вот и все. Никаких описаний, собственно, больше и нет. А ведь за этими словами сокрыт целый метод. Где же его разъяснение? А, кроме того, есть и другие приемы, они могут быть разными. Где же они?

Если прямых описаний нет, то есть завуалированные, целомудренно прикрытые от посторонних глаз. Но для своих завеса приоткрывается, вуаль становится прозрачной. А своими становятся только одним путем – через практический опыт. Все дело в том, чтобы из посторонних стать своими.

[2] «Путь постижения отцов совершенно немыслим без аскезы, мера которой у каждого изучающего святоотеческие писания разная, но без которой мы не можем шествовать этим путем. Изучение творений отцов необходимо и неразрывно связано с постоянным устремлением следовать им в своей жизни. Все святоотеческое Предание зиждется на нерасторжимом единстве *делания* и *созерцания*. И каждый приобщающийся к этому Преданию не может не прилагать все усилия к соблюдению данного единства». *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие... Т. 2. С. 10, 11.

Как мы уже говорили, надо углубленно вникать в писания, проникаться духом отеческим. Входить молитвенно в их учение. Тогда начинаем находить указания. Начинаем распознавать те вещи, которые сразу, с поверхности, не видны. Сами авторы, откликаясь на нашу молитву, начинают молитвенно нами руководить. Они могут и подсказать, и навести на нужную мысль.

Вот сказанное на этот счет старцем Арсением Пещерником, сподвижником прп. Иосифа Исихаста: «Чтение является одним из видов молитвы». Читая святых отцов, «мы пробуждаемся от сна нерадения». Но главное, «когда мы читаем с благоговением, святые эти молятся за нас Христу»[3].

Понятно, что такое чтение не просто осведомляет нас, но благодатно питает. Не только обогащает интеллект, но сообщает духовное видение. Поэтому свт. Григорий Богослов может советовать и обещать читающим Священное Писание: «И язык и ум непрестанно упражняй в Божиих словесах! А Бог в награду за труды дает видеть отчасти сокровенный в них смысл»[4].

Такое чтение просвещает, научая и богомыслию, и трезвению. Поэтому прп. Исаак Сирин может утверждать: «Без прилежного чтения не узнаешь тонкости помыслов»[5]. То есть трезвением не овладеешь. Но и обратное справедливо: для того чтобы молитвенно входить в отеческое учение и проникаться его духом, надо развивать духовную интуицию, воспитывать в себе дисциплину мышления.

[3] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Старец Арсений Пещерник. М., 2002. С. 68.
[4] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2007. Т. 2. С. 32.
[5] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 57. http://azbyka.ru

А чтобы выбрать нужное чтение, чтобы сверять с отеческим опытом свою жизнь, свои помыслы и поступки, чтобы глубже чувствовать окружающих и проникать в суть текущих событий, для этого необходимо учиться еще одному: распознавать явления по их духу. Учиться испытывать и выверять их, как то заповедано нам апостолом: *О сем познаваем Духа истины и духа лестча – иже несть от Бога* или *от Бога есте́*[6].

Сокровища, яже во глубине

Приближаться к писаниям нужно благоговейно. Как бы колена преклоняя. Подход дерзостный, самоуверенный невозможен. Нельзя приступать с таким настроем: «Так, что тут? Сейчас разберемся...» От нас ожидается смирение. Нужно реалистично оценивать соотношение сил, когда открываем книгу святого: с одной стороны – письмена, начертанные рукой, водимой Духом Святым, с другой – мы в своем безумии, со своим расщепленным сознанием, в растерзанных чувствах, водимые не Духом Святым, а порывами наших страстей.

Со здравым разумением надо отнестись к делу. Осознавать, что беремся читать писанное умами созерцательными, понимать, что их видение предмета заведомо превышает способности нашего восприятия. Отдавать себе отчет в том, что переживания святых заведомо для нас непостижимы.

Не будем торопливы. Не поспешим решить, что читаемое нам понятно. Надо расположить себя иначе. Станем

[6] Ср.: 1 Ин. 4, 4, 6.

перед текстом коленопреклоненно в своих мыслях и чувствах. Станем в смирении пред глубиной мысли отцов, пред таинственным смыслом писаний, смыслом, недоступным для нашего непросвещенного, безблагодатного ума, смыслом, непостижимым при скудости нашего духовного опыта.

Чтобы не обмануться в постижении смыслов, превышающих наше разумение, не будем делать тщетных усилий: не станем напрягать наш заземленный интеллект, отстраним нашу убогую и хрупкую логику, оставим в покое драгоценный для нас багаж – наши накопленные знания и опыт. Надо заведомо исключить, изгнать из подсознания своего заднюю мысль, которая непременно там гнездится, мысль, что я *сам* пойму нечто, что это *я* постигаю что-то.

Нет. Не я, не сам. Надо заменить эту мысль другой: благодать просветит. Если Бог благословит. Наше дело – только *просить* и *стучать*, не дерзко, но дерзновенно. И неотступно, как учит Евангелие: *Просите, и дано будет... стучите, и отворят вам*[7].

Когда сумеем так настроить душу и приступить к отеческим писаниям благоговейно и смиренно, то тем самым откроем сердце для водительства свыше, позволим действовать Духу Святому. Когда смолкает самость, мы раскрываемся для научения и просвещения нас благодатью. Если при таком состоянии в сердце бьется молитвенная мысль, если *стучим*, призывая: «Иисусе Христе»... если *просим*: «Помилуй мя»... то нам *отворяют*.

И тогда в текстах начинают открываться таинственные вещи, которые сокрыты за начертанными на бумаге

[7] Мф. 7, 7.

письменными знаками, которые бывают недоступны для нашей легковесной мысли.

Об этом у аввы Исаака Сирина читаем: «Аще ум плавает на поверхности вод, сúречь моря Божественных писаний», то невозможет зрети вглубь. А коли возможет «во всю глубину погрузити помышления своя», то дано бывает «усмотрети вся сокровища, яже во глубине его»[8].

Нам же не на всю глубину, но, по нашей мере, хотя бы сквозь самую поверхность вод проникнуть.

Обогащение свыше

Когда, приступая к чтению, мы бываем правильно настроены, то что в этом случае происходит? Вступает в силу синергия. Наше духовное усилие вызывает встречное движение со стороны Святого Духа. И начинается сотворчество. Такое чтение уже не столько чтение, сколько постижение текста. Это уже не одностороннее наше действие, а совместное, синергийное, проникновение в смысл написанного. И мы начинаем творчески сотрудничать с автором текста, со святым отцом, его писавшим. И в то же время мы вовлекаемся в сотворчество с Самим Творцом, поскольку такое чтение духовное возможно только при содействии Святого Духа.

С другой стороны, если человек верующий, благочестивый и церковный в подходе к священным текстам опирается на свои научные знания, если рассчитывает на свои человеческие способности, если вообще уверен в себе, то ему не избежать заблуждений. И восприятие, и

[8] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 1. С. 4.

интерпретация текста заведомо окажутся искаженными, когда зиждутся на нашей самости.

Подход к текстам священным, к текстам богооткровенным, текстам богодухновенным может быть только молитвенным. Понятия духовные постигаются в процессе погружения в молитву. Но не иначе. Иной подход обречен на ошибки. Потому что *душевный человек*, как мы научены, *духовных* понятий *не разумеет*[9].

Вспомним и повторим слова свт. Игнатия: «Чтобы правильно понимать и объяснять отцов, писавших при содействии Божественной благодати и при пособии аскетических опытов, нужно содействие и этих опытов, и благодати». Христианство изучается, «по завещанию Спасителя, путем всежизненного аскетизма»[10].

Можно напомнить себе и другое: «Знание, добываемое внешней ученостью, – говорит свт. Григорий Палама, – противоположно истинному и духовному»[11]. К этому нам и надо стремиться – стараться приблизиться к восприятию писаний не только разумом и чувством, но и духом.

Так мы начнем воспитывать в себе духовную культуру, учиться иному, *одухотворенному*, восприятию окружающей действительности. Это есть культура трезвения. Это молитвенный образ жизни, когда и чтение, и общение, и самые прозаические дела, и творческая работа – все сопровождается сердечным молитвенным трезвением. И всякая мысль сквозь него пропускается. Каждая идея выверяется. И чувства испытываются. Это та духовная культура, которую не могут заменить ни сила интеллекта,

[9] Ср.: 1 Кор. 2, 14–15.

[10] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 15, 371, 372.

[11] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 1, 10.

ни научные познания. А в полноте таким дарованием обладали подвижники, восходившие в меру святости.

О прп. Симеоне Новом Богослове, например, в тропаре характерно сказано: «Внешния мудрости пребывая непричастен». И тут же, в тропарях, в кондаке найдем пояснения, откуда же происходит его мудрость богословская: «Свыше премудростию словес обогатився... светом просвещен Трисолнечным... Божественное озарение восприяв в души́». При таком просвещении через человека начинает изливаться благодать Божия. И тогда, отложив «мудрость внешнюю» и «свыше обогатившись», прп. Симеон, став проводником благодатного слова, из себя «источил еси богомудрия божественныя струи́»[12].

Это тот идеал, к которому мы призваны стремиться, – «свыше обогатиться» подобным даром. В частности, стяжать способность молитвенного, одухотворенного восприятия святоотеческих писаний. Это не значит, что у нас вдруг созерцание духовное отверзется и начнем тайны Божии прозревать. И это не претензия на некие богословские изыскания или на постижение каких-то догматических истин. Наши задачи много скромнее, но вместе с тем они жизненно для нас важны. Нам нужны познания из области аскетической практики. И вот для того, чтобы святые отцы поделились с нами своими познаниями, нам нужно приблизиться к правильному расположению духа и к такому устроению души, когда чтение становится молитвой.

«Чтение духовных святоотеческих книг это один из видов молитвы. Так говорили отцы»[13], – напоминает со-

[12] Тропарь, гл. 1, гл. 3. Кондак, гл. 3. // Полный тропарион. ТСЛ, 2008. С. 356, 357.

[13] *Ефрем Ватопедский (Кутсу), архим.* Беседы в Малоярославецком мон-ре. DVD Video, 2006.

временный афонский подвижник. А вот другой афонит, старец позапрошлого века: «Чтение всячески должно быть тогда, когда нет молитвы, и оно должно иметь целью ее возбуждение»[14].

Чтение молитвенное, одухотворенное и заменяет, и порождает молитву.

Различение духов

А теперь надо задуматься над вопросом, который обязан у нас появиться. Если через молитвенное чтение, как мы утверждаем, возможно входить в молитвенную связь со святыми, если с их помощью нам могут открываться в их текстах некоторые сокровенные смыслы, не воспринимаемые обыденным, не освященным молитвой, сознанием, если все это так, то мы все же нуждаемся в подтверждении истинности наших восприятий. Нам нужны критерии для проверки – не ошибаемся ли мы. Нужна уверенность в том, что мысли, открывающиеся нам в молитвенном состоянии, есть плод действия благодати, в том, что понимание прочитанного явилось действительно под влиянием духа святых, а не есть плод воображения под влиянием *духов злобы поднебесной*[15].

Нужно свидетельство того, что мы не прельщаемся, принимая вражеские помыслы. Что не утратили духовного бдения, позволив врагу лукаво *всеять плевелы посреде пшеницы*[16]. Нужны критерии для проверки.

[14] *Иероним (Соломенцов), схиархим.* // Великая стража. М., 2001. Т. 1. С. 532.

[15] Еф. 6, 12.

[16] Ср.: *Спящым же человеком, прииде враг его и всея плевелы посреде пшеницы* (Мф. 13, 25).

И они у нас имеются. Они даны нам самими отцами. Вспомним, что повествует Добротолюбие о беседе двух святых исихастов Григория Синаита и Максима Кавсокаливита. Они говорили о том, как в молитве, под воздействием благодати, расширяется и углубляется способность восприятия и «ум человека научается от Духа Святого высшим и сокровенным тайнам». Прп. Григорий задался тем же вопросом, что и мы сегодня. Он заметил, что подобные откровения могут являться как по действию благодати, так и «под воздействием прелести». Где же критерий для их различения?

На это прп. Максим ответил: «Иные признаки прелести, иные – благодати. Когда злой дух прелести приближается к человеку, то возбуждает ум его... сердце ожесточает и омрачает, наводит боязнь... и гордость». Под влиянием «сего духа прелести» человек утрачивает смирение, он «тщеславится без сдержанности и страха Божия, поддается движениям страстей».

И совсем напротив: «когда входит в человека благодать Святого Духа, то собирает ум его и делает внимательным и смиренным, приводит ему на память смерть и грехи его... умиротворяет душу его и утешает... Тогда... сердце делается тихим, кротким и обильно источает плоды Духа Святого: *любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, кротость, воздержание*[17]»[18].

На такой критерий различения духов указывают многие отцы подвижники. Приведем только два примера.

Прп. Иоанн Лествичник: «Между нечистыми духами есть и такие, которые... толкуют нам Божественные Пи-

[17] Гал. 5, 22–23.

[18] Добротолюбие. Т. 5. http://otechnik.narod.ru/dopmater.html

сания. Они обыкновенно делают это в сердцах тщеславных и еще более – в обученных внешним наукам, чтобы, обольщая их мало-помалу, ввергнуть наконец в ереси и хулы. Мы можем узнавать сие бесовское богословие или, лучше сказать, богоборство по смущению, по нестройной и нечистой радости, которая бывает в душе во время сих толкований»[19].

Свт. Игнатий Кавказский: «Познается же приносимое бесами по смущению – этому непременному и неизбежному плоду их действия». В умном делании нужно действовать «в великой тихости. Правильность такого делания свидетельствуется миром, приносимым душе»[20].

Такой принцип распознания *Духа истины и духа лести*, различения *Духа Божия* и *духа антихристова*[21] достаточно универсален и приложим к различным ситуациям. Нам остается взять на вооружение отеческий опыт и учиться искусно применять это духовное оружие. Хотя нужно заметить, что на деле не все так просто.

Те признаки состояний, о которых говорят святые отцы, проявляются обычно не в явной и грубой форме. Чаще это тонкие, едва уловимые духовные ощущения. Сложность в том, что человек душевного устроения скорее всего окажется не в силах различить эти тонкости. Здесь нужен некоторый опыт различения духов. А опыт этот именно духовный, на душевном уровне еще не обретенный. Отсюда то затруднение, что можно легко ошибиться в распознании душевно-духовных движений. И поэтому тут важен совет с опытными людьми.

[19] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 26:151.
[20] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 118.
[21] Ср.: 1 Ин. 4, 2, 3, 6.

* * *

В завершение обратимся к слову отцов, послушаем, как размышляют они о чтении и о Писании.

«Для того чтобы они помогли, – говорит прп. Паисий Святогорец об отеческих книгах, – их надо читать со смирением и молитвой... В каждом предложении святоотеческих текстов кроется не один, а множество смыслов, которые каждый понимает в соответствии со своим духовным состоянием... Для того чтобы уразуметь святых отцов, надо... сконцентрировать ум и жить духовно, ибо святоотеческий дух воспринимается только духом». Если молитвенно углубляемся в чтение, «то сердце заработает. У кого-то от одного тропаря все внутри переворачивается, а другой знает все наизусть и ничего не чувствует, потому что движется вне духовной действительности. Итак, читайте отцов, хотя бы одну-две строчки в день. Это витамины, весьма укрепляющие»[22].

Закончим эту беседу словом прп. Симеона Нового Богослова «О духовном познании». Здесь великий созерцатель рассуждает «о том, что сокровище Духа, сокрытое в букве Священного Писания, не всем доступно», но только пребывающим в единстве с «Тем, Кто *ум отверз к уразумению Писаний*[23]».

Все знания духовные, – пишет преподобный, – сокрыты в грандиозном надежно запертом ларце. Он полон неисчислимого богатства, содержит смысл и тайное значение богодухновенных Писаний. Но мудрость человеческая не имеет способов открыть этот ларец, хотя бы люди владели знаниями всего мира. И потому богатства Духа, в

[22] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2001. Т. 2. С. 104.
[23] Лк. 24, 45.

нем хранимые, останутся неведомы для тех, кто остается внешним, для всех, приверженных миру сему.

Ларец этот можно взять, можно носить с собой, но так и не узнать, что за сокровища в нем хранятся. Можно читать Священные тексты Писания, можно сложить их в памяти, читать наизусть и носить при себе, но так и не постичь сокрытые в них дары Духа Святого. Так и бывает с теми, чьи чувства прикованы к тщете мира сего, кто страстно привязан к наслаждениям жизни и к красоте телесной. Но также и с теми, кто пытается отомкнуть ларец, применяя свои земные познания, кто полагается на человеческую ученость. Для таковых то, что заперто и запечатано, остается невидимым и неведомым.

Между тем в ларце сокрыта и запечатана тайна вечной жизни, тайна невыразимых вечных блаженств, незримых для наших очей телесных. Спасение наше в раскрытии этих тайн. О том и слово Господне: *Исследуйте Писания*, дабы *чрез них иметь жизнь вечную*[24]. Однако открывается этот ларец и исследуются эти тайны единственно силою Духа Святого. Потому и доступны Божественные Писания исключительно исполняющим заповеди Христовы и через то приявшим в себя Духа Уте́шителя. Тогда только Дух Святой отворит священный ларец и, просветив наш ум, Сам начнет раскрывать содержащееся в Писании благовестие и напитывать нас силою жизни вечной, истекающей из священных словес. Так говорит прп. Симеон[25].

[24] Ин. 5, 39.

[25] *Simeon the New Theologian*. The Discourses. 1980 // *Стилианопулос Т.Г.* Новый Завет. М., 2008. С. 257–263.

Беседа 24

Начало прелести

За гранью традиции

У нас идет разговор о вещах самых начальных, о самых основах молитвенной жизни. Этого требует нынешнее наше положение. Потому что слишком многие из церковных людей сегодня оказываются недостаточно осведомленными в этой очень важной для нашей вечной жизни области. И это несмотря на то что все действительно необходимое из святоотеческого наследия в последние годы общедоступно и в торговле, и в многочисленных бесплатных электронных библиотеках в Интернете. Казалось бы, сегодня все желающие могли бы быть уже просвещены в святоотеческом духе. Но очевидно, что этого не происходит. В чем же дело? На некоторые причины нужно обратить внимание, ради собственной пользы.

Заметно, что многие, вместо того чтобы припасть к незамутненному, к бездонному источнику истины, к творениям святых отцов, предпочитают черпать познания из некоего резервуара с довольно сомнительным содержимым. Однако этот второй источник знаний наиболее популярный. Он образует целое направление мысли, определение которому производят от латинского modernus,

что значит современный. Это, конечно, не говорит о том, что такое явление только теперь появилось, недавно. Модернизм всегда существует, но формы принимает соответствующие современному положению вещей.

Откуда эти тенденции в православной среде? Отчего предпочтение отдается не бесспорным образцам святоотеческой классики а сомнительным, но популярным шлягерам в стиле modernus?[1]

В наши дни это направление мысли нам интенсивно навязывается. Оно представлено авторами, которые часто позиционируют себя последователями святоотеческого направления. На самом деле общая характерная черта, им присущая, это как раз выход за границы отеческой традиции, за пределы предания святых отцов нашей Церкви. В этом, собственно, сущность всех обновлений такого рода – отклонение от традиции. А всякая модернизация в таком направлении, безусловно, разрушительна. И не только для Церкви, но и для самих обновителей. Посягательство на Священное Предание не остается безнаказанным для души.

Поэтому, кстати, попадать под влияние этих тенденций, в качестве читателей или слушателей, не безопасно. Почему же очень многие попадаются? В чем причина? На это уже давно ответил свт. Игнатий Кавказский: «Вся причина вашего недоумения, как и всех прочих, глубокое незнание христианства! Не думайте, что такое незнание – маловажный недостаток. Нет! Его следствия могут быть гибельны, особливо ныне, когда ходят в обществе

[1] Кстати, немецкое schlager означает ходкий товар, бестселлер. А сам товар этот обычно оказывается у нас продуктом западного влияния.

безчисленныя книжонки с христианским заглавием, [но] с учением сатанинским»[2].

«Особливо ныне» – это сказано в XIX веке. Интересно, что бы сказал святитель сегодня? А сегодня, в частности, мы должны признать, что популярность литературы и проповеди, имеющих модернистский уклон, обусловлена прежде всего психологизмом такого творчества. Именно это и увлекает читателей и слушателей поверхностных. Беседы и писания проповедников этого направления всегда строятся на психологическом, иначе говоря, душевном подходе к богословским вопросам, вообще к духовной тематике.

Категории психологического, или душевного, относятся исключительно к земному аспекту нашего существования, к нашей чувственно-плотской жизни. Естественно, что душевный уровень близок восприятию людей, недавно вошедших в Церковь, воцерковляющихся, но тревожно, когда душевность продолжает импонировать людям, ведущим долгую церковную жизнь. А значит, не преодолевшим душевного устроения и не проявляющим признаков духовного роста[3].

Понятно, что душевный психологизм присущ литературе облегченной. Пища жидкая, глотается легко. Ясно, что это и подкупает. Усвоение духовно твердой святоотеческой мысли дается не без внутренних усилий. Для этого

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М.–СПб., 1995. С. 395.

[3] Николай (Хаджиниколау), митр. Месогейский: «Сейчас такое время, что мы знаем много молитв, но молимся мало. Едим постную пищу, но не постимся. Копим сведения о духовной жизни, а опыта ее не имеем. Исповедуем грехи, но не каемся. Ходим в храмы и стоим на службах, но душа не смиряется перед Творцом. Все это оттого, что сердце закрыто.Оно должно открыться, чтобы впустить Христа». Старец Паисий Афонский. Путь к святости. С. 42.

требуется синергия, содействие благодати. А значит, усилие молитвенное. Вот тут-то и начинаются сложности.

Что этому мешает? Конечно, леность ума, инертность души. Но главная проблема – это недостаток практического навыка молитвенной жизни. Проще сказать, неумение правильно молиться. Молиться не так, чтобы правило прочитать, а чтобы благодать на помощь призвать. Нам нужна молитва живая, с которой можно и в чтение погружаться, и в жизненные ситуации входить. Без этого духовного роста не бывает. И чтения духовного не будет. Оно останется на душевном уровне.

Капля яда

Есть еще одна трудность в восприятии святоотеческой традиции. Слово святых обличает нашу нерадивость. Это, конечно, неприятно, если ищешь не брани с самим собой, а самоуспокоения. Успокоенности не обрести ни в Евангелии, ни у святых отцов. Тут иная стихия.

С другой стороны, проповедь и литература облегченные, пища нетвердая, жидковатая, как раз и подкупает тем, что это успокоительное средство. Даже более того – средство снотворное. Смещение ориентиров с незыблемой тверди отеческого Предания на зыбкую почву обновления или, точнее, обновленчества действует на разум усыпляюще. Здесь нашу совесть не пробуждают, не тревожат, но убаюкивают нас и погружают в ментальную сонливость. В тот самый «сон разума», который, по выражению Франциско Гойи, «рождает чудовищ».

Чудовищно то, что многие читатели и слушатели модернистских идеологов даже не замечают, как их развора-

чивают вспять. Могут даже не отдавать себе отчета в том, что идут уже в обратном направлении, удаляясь от цели.

Надо еще сказать о том, что, черпая из вышеупомянутого водоема, мы рискуем отравиться. Богословие нового времени не безобидно, не безопасно для духовного здоровья, так как в нем попадаются капли яда. Свт. Лука Крымский говорил в своих проповедях: «Я могу только умолять вас... беречься... иначе будете отравлены их ядом»[4].

О таких ядовитых источниках свт. Игнатий писал, что в них «дышит пома́зание... духа, льстящего читателям», а соответственно, «упоявающего их отравой лжи»[5]. Это помазание того *духа лестча*, о котором апостол Павел говорит: *сей есть дух антихристов*[6]. А отравиться можно и каплей яда: «Чтоб сбиться уму с пути истиннаго, надо немного: одна какая-нибудь ложная мысль»[7].

Разумеется, это проблема не только нашего века и не только позапрошлого. В IV столетии прп. Исаия Отшельник пишет: «Если встретишь книгу, которая слывет еретическою, не желай прочитать ее, чтобы не наполнить сердца своего ядом смертоносным; но содержи то, в чем просвещен, ничего не прибавляя к тому и ничего не убавляя»[8].

«Ум внешних философов, – читаем у свт. Григория Паламы, – извращен внушениями лукавого», оттого мудрость их «вздорная, лукавая и поистине безумная»[9]. Потому святитель «советует христианам избегать, как змей

[4] *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* «Благодатный жар покаяния...» М., 2006. С. 42–44.

[5] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 255.

[6] Ср.: 1 Ин. 4, 2, 3.

[7] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 525.

[8] *Исаия Отшельник, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 299.

[9] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I. 1, 19.

ядовитых» чтения тех авторов, «которые являются внешними по отношению к святоотеческому учению». Чтобы не отравиться еретическим ядом, который вызовет «вечную смерть души»[10].

«Ничто так не направляет человека к богохульству, как чтение книг еретических»[11], – сказано прп. Исааком Сириным. А свт. Игнатий пишет: «Люди... противоречат сами себе. Берегут глаза свои, чтоб очи не засорились, а ума, этого ока души, отнюдь не думают беречь, засоряют всевозможным сором. Господь повелел хранить ум, потому что он – вождь человека. Если ум собьется с пути истиннаго, вся жизнь человека делается заблуждением... А мы совсем не соблюдаем этого всесвятого завещания, не наблюдаем, чтоб наш свет, то есть ум, не сделался тьмою, валим в него всякую всячину», и «он делается решительною тьмою»[12].

Человек modernus

Напомним еще один момент. В нашем Требнике имеется чин Исповеди. Там есть такие слова, которыми священник вопрошает исповедующегося: «Рцы ми чадо: не был ли еси еретик ил́и отступник? Не держался ли еси с ними, их капища посещая, поучения слушая или книги их прочитовая?»[13] И вот получается, что сегодня, услышав иную проповедь, нужно тут же, не выходя из храма,

[10] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 400, 401.

[11] *Исаак Сирин, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 525.

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 525.

[13] Требник. Киев, 1997–1998. С. 47.

идти к аналою и каяться в этом слушании. Как и, почитав иную книгу, купленную в церковной лавке, поторопиться на исповедь.

Одна из самых ядовитых идей, которая имеет западные корни, уже проникла в наше сознание. Это иллюзия самодостаточности, самоуспокоенности, когда начинает казаться, что в отношении нашего спасения все как-то само собой произойдет. И в отношении духовного роста как-то само все устроится. Мы же на службы ходим. На храм жертвуем. В Таинствах участвуем, и довольно часто. Значит, все в порядке!

Такой подтекст часто присутствует и в публикациях, и в проповедях. И, конечно, невольно усваивается теми, кто вдыхает ядовитые пары. Так это и бывает: наш современный человек, человек modernus, ходит на все положенные службы, утром и вечером прочитывает все положенные молитвы, привычно исповедуется, регулярно причащается и живет в целом благочестиво, без особых грехопадений. И в результате так складывается, что человек начинает мало-помалу чувствовать себя *спокойно*.

Если он еще и проповеди слышит успокоительно-убаюкивающие, в которых «дышит помазание... духа, льстящего читателям» и слушателям, то постепенно у него возникает ощущение, будто вот так, в конце концов, как-то само собой приблизится и Царство Небесное... И что, вот так живя, как-то естественным порядком он в него и войдет...

Если человек, «помазанный таким духом», в монастырь поступил, то и подавно... Тут уже теплится помысл о том, чтобы тысячи вокруг себя спасти. А в отношении себя в глубине души – спокойно. Особенно если человек все положенное исполняет. Тем более если еще трудится

сверх своих сил. Причем по-настоящему трудится, жертвенно, недосыпая, надрываясь даже. И исподволь начинает казаться, что, конечно, так и спасение должно явиться... Как бы законное следствие этих трудов и жертв. Службы ведь выстаиваются, молитва Иисусова почитывается. Да что там говорить – девство соблюдается! Вот и кажется, что однажды вдруг раз – и Христос в нас вселится...

Но любые труды, любые посты, и правила, и хождение по кругу богослужебному могут оставаться деланием сугубо внешним. А значит, могут неприметно обратиться в обычную рутину. От которой – да, можно и надорваться. Да еще так, что никаких сил не останется для подвига внутреннего, духовного...

И вот мы спрашиваем: кому же принес Спаситель евангельскую науку обожения, внутреннего преображения Фаворским светом? Неужели только трем Своим апостолам, которых *возведе́ на гору́ высоку́*?[14] А для кого сами апостолы и целый сонм святых две тысячи лет излагают эту самую важную науку, единственную, которая для всех действительно необходима, – науку внутреннего восхождения на духовный Фавор ради стяжания нетварного обоживающего света Христова? Как могло так получиться, что есть монахи, которые науку эту не изучают?

Они ответят: нам некогда! У нас службы... У нас послушания, которые выше молитвы... Огороды у нас...

Поразительно, но чем тогда вообще мы в этой жизни занимаемся, если нам некогда заняться нашей вечной жизнью? Ответ ясен. Мы занимаемся суетой Марфы. Внешним деланием. Той суетой, которая *отнимется у*

[14] См.: Мф. 17, 1.

нее[15], по евангельскому закону. А значит, ко вратам вечности мы приступим с пустыми руками. Как те, другие девы, *юродивые*, оставшиеся без *елея*[16].

Тут, собственно, и не в монахах дело, это всех нас в равной мере касается. Да и Марфа с Марией были простыми мирянками из Вифании[17].

Профессионалы

Единственно, почему к монахам мы так требовательны, потому что для нас, христиан мирских, они эталон. На них мы равняемся, у них хотим учиться. Поэтому на них и ответственность такая. «Монах – это совершенный христианин», – говорит прп. Софроний Эссекский[18]. Да, но это в идеале. Так должно быть. И изредка так и бывает.

А можно еще иначе сказать: монах – означает профессионал, узкий специалист в духовной работе. В отличие от нас, любителей. Как в музыке, например, есть профессионалы, а есть любители.

Представим себе, человек желает стать музыкантом. Поступил в консерваторию. Учится. Что мы скажем, если услышим от него: учиться играть нам некогда, мы только слушаем музыку. И еще аудитории убираем. Ну что мы скажем? Безумие какое-то...

Но это от монахов и слышим: у нас службы... на послушаниях убиваемся... Но ведь слушать музыку – все слу-

[15] Ср.: Лк. 10, 40–42.
[16] Ср.: Мф. 25, 3–12.
[17] См.: Лк. 10, 38–42; Ин. 11, 1.
[18] *Иерофей (Влахос), митр.* Знаю человека во Христе... ТСЛ, 2013. С. 268.

шают, любой школьник. А кто играть будет, если не учиться? На службы все христиане ходят. Обязаны ходить. И послушаний у мирян бывает не меньше. Детей растить – это не огород полоть. Ну а кто преподаст нам науку обожения, если не будет специалистов? Кто научит очищению сердца молитвой, чтобы мы смогли *Бога узреть*? От кого же нам ожидать помощи и руководства, как не от профессионалов?

Поэтому на монашеский чин мы взираем не просто с уважением, не только с любовью, но прежде всего с большой надеждой. Поэтому скорбь и стыд мы переживаем, когда случается видеть тех из монашеского сословия, кто откровенно пренебрегает изучением науки святоотеческой, науки монашеского подвига. Когда живут так, словно науки обожения и не существует.

Наш разговор зазвучал в несколько грустной тональности, на что настраивает нынешняя действительность. Но говорить об этом необходимо, как раз для того, чтобы суметь избежать того особого состояния сознания, которое есть порождение упоминавшегося «духа льстящего»[19], того *духа лестча, иже несть от Бога*[20]. Чтобы избежать того состояния, которое есть лесть самому себе.

Лесть – это *обман* по-славянски. А лгать самому себе – это уже некоторая степень помраченности. Самообман – это своего рода форма безумия. Почему? Потому что, когда обманывают противника, это еще понятно. Но обманывающий себя становится противником самому себе. Это ли не безумие, противное человеческому естеству? А ведь то, что противно естеству – противоестествен-

[19] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 255.
[20] Ср.: 1 Ин. 4, 6.

но, – то от врага рода человеческого. Враг ухитряется сделать человека врагом самому себе.

Мы начинаем лгать себе, когда вкрадывается помысл: умная молитва? Но сейчас не то время... От этого в прелесть впадают... Святые отцы? Молитвенный подвиг? Нам некогда, мы же монахи, у нас послушания...

А что же миряне? От них услышим: ну, мы миряне, нам некогда. Мы же не монахи... Бесстрастие? Ну, знаете, это нам недоступно... Мы немощные... Обожение? Ну, это что-то богословское... Из средних веков...

Евангельский путь, учат святые отцы, это и есть путь стяжания совершенства бесстрастия, а устремленность к обожению – это прямой долг каждого христианина. Тот, кто не побеждает страсти, говорит прп. Симеон Новый Богослов, на самом деле просто не желает бороться с ними. Он называет такого «негодным человеком» и пишет: «Если бы он хотел избавиться от страстей, то нашел бы в себе силы, ибо получил бы такую способность от Бога. Многие из нас, крещенных во имя Его, получили от Него силу совлечь с себя первородное свое тление, как ветхую одежду, и стать сынами Божьими, *облекшимися во Христа*[21]»[22].

В том, что мы оказываемся обмануты и отравлены ядом лжи, далеко не всегда бывают виновны книги еретиков и модернистов. Обычно ложь себе начинается с приятия какой-либо подмены, исходящей от *отца лжи*[23]. Но и он в этом не виноват. Он совершает лишь то, что для него естественно. Таково необратимое состоя-

[21] Ср.: Гал. 3, 27.

[22] *Simeon the New Theologian*. The Discourses. 1980 // *Стилианопулос Т.Г.* Новый Завет. М., 2008. С. 264.

[23] Ср.: Ин. 8, 44.

ние его падшей природы. А вот мы бываем кругом виноваты, когда подхватываем наживку, которую подбрасывает нам враг через книгу или через прилог. Мы заглатываем ядовитый помысл и, переваривая, усваиваем себе. А после этого, наглотавшись и пропитавшись отравой, начинаем уже зачерпывать яд из своих собственных помышлений. Таким образом, мы ухитряемся сами травить и убивать себя.

Подводя итог сказанному, в напутствие самим себе повторим золотые слова одного из опытных подвижников внутреннего делания прп. Антония Оптинского: «Только тогда я нахожусь в истинном о себе мнении, когда худую мысль о себе имею; а когда добрую, то в прелести бываю»[24].

[24] Прп. Антоний, старец Оптинский. Оптина пуст., 2003. С. 62.

Беседа 25

Внутренний крест

Усыпляющая проповедь

В прошлой беседе упоминалось о том, что святоотеческое учение остается иногда без внимания с нашей стороны по причине нелицеприятности аскетической литературы. Действительно, отцы бескомпромиссно призывают к внутреннему подвигу, к смертельно серьезной брани, прежде всего с самим собой, а через это с самим диаволом. И у многих призыв этот вызывает тревогу и неприязнь, так как слово отеческое обличает нашу инертность, теплохладность, наше нежелание расставаться со своей ветхостью. Нам бывает теплее и уютнее «якоже свиния» лежать «в калу́»[1],

Мы говорили, что многие ищут не покоя исихии, а желают найти спокойствие в дремоте своей совести, в сонливой бесчувственности собственного духа. И такие люди находят благоприятную почву для самоуспокоенности, а точнее – для самообмана. Находят в некоторой околобогословской литературе, а также в утешительной проповеди некоторых пастырей, ласкающих слух словом, иногда возвышенным и витиеватым, иногда по-простец-

[1] Канон покаянный. Песнь 6.

ки задушевным, но, главное, создающим иллюзию того, что наша добропорядочная, добродетельная церковная жизнь – это и есть жизнь духовная.

Но вспомним и повторим слова прп. Антония Оптинского, который говорил о себе: тогда нахожусь в истине, «когда худую мысль о себе имею, а когда добрую, то в прелести пребываю»[2]. А «худая о себе мысль» не бывает ни утешительной, ни успокаивающей.

Между тем пастырские поучения бывают таковы, что могут нас убаюкивать, усыплять и без того невеликую нашу ревность, вместо того чтобы оживлять ее и всеми силами возбуждать. Обычно это приводит к перекосу в сторону внешнего, телесного делания. Представление о внутреннем подвиге либо вовсе отсутствует, либо предстает в неистинном виде. Происходит это и в миру, в приходской жизни, и, с тем же успехом, в иноческой среде. Часто это приводит к неверному представлению о стяжании умной молитвы.

Берется, например, известное положение о том, что человек не способен сам, своими силами, овладеть умносердечной молитвой. Не может просто взять и выучиться ей. Не может, потому что она даруется по действию Божией благодати. Мысль правильная. Но только она не закончена. А уже торопятся сделать вывод. И вывод ошибочный. Мы, говорят, еще не готовы. Еще не время. Надо подождать. Будем готовы, тогда и благодать подействует... В свое время и молитву Господь подаст...

Верно, что человек сам не может: *без Мене не можете творити ничесоже*[3]. Без *Него* – да, *ничего*. А с *Ним-то* всё

[2] Прп. Антоний, старец Оптинский. Оптина пуст., 2003. С. 62.
[3] Ин. 15, 5.

можем. Чего же нам ждать? Если ждать, никогда не дождемся. Надо действовать. Благодать свое дело сделает, но вместо нас действовать не станет.

Господь идет навстречу всегда. Но Его Божественная сила действует синергийно, в сотрудничестве с человеком. Нужно наше собственное свободное желание, волеизъявление и содействие. Чтобы нам обрести дар молитвы, нужно начинать немедленно, сейчас.

Мы действительно не готовы. Потому и надо срочно готовить душу. Срочно, потому что иначе не успеть. Работы много. А как можно готовить себя к молитве? Только одним путем – молитвой. Другое дело, что надо знать, с чего начинать и чем продолжить. Но и это при желании выясняется. Нам надо создать подобающие условия в душе, чтобы встретить и принять благодать. И вот этого никто вместо нас не сделает. О том говорит древнейшее изречение: «Бог спасает нас, но не без нас». Или как отец Иоанн (Крестьянкин) сказал: «Без нас нас ни спасти, ни погубить нельзя»[4].

Но вот, что касается молитвы, эту простую истину почему-то часто забывают. Многие христиане странным образом лелеют в глубине души призрачную надежду, что когда-нибудь однажды вдруг раз – и дарует Господь благодать молитвы... Как будто это возможно без особого подвижничества, без жертвы болезненной, без постоянного напряжения воли и духа, без усилий, возгреваемых *денно и нощно*.

Но нет. Пока мы спим наяву, ни зрелости духовной, ни роста молитвенного быть не может. Бог идет навстре-

[4] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 346, 351.

чу всегда. Но тому, кто сам идет. Мы видим, что блудный сын, пока пребывал *на стране далече*, в отрыве от Отца своего, пока *жил блудно* и *пас свиней*, страстям своим угождал, до тех пор он не имел с Отцом своим никакого общения. Богообщение было прервано.

Придя же в себя, восстав от сна смертного в покаянии, он, сказано, *встал и пошел к отцу своему*. И вот только теперь, когда сам сын пошел к Отцу, тогда и Отец Сам выходит ему навстречу. Не просто выходит, а даже бежит: и *отец его... побежав, пал ему на шею и целовал его*[5]. Этот штрих чрезвычайно значителен. Бег Отца указует на то, как Господь прежде нас и сильнее нас жаждет спасения наших душ, живущих блудно, живущих по-свински.

Нам нельзя забывать, что это закон духовный. Человек должен встать – это покаяние. И двинуться первым навстречу Богу – это подвиг молитвенный. Пока я ем *рожцы* из корыта свиней[6], пока я недвижим, как паралитик духовный, до тех пор и Бог не *бежит* мне навстречу. Другое дело, что Он всегда ждет и всегда готов *пасть мне на шею*. Но *прийти в себя* ото сна смертного должен именно я.

И вот когда человек, во-первых, свободу воли своей проявит, захочет серьезно заняться своим спасением и молитвой и когда он, во-вторых, покажет это желание на деле, то есть упорным трудом молитвенным подтвердит, тогда Господь непременно выходит *ему навстречу* и устраивает жизненные условия, лично этому человеку необходимые для молитвы и для спасения. Это закон духовный.

[5] Ср.: Лк. 15, 13, 15, 17, 20.
[6] Ср.: Лк. 15, 16.

Но нельзя забывать и другое. В силу этого же закона, как предупреждают святые отцы, на Страшном суде у нас не будет никаких оправданий нашей духовной спячки. Мы сами *отиде на страну далече*. Сами должны *восстать* и *идти ко Отцу своему*[7].

Девство

За многое только мы сами ответственны. В частности, за то, что избираем из книг, каких наставников слушаем, правильно ли понимаем то, что читаем и слушаем, не *скрываем ли в землю* Богом данный нам *талант*[8] рассуждения.

Возьмем для примера простой случай. В монашеской среде встречается представление о самоценности девства. В чистоте телесной начинают видеть как бы залог спасения. Кажется, что если воздержавшийся от супружества на совесть трудится в послушании и круг богослужебный проходит, то этого для спасения уже и довольно.

То есть добродетель внешняя становится приоритетом. И такое представление о монашеском пути встречается у самих монахов. Эта иллюзия ведет, опять же, к успокоению. И усыпляет. А сонливый не замечает, что такое внешнее понимание пути Христова противоречит самому учению Христа. Забыто главное: не видят внутренний аспект греха – *прелюбодейство в сердце*[9]. А значит, забыто то, чему учит Спаситель в Нагорной проповеди, что постоянно проповедует во всем Своем

[7] Ср.: Лк. 15, 13, 18.
[8] Ср.: Мф. 25, 18.
[9] Ср.: Мф. 5, 28.

Благовестии. Он учит, что если *внешне* очищаем *чаши и блюда*, но остаемся *внутри полны хищения и неправды*[10], то тогда не спасет никакое девство.

В одном из тропарей мученику Иоанну Воину есть примечательные слова, сказано, что он «чистоту сердца девством почтил»[11]. Ясно выражено учение Церкви: основа добродетели и святости – чистота сердечная, только после этого чистое тело обретает значение добродетели. «Чистоту сердца девством почтил», но не наоборот.

Телесное целомудрие – это средство хранения душевной чистоты. Но средство не может иметь ценности само по себе. Потому что чистое тело не станет добродетелью при осквернённом сердце. Если девственник растлит сердце гордостью, осквернит его злобой, то, оставаясь чист телом, он «предается служению диаволу», по выражению известного старца. С другой стороны, тот, кто в покаянии очищает сердце умно-сердечным трезвением, у того, как сказано, и тело очищается от прежней греховности[12].

На что остается надеяться, если не будет победы в брани внутренней, если меч умно-сердечный не истребит корни *злых помышлений*, тех, что *сквернят человека*[13], тех, что произрастают из самых глубин сердечных? Что нам остается? С нечистым сердцем предстать пред Господом? На *брачный пир* явиться к *царю в одежде не брачной*? Или мы не знаем, что за этим последует, кто бывает выброшен *во тьму внешнюю*?[14]

[10] Ср.: Мф. 23, 25.

[11] Полный тропарион. ТСЛ, 2008. С. 656.

[12] *Петр (Серегин), иеромон.* Поучения // Вестник РХД. 1992. № 164. С. 90–92.

[13] Ср.: Мф. 15, 19–20.

[14] Ср.: Мф. 22, 2, 12.

Сердце не очищается само собой, когда мы, убаюканные, спим наяву. Евангелие не может ошибаться: *Царствие Небесное нудится*, и только *употребляющие усилие*, – еще какое *усилие* по очищению сердца, – наследуют это *Царство*[15]. Но мало того. *Усилие* необходимо прилагать в правильном направлении.

Надо же уметь войти в сердце. А войдя, надо ввести ум в трезвение. Надо уметь привести ум к молчанию, остановить поток помышлений, обычно не управляемый. Затем надо суметь удержать состояние исихии. И не соскользнуть в ту пустоту, в которую проваливаются при медитации. Всему этому надо учиться. А иначе о каком очищении сердца может идти речь?

Как сказано великим старцем: «Умом в сердце приносить Богу таинственную жертву молитвы, поскольку это духовное художество, – без научения невозможно»[16].

Смущаться и пугаться этих трудностей незачем. Они естественны. Нормальны. Но учиться-то надо. Отсечь нежелательный помысл, не вступить с ним в собеседование – это же целое искусство, которым требуется овладеть, а затем совершенствоваться в нем. Иначе какое же очищение? Откуда оно возьмется?

«Кто не внемлет хранити ум свой, тот не может быти чист сердцем»[17] – это прп. Симеон Новый Богослов для нас повторяет. Ведь в обычном своем состоянии мы не властны над тем, что помышляем. Если мы «не внемлем» особым способом «хранити ум свой», то весь процесс

[15] Ср.: Мф. 11, 12.

[16] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. Гл. 3. С. 36.

[17] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 163.

возникновения помыслов и их развития нами не управляется. Мы даже не способны заметить, как входим с помыслами в бесконечные собеседования. Не понимая даже, с кем собеседуем: с воображаемым призраком или со вполне реальным, но смертельно враждебным бесплотным духом.

Чтобы владеть своими помышлениями, надо достичь мастерства в управлении своим организмом. И не только душевным или духовным. Тот, кто не способен совладать, например, с чревоугодием, пусть не думает, что сможет контролировать помыслы. Вспомним сказанное прп. Исааком Сириным: «Не верь, брат, что внутренние помыслы могут быть остановлены без приведения тела в доброе и чинное состояние»[18].

Вряд ли кто-то всерьез допускает, что навыки «хранения ума» явятся сами собой, ниоткуда, без целенаправленных усилий. Но для того чтобы обрести власть над собой, надо знать правильный путь и правильный метод. А не действовать наугад, как придется.

Ева и змей

Или мы забыли, где начало грехопадения? Ведь все начиналось с помысла. Праматерь Ева вступила в беседу с помыслом, который вложил ей враг и который она не сумела отсечь в самом начале. И, конечно, попала в ловушку. А как было не попасть? Ева просто еще не имела опыта в отсечении помышлений. И поэтому не владела искусством умно-сердечной брани. В этом от-

[18] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 89. http://azbyka.ru

ношении положение ее было заведомо проигрышным. Как и у мужа ее.

«Если бы Ева испытала змия... – пишет прп. Ефрем Сирин, – то уразумела бы, каков он»[19]. Вот именно – *испытала*. Но испытание помыслов – это и есть искусство, которым надо еще овладеть. То же относится и к Адаму. Как говорят отцы: «Хотя он и был зрелым телесно и очень возвышенным мысленно, он все же был простодушным, так как был неискушен. Он пребывал в состоянии благости и отсутствия испытания злом... Он еще не был испытан в хранении заповеди»[20].

По слову свт. Иоанна Златоуста, человек пал по причине некоторой «беспечности», и «если бы прародители были внимательны к самим себе», то устояли бы. А *внимать себе* – это и есть трезвение в помыслах. Святитель поясняет: «Человек преткнулся и пал тогда, когда еще в нашу природу не вторглись ни скорбь, ни забота, ни труды, ни беспокойство, ни бесчисленные волнения страстей»[21].

То есть всем хорош был человек, но как бы слишком хорош. Он не имел еще отрицательного опыта, не имел опыта искушений. Отсюда происходила та самая беспечность его. Беспопечительность о безопасности души. Отсутствие бдительности духовной. Своего рода наивность, благодушие и доверчивость.

Поэтому диаволу и удалось сравнительно легко всеять губительный помысл. И потому же чуть позже, при изгнании из рая, человеку будет дана прямая заповедь от

[19] *Ефрем Сирин, прп.* Адам и Ева // Творения. Т. 3. http://utesheniya.ru
[20] *Серафим (Роуз), иеромон.* Бытие. М., 2004. http://www.golden-ship.ru
[21] *Иоанн Златоуст, свт.* Собр. творений. М., 1994. Т. 2. Кн. 1. С. 276, 278.

Бога: *блюсти главу змия*. Или как в Синодальном переводе Книги Бытия сказано: *поражать змея в голову*[22]. И то и другое звучит хорошо, одно другое дополняет. *Блюсти главу* – это и есть блюдение помыслов, трезвение – это то, что нам заповедано как главное оружие защиты от врага. Но оно – не только защита. Оно же есть оружие атакующее. Отсекая в трезвении вражий прилог силой призываемого Христа, мы наносим врагу *поражение*, разим его в голову[23].

Обратим внимание еще на одну фразу свт. Иоанна Златоуста. Он пишет: «Жена могла тотчас узнать хитрость диавола и уклониться от беседы с ним, как говорящим пустое, и не довести себя до такого унижения». Однако, «увлекшись, вступила уже в разговор со змием и через него, как через орудие, приняла гибельные слова диавола... Поняв несообразность слов змия» с тем, что «заповедал Создатель», она «тотчас должна была отвратить слух и бежать от беседы с ним... Но по крайней невнимательности она... не уклонилась» от этого[24].

Попробуем разобраться, чему такой рассказ научает. Ева, сказано, «могла тотчас узнать хитрость... и уклониться от беседы». То есть могла бы распознать, что это прилог вражий, и тут же отсечь его.

[22] Быт. 3, 15.

[23] Свт. Игнатий Кавказский: «Заповедано последователям Богочеловека *блюсти главу змия*, то есть познавать и отвергать все начинания диавола в самом первоначальном их помысле... Такое суждение заимствуем из опытного учения великих иноков. Они завещают новоначальным подвижникам немедленно отвергать всякую злую мысль, только что она явится уму. Потому что ум новоначального еще слаб и неопытен, еще не разрушил дружбы со грехом и, вступив в беседу с ним, непременно увлекается и низлагается им». *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. С. 49, 54.

[24] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. М., 1998. Т. 4. Кн. 1. С. 129.

Могла бы, сказано дальше, «не довести себя до такого унижения», то есть могла бы не доводить дела до сочетания и сосложения с вражеским прилогом.

Однако жена, читаем дальше, «увлекшись, вступила уже в разговор со змием». *Вступила* – значит сочетание с прилогом произошло.

Далее: жена «приняла гибельные слова диавола». *Приняла* слова – это уже сосложение с прилогом. То есть Ева прошла уже три стадии развития греха: прилог, сочетание, сосложение.

Но даже после этого, замечает святитель, могла бы она «понять несообразность слов змия» с Божией заповедью. Могла бы, имей она к тому моменту контроль ума в трезвении и здравое рассуждение в распознании духов и в различении качества помыслов.

А далее, говорит святитель, она «тотчас должна была отвратить слух и бежать от беседы». То есть уже на третьей стадии принятия помысла, уже после сосложения с ним, она еще имела возможность решительно пресечь собеседование с врагом и тем самым избежать полного падения.

Однако, завершает свою мысль Иоанн Златоуст, «по крайней невнимательности она... не уклонилась». Такая *невнимательность* – это и есть отсутствие трезвения. Трезвение так и именуют: вниманием ума, блюдением помыслов. А уклониться от погибели, как и учит этот изначальный человеческий опыт, без трезвения невозможно.

И все же для первых людей несчастье, которое с ними случилось, их поражение в мысленной брани было только ошибкой. Теоретически они могли бы ее избежать. Трезвением они не владели, но имели созерца-

тельную способность богообщения, значит, не были безоружны. А вот мы не имеем ни того, ни другого. Если там, в раю, была только ошибка, то мы находимся под властью закона ветхого естества. Закон этот таков: собеседуя с привходящим помыслом, нельзя не попасть под его обольщение. Эту формулу каждому христианину надо вызубрить.

Но к закону есть поправка: да, нельзя не попасть, но только в том случае, если ты не владеешь искусством умно-сердечной брани.

Конечно, причины грехопадения не исчерпываются одной только неспособностью к блюдению помыслов. Но это тот аскетический аспект, который нам прежде всего сейчас интересен в этом сложном богословском вопросе. Понимая, к чему привело нашу праматерь собеседование с вражьим прилогом, мы должны осознавать, что точно так же, как в случае с Евой, происходят сегодня все наши падения. Мы все по-прежнему повторяем ошибку Евы, пленяясь змеиными помыслами, не умея им противостать. Повторяем ежедневно, ежечасно. Если не владеем, как и Ева, искусством духовной брани.

А раз не владеем, то никак и не можем выйти из страстного состояния. Хотя годами молимся, причащаемся, усердствуем в доброделании, девство храним, очищаем тело и душу воздержанием, изнуряем всяческими трудами. Но в том-то и дело, что тело и душу. А где же дух — сердцевина нашего существа? *Фарисее слепый, очисти прежде внутреннее сткляницы*[25] сердца духовного.

[25] Мф. 23, 26.

Самораспятие

Любые внешние подвиги – это вспомогательные меры. Они только косвенно могут повлиять на дух, на сердце. Эти подвиги, можно сказать, всего лишь гвозди, которые, конечно, необходимы, чтобы *распять свою плоть со страстьми и похотьми*[26], но одних гвоздей недостаточно. Главное орудие распятия – это крест. И крестом этим является внутренний подвиг, который и воздействует непосредственно на наш дух, который и очищает, и обновляет сердце и душу.

А без креста нет распятия. Сколько ни вонзай себе в тело гвозди, это будет только самоистязанием. А ветхость так и останется не распятой, не умерщвленной. А значит, так и не сможем достичь чистоты бесстрастия. А если мы, по слову святых, «не возвратим первобытной чистоты и останемся с настоящей порчей, то, болезнуя и страдая в настоящем, не можем ожидать лучшего жребия в будущем»[27]. Не дождемся, то есть, *наследия Царства, уготованного* нам *от создания мира*[28].

Иногда создается впечатление, что евангельские образы для нас, христиан, это некие сказочные аллегории. Стоит человек на литургии, слушает потрясающие слова Спасителя о том, что для вечности только тот не погибнет, кто *погубит душу свою* Христа *ради*[29]. Слышит, как апостол пытается докричаться до нас, предупредить: только если *ветхий наш человек* со Христом распят, тог-

[26] Ср.: Гал. 5, 24.

[27] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 83.

[28] Ср.: Мф. 25, 34.

[29] Мф. 10, 39.

да только *упразднится*, то есть уничтожится, наше *тело греховное*[30]. Речь о самоумерщвлении того, что мы есть. Какой еще вопрос может быть для нас серьезней, страшней и трагичней? Но... выходит человек со службы, и что же? Смеется, жует, болтает... И живет дальше, как жил. Он и не думает умирать, распинать себя, умерщвлять ветхость свою. Словно распятый Бог шутит с нами. И страшно делается за нас.

Конечно, нам видны только внешние проявления. Мы не знаем, что у людей внутри. Конечно, и литургия дает радость духовную. Это естественно. Но настораживает некая закономерность. Часто за *внешней* легкостью, с которой слушаем слово Спасителя, скрывается глубочайшее *внутреннее* легкомыслие, когда хочется сегодня еще пожить, а уже завтра начать спасаться и распинаться. Когда утешают себя примером *работников одиннадцатого часа*: ведь *и тии прияша по пенязю*[31]. Но лучше вспомнить еще раз о *девах юродивых*[32]. Которые тоже припоздонились. Которые, хотя и спохватились, хотя и бросились за елеем, но только, как оказалось, не вовремя – слишком поздно.

«Сражение с самим собой, – говорят святые отцы, – есть первый и последний долг. А умерщвление в себе ветхого, плотского, греховного человека – первая и последняя победа». Евангелие, пишут наши отцы, требует от нас «не просто удаления от пороков и принуждения себя к добродетели, а умерщвления своей воли и самолюбия, распятия плоти, страстей и пожеланий, погубления са-

[30] Рим. 6, 6.
[31] Ср.: Мф. 20, 6–10.
[32] Мф. 25, 1–12.

мой души своей»[33]. Такие сильные, серьезные слова, вернее, сами требования, предъявляемые нам Спасителем, это призыв к *жертве* – к подвигу *всесожжения*. Требуется не иначе как всего себя со всею своею ветхостью, со всеми страстьми и похотьми – всю *жертву – возложить на олтарь*[34].

Насколько все это серьезно, напоминают слова сщмч. Климента Римского: учение Спасителя, говорит он, столь высоко, что только тот, кто внутренне готов отдать свою жизнь за Христа, становится Его учеником. Поэтому сщмч. Игнатий Богоносец произносит, когда идет на мученическую кончину: «Теперь только начинаю быть учеником... Только бы достигнуть мне Христа»[35].

Много званых

Сегодня люди интересуются умным деланием, вопросами внутренней жизни. Есть спрос на литературу о молитве Иисусовой. Полностью раскупаются большие тиражи изданий о современных подвижниках исихастах. Нет недостатка ни в книгах, ни в читателях. *Много званых... на брачный пир*[36].

Но главный вопрос вот в чем: из этого множества интересующихся многие ли захотят жить так, как того требует Евангелие? Так, чтобы собственное бытие обратить в жертвоприношение. Без чего нет никакого исихазма, никакой умной молитвы.

[33] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: Падение Адамово... Единец, 2005. С. 86.

[34] Ср.: Пс. 50, 21.

[35] Писания мужей апостольских. http://odinblago.ru

[36] Мф. 22, 4, 14.

Да, спасение само из ничего не сотворяется. В духовной жизни не бывает фокусов. Бывает чудо. Но кто может надеяться и рассчитывать на чудеса? Только ум, помраченный гордыней. А ведь именно слепая надежда на некое чудо порождает самоуспокоение и смутное чувство, что все как-то само произойдет, само устроится.

Само-успокоенность, *само*-достаточность, *само*-довольство – чем страшны эти *само*? Тем, что в них бацилла духовной болезни, зародыш прельщения. Страждущие этим недугом, *уповающия собою, яко суть праведницы*[37], показаны в Евангелии в лице фарисея, молящегося вместе с мытарем.

Свт. Феофан Затворник пишет: «Самонадеянность и самоуверенность – это чада гордости». И «именно на совершенном их погашении и созидается истинно духовная, внутренняя жизнь»[38]. Совершенное погашение самонадеянности и самоуверенности – это формула совершенства, которая выводится из законов духовной жизни. Оттуда же выводим правило для тех, кому еще далеко до совершенства: подлинно внутренняя жизнь начинается только при безжалостном утеснении самости.

Если самость синдром болезни, то, соответственно, признаком здравия духовного бывает как раз недоверие себе. Оно и побуждает человека довериться Господу, вверить Ему свою душу, полностью вручить себя водительству Божьему. Как тот же свт. Феофан говорит: отвержение всякой надежды на что-либо, кроме Бога, только и отверзает нам доступ к вседействию Божию[39].

[37] Ср.: Лк. 18, 9.
[38] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 2008. С. 64.
[39] Там же.

В Евангелии образ души непрельщенной – это антипод фарисея, богобоязненный мытарь, который, молясь, не смел даже *очию возвести на небо*[40]. Такой душе присуще не самодовольство, а боязнь. Но боязнь не по малодушию, не из-за трусости. Это здравое чувство страха Божия – опасение поступить не богоугодно, нарушить волю Бога. А это действительно страшно. Это значит отпасть от Бога. И низринуться туда, где человек остается один со своей самостью.

Когда человек духовно растет, то и чувство страха Божия развивается. В более зрелых душах это уже страх не за себя, не за свою ошибку, даже не за свое падение. Когда кому-то дано ощутить, хоть на миг, хотя бы отчасти, что в нем *уже живет... Христос*[41], тогда человеку становится страшно своей худостью причинить боль Ему – Христу. Это такое состояние души, такой возраст духовный, когда человек способен переживать боль другого как собственную – свою.

[40] Ср.: Лк. 18, 13.
[41] Гал. 2, 20.

Беседа 26

Отеческий опыт

Без наставников

Наш век разоренной традиции, оторванности от корней и утраты аскетической культуры естественно привел к остро ощутимому недостатку наставников, таких руководителей, которые могли бы серьезно учить внутренней работе, помочь копать вглубь и повести вверх навстречу живому богообщению.

Проблема не в недостатке академического образования духовенства, а в дефиците аскетического устроения, в отрыве от внутреннего подвижничества. Духовный наставник это не преподаватель какого-то предмета, на тему которого можно подготовить лекцию, а потом ее прочитать. Это должен быть человек с аскетически воспитанной душой, с преображенным аскезой сознанием, чей дух породнен с Духом Божиим через сердечную молитву. Он так должен жить. Тогда он может этому научить. А иначе он ничего не может дать. Он может рассказать, но не дать.

А рассказать может и книга. И рассказать она может лучше, чем приходской проповедник, когда написана от опыта, написана подвижником. Поэтому от пасты-

рей мы ждем не рассказов, а личного подвига. Нам хочется, чтобы проповедь не усыпляла нас. То есть не настраивала на ожидание каких-то будущих прекрасных состояний, возвышенных переживаний. Не подавала ложную надежду на будущие чудеса, когда откуда ни возьмись вдруг в нас появится молитва, благодать, спасение...

Нам хочется, чтоб нам не рассказали, а дали. Преподали конкретные уроки. На практике учили бы духовной внутренней работе.

Желание здравое. Оно законно и естественно. Но по большей части оно не исполнимо. Это не упрек нашим пастырям. Ни в коем случае не претензия. Уже было сказано, что нынешнее положение следствие причин объективных. Да к тому же в таком положении нет ничего необычного. Подобные затруднения в жизни Церкви случаются неизбежно. Поэтому и святые отцы не могли не знать о таких проблемах. А зная, они делились с потомками своим опытом. Благодаря чему и мы можем знать, как эти трудности одолевать, как учиться, когда не имеем учителей.

Вспомним примеры из самой древности. VI век от Рождества Христова. Спрашивают прп. Варсонофия Великого: как сподобиться чистой, духовной молитвы? Что отвечает великий наставник? Он не берется учить молитве, но учит: «Молись Самому благому Богу, чтобы Он послал Святого Духа Утешителя, и Тот, пришедши, научит всему и откроет все таинства. Его взыщи себе в путеводителя, Он не допустит прелести»[1]. Завет на все времена.

[1] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 136. http://www.bogoslovy.ru

А вот о том же на столетие раньше говорит свт. Кирилл Александрийский: «Если кто соделается причастником благодати Святого Духа, то будет иметь уже в себе самом постоянный источник Божественных научений, так что уже не будет ему нужды в наставлении от других, но сам будет в состоянии наставлять»[2].

Небесные старцы

Речь о стяжании благодати. Конечно, мысли очень высокие и дерзновенные. Говорят об этом святые великие, столпы Церкви. Но говорят-то нам. Они это не для себя записывали. Они именно к нам обращаются. И разъясняют закон духовный, по которому даже мы, стяжав некоторую благодать, в свою меру станем способными научаться от их же отеческих книг, постигать их же, отеческое, учение и становиться учениками Бога Духа Святого.

Так Сам Господь восполняет отсутствие «живых наставников». Это выражение прп. Паисия Молдавского, который велит, когда нет «живого наставника», «повиноваться учению святых отец», которые в своих писаниях «до тонкостей научают» умно-сердечной молитве. Из книг, пишет он, «постигается сия молитва. А благодать Божия непременно вразумит и наставит... как незаблудно научиться сему божественному деланию»[3]. Так что, добавляет святой старец, «читай в отеческих книгах о молитве, совершаемой умом в сердце... и если, изучая свя-

[2] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 281.

[3] См.: *Паисий Молдавский, прп.* // Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 228.

тых отцов, уразумеешь с помощью Божией верное понятие об этой молитве, то подвигни себя и на делание ее»[4].

Из V века мы шагнули в XVIII, а теперь обратимся к XX. Уже в наше время прп. старец Силуан пишет с Афона, наставляя мирянина: «Если вы будете послушливы, то вам не понадобится старец, а сама Божия благодать будет вас научать всему. Когда же будет нужда неотложная в старце-наставнике, тогда, будьте уверены, Господь пошлет вам его»[5].

И еще одно замечательное свидетельство: пример того, как святые учатся у святых. И нас стараются научить тому же. Мы уже вспоминали эту историю: отец Иоанн Кронштадтский с самого начала не имел духовного руководителя. И он принял решение дерзновенное – обучаться у небесных наставников. Этот путь он и нам заповедует. Прочтем еще раз запись в его дневнике: «За неимением близ тебя живых, опытных в духовных подвигах старцев, избери переселившихся на небо и прославленных Церковью святых мужей, например в особенности свт. Николая. Ты грешник. Пусть посредником между тобою и Богом будут всегда святые»[6].

Пример отца Иоанна не единичный. Неизвестно, многие ли из святых прошли тем же путем, но вот, например, свт. Игнатий Кавказский сам признается: «Не живые человеки были моими наставниками, ими были по-

[4] Житіе и писанія старца Паисія (на слав. яз.). Оптина пуст., 2001. С. 267. Прп. Паисий Молдавский: «Прочитавай в книгах отеческих о молитве, единем умом в сердце совершаемей... и аще Божиим споспешеством уразумееши о ней истинный разум от учения святых отец, то и понудися на делание ея».

[5] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 69.

[6] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М.: Отчий дом, 2002. Т. 1. Кн. 2. С. 313.

чившие телом, живые духом святые отцы... они удовлетворили душу мою»[7].

Да, сами святые, через молитвенную связь и через собственные их писания, могут быть для нас реальными учителями. Даже, скажем, должны ими быть. И не просто реальными, но живыми. Хотя и говорил в свое время прп. Паисий, что не осталось «живых наставников», хотя и мы с того же начали эту беседу, но вспомним слово Спасителя: *Бог же несть мертвых, но живых: вси бо тому живи суть*[8]. Наш Бог – *Бог живых,* и *у Него все живы*. Это же очевидно: наши святые на небесах живее многих живущих тут, среди нас, но спящих наяву сном смертным.

Бей супостатов

Но возвратимся с небес на землю. Речь о наших земных наставниках, о том, что должного руководства в молитвенной практике получить нам обычно негде. А иная проповедь может не столько помочь, сколько дезориентировать. Посмотрим на самые простые примеры.

Часто можно услышать от пастырей слова прп. Иоанна Лествичника: «Бей супостатов именем Иисусовым»[9]. Слова хорошие. Но к месту ли они бывают помянуты? Если этим хотят нас призвать к чтению молитвы Иисусовой, то лучше так прямо и говорить бы. А Лествица об этом ли говорит? Поучения святых полезны, когда пра-

[7] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. М., 2011. Т. 3. С. 594.

[8] *Бог же не есть [Бог] мертвых, но живых, ибо у Него все живы* (Лк. 20, 38).

[9] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 21:7.

вильно поняты и правильно растолкованы. Иначе есть риск невзначай отеческую мысль обесценить.

К кому обращаются проповедники? Как правило, к обычным прихожанам. Но если так, то призыв «бей супостатов» не вполне по адресу. Он может даже кого-то ввести в заблуждение, усыпить чью-то ревность. Человек наивный может по простоте своей и вправду вообразить, что он уже разит трепещущих демонов. А такой самообман охладит его рвение в стяжании настоящей молитвы.

Было бы больше пользы растолковать, что эти слова из Лествицы символически обозначают священный метод трезвения, особый вид подвига, доступный на определенной стадии умного делания. Неплохо было бы разъяснить, что на уровне нашей обычной *словесной* молитвы, при нашем беспомощном молитвословии никакое «битье супостатов», к сожалению, еще не доступно. Хотя все мы в молитве Иисусовой призываем Самого Христа и для нашей души это большое благо, тем не менее победить в брани с помыслами, то есть «побить» врага, мы пока еще не способны.

Почему это так, очень наглядно изображает прп. Симеон Новый Богослов. Он описал, как у нас в голове «мысли с мыслями борются». А человек сам при этом слеп. Он, как говорит преподобный, ведет брань с врагами своими ночью в темноте. Слышит их голоса, получает от них удары, но видеть не может, кто они, откуда пришли, как и почему нападают. В уме человека тьма, в помыслах буря. Нет человеку «возможности ускользать от врагов своих демонов, чтоб они не поражали его. Тщетно подъемлет, несчастный, труд свой»[10].

[10] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68.

Это о нашей словесной молитве Иисусовой. А о чем же Лествица говорит? О молитве умно-сердечной, которая действительно способна «бить супостатов именем Иисусовым» и которая дает возможность стать победителем в этой битве. Но для этого что от нас требуется? Прежде всего нужен навык сведения ума в сердце и удержания его там. Надо иметь контроль над умом и сердцем. Надо обрести начальную исихию. Надо стяжать молитву сердечную.

Ум в словах

Еще одно наставление из Лествицы можно часто услышать, когда обращаемся к пастырям с вопросом о том, как учиться молитве. Нам советуют «вкладывать ум в слова молитвы»[11]. Это хороший совет, так и надо делать, это необходимо для обучения. И хорошо даже не просто держать ум в словах, а, как говорит архимандрит Даниил (Воронин), «ум должен вгрызаться в слова молитвы».

Это ключевой момент в обучении. Если внимание не удерживает смысла читаемых слов, то молитва превращается в пустословие, в празднословие. А если празднословие само по себе предосудительно, то *произнесение всуе* святых слов молитвы, святых имен – прямой грех, за который, по третьей заповеди, кара грозит: *Господь не*

[11] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 28:17. «Старайся всегда возвращать к себе уклоняющуюся твою мысль или, лучше сказать, заключай ее в словах молитвы. Если она, по младенчественности твоей, утомится и впадет в развлечение, то опять введи ее в слова молитвы». На слав. яз.: «Труждайся... паче же затворяти мысль в молитвенных глаголах; аще изнемогши младенства ради падет, паки ту введи».

оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно[12].

Так что держать ум в словах всем нужно. И напомнить об этом всегда полезно. Жаль только, что фраза эта слишком часто звучит формально и повисает в воздухе, ничему обычно не научая. Почему же от нее мало проку? Потому что берется она вне контекста. Потому что ею наставление и ограничивается. Так, словно в этом и вся наука. Мол, делай так, а дальше все как бы само собой образуется.

Действительно, для начала и этого бывает достаточно. И Лествица, заметим, говорит как раз о начинающих, у которых мысль «по младенчеству утомляется». Но если устремления наши простираются дальше, если цель наша не самоуспокоение, если молитва интересует нас в перспективе духовного роста и вхождения в область умного делания, то такого совета самого по себе недостаточно. Мысль прп. Иоанна нуждается в толковании и в развитии.

Ведь держать ум в словах – это отнюдь не привилегия тех, кто хочет молиться. Это дело самое что ни на есть обыденное. Любой человек, в том числе немолящийся и вовсе неверующий, держит ум свой в словах, когда просто читает газету. Если ум в словах не удерживать, то не поймем ничего из того, что там написано. Когда учат ребенка читать по слогам, он обучается ум свой держать в словах. Иначе он читать не научится.

Так что требование это необходимое. Для всех. Но если молитву мы признаем не менее сложным и значительным занятием, чем чтение газет, то понятно, что одного удержания ума в словах будет для нас недостаточно. Потому и Лествица не ограничивается этим советом. И зву-

[12] Ср.: Исх. 20, 7; Втор. 5, 11.

чит он в соответствующем контексте. Потому и мы уже не раз говорили, что для восхождения по ступеням молитвенной лествицы нужен целый комплекс специально направленных действий, нужен метод определенный. И образ жизни определенный.

Мы пока говорили о том, чего нам недостает. О тех поучениях, которые хотелось бы получать от наставников. Но бывает, что получаем. Да так, что возникает другая проблема. С этим сталкиваешься, когда то, что преподают, то, что советуют на сайтах, в брошюрах или беседах, может отклонить от правильного пути, от пути к стяжанию правильной, богоугодной молитвы.

Это в своем роде одно из проявлений модернизма. Почему именно модернизма? Потому что, как правило, в этих случаях нам навязывается отход от классики, от традиции, от святоотеческого Предания. Нас спросят: но разве здесь невозможен творческий поиск? Действительно, молитва есть творчество. Самое настоящее. Но творчество – не анархия. И свобода творчества не означает, что можно изобретать любые новшества, заниматься модернизацией классики.

Всякое истинное творчество канонично, но не анархично. Всякое подлинное искусство согласуется с законами своего вида и жанра. Выход за пределы канона всегда разрушителен, тем более канона иконописного или богослужебного. Это специфика модерна и авангарда, это их назначение разрушать традицию. Будь то в искусстве или в жизни Церкви. Но разрушение церковного Предания – это прямое богоборчество. Потому Господь Бог и *положил* здесь *предел, егоже не прейдут*[13].

[13] См.: Пс. 103, 9.

Что же в отношении молитвы является каноном? Совершенно определенно – это опыт святоотеческий. Этим критерием и должна выверяться молитвенная практика. Она должна удерживаться в русле отеческого опыта. И не стремиться за его пределы. В этих границах простор для творчества более чем достаточный. Найти в этом русле фарватер и, не блуждая вслепую, идти к цели уже проложенным для нас курсом – это большая творческая работа. И далеко не простая. Для этого надо углубленно вникать в отеческие писания, проникаться духом традиции, знать учение святых. И жить им.

Это и означает сверяться с опытом отцов прошлого. Это и означает держаться в пределах канона. В следующей беседе продолжим разговор о канонических рамках и на конкретных примерах посмотрим, как отклонения от традиции ведут к искажениям в молитвенной практике.

Беседа 27

Проблемы восприятия

Старцы последнего времени

Мы прервались на той мысли, что молитвенное творчество – это искусство каноничное. Что критериями канона является отеческий опыт, хранимый православным Преданием. Отсюда следовал вывод, что пренебрежение традицией и выходы за ее границы оказываются разрушительными для самих новаторов. Теперь, заканчивая эту тему, поясним нашу мысль на конкретных примерах.

Вот достаточно яркий случай. В самом конце XIX века на Валааме отцы занялись самодеятельным экспериментом. А их опыт затем далеко распространился. Далеко – не только территориально, но и во времени, вплоть до нашего века. Люди по сей день спотыкаются о те изобретения.

Понятно, что та революционная эпоха заражала духом новаторства. Навязчивые идеи обновления владели даже монашеством. Одни требовали введения нового догмата, без которого они уже не могли имя Божие почитать так, как до них две тысячи лет почитали, и под этим предлогом громили собственные монастыри. Другим понадобились новые аскетические приемы. Оказалось вдруг, что

двухтысячелетней традиции недостаточно для спасения. Надо было что-то изобретать.

Так вот, на Валааме, в духе того времени, появились некие новшества. Отцы стали пробовать при молитве Иисусовой держать внимание в области рта, на языке или на губах. По выражению свт. Феофана Затворника, это было изобретением некоторых старцев «последнего времени». То есть модернистов той эпохи. Посмотрим, что писал свт. Феофан, указывая на ошибочность этих приемов.

«Держать ум на губах или на конце языка» или «стоять вниманием при устах – это новая выдумка, нигде у святых отцов не встречаемая». На отеческое учение «старцы не могут ссылаться, потому что их прием есть их изобретение, как сами они сознаются». Про тех, кто учил таким «выдумкам», святитель пишет: с этими «старцами лучше разойтись... старцы состоят в прелести и стараются других столкнуть туда же; я вынужден сказать вам: не слушайте их».

Святитель не вдается в объяснения того, чем именно такие приемы нехороши, не поясняет, где тут вражеская ловушка. Видно только, что он зрит в самый корень. А мы скоро уточним, в чем вредоносность таких «выдумок». Святитель же Феофан далее подводит итог: «Я держусь преданий древнеотеческих, а новоизобретенных приемов не могу принимать»[1].

В этой последней фразе, собственно, и задается критерий, по которому должна выверяться каноничность молитвенной практики. Повторим эту мысль святителя: держаться преданий древнеотеческих, новоизобретенных приемов не принимать.

[1] См.: *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 15–20, 72, 73, 75.

Можно вспомнить в этой связи и другой завет, оставленный нам древними исихастами: «Смотри не возмечтай о себе много и не измысли своих способов к борьбе, подобно древнему Израилю. Иначе и ты предан будешь мысленным врагам»[2].

А что же сегодня? У наших современных пастырей читаем буквально следующее: «Старцы последнего времени» советуют «держать при молитве ум не в сердце, а на губах»[3]. Это не XIX, это наш XXI век. Сто лет прошло, и опять «старцы последнего времени», все тот же модернизм, как всегда современный.

Читаем дальше: «Внимание при движении губ... во время молитвы создает молитвенный навык», и со временем «само сердце притянет к себе ум»[4]. Или вот в другом месте: если «сосредотачивать внимание на движении губ», то «молитва затем сама найдет место»[5].

Давайте поясним эти слова. Для тех, кто, может быть, не понимает, в чем именно здесь ошибка. При внимании на губах создается, сказано, «молитвенный навык». Действительно так. Но в том-то и беда. Потому что это навык удерживать ум на органах речи, в области головы. А значит, самым эффективным образом закреплять навык словесной молитвы. Иными словами, всеми силами препятствовать образованию навыка умной молитвы.

И поэтому последняя часть этой фразы: со временем «само сердце притянет к себе ум» – далеко не верна. Так как все в этом случае делается для того, чтобы сердце ни-

[2] *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве. Гл. 25 // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2.

[3] *Рафаил (Карелин), архим.* http://karelin-r.ru/faq/answer/1000/3567/index.html

[4] *Рафаил (Карелин), архим.* http://karelin-r.ru/faq/answer/1000/3778/index.html

[5] *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М., 2004. С. 272.

когда ум к себе не притянуло и чтобы умно-сердечной молитвы никогда не обрести.

Для того чтобы сердце действительно притянуло ум, существует отеческий метод, классический, канонический, древнейший, – держать внимание при молитве в сердечном месте или в верхней части груди. Тогда, действительно, образуется ценный навык: внимание отвыкает держаться в области головы, в результате ум отрывается от рассудка и навыкает сближаться с сердцем. Тогда и вправду со временем «само сердце притянет к себе ум». Этот метод и хранится отеческим преданием. Для всех прежде бывших святых этого было достаточно. И нам нет нужды в самодеятельных изобретениях.

Ручная молитва

Тут есть еще один важный аспект, на который пока мы только укажем. А позже говорить об этом будем отдельно. Дело в том, что вывести ум из головы – это задача, которая на самом деле стоит перед всеми, перед каждым молящимся человеком. Даже в том случае, если мы не претендуем на стяжание умной молитвы, но не хотим оказаться в прелести. Таково уж наше устройство. Конструкция организма такова, что если внимание молящегося остается в области головы, лба или рта, то со временем это способствует искажению словесной молитвы, вплоть до развития прелестных состояний сознания.

Казалось бы, каждый, кто знаком с аскетической литературой, должен знать, что внимание во время молитвы нельзя сосредотачивать в области солнечного сплетения, в области живота, в районе поясницы. Есть и другие ор-

ганы, для этого не подходящие. Но отцы аскеты не занимались исчислением всех этих непригодных мест. Они поступали проще: указывали на то единственное, что пригодно. Святыми сказано ясно и просто: держи ум в сердце. Или в верхней части груди.

Но то простота святых, простота святая. А у нас, где просто, там любят ангелов поминать... Но обычно у нас там как раз мудрование начинается. Простецкое.

Короче говоря, суть в следующем. Во-первых, человек должен исходить из личного опыта сердечной молитвы. Тогда он сможет находить правильные, полезные приемы. Так как проверяет их тут же на практике, живо чувствуя, помогают ли они делу или вредят. При этом он сверяется с отеческими писаниями.

Во-вторых, когда нет еще личного опыта в сердечной молитве, приходится целиком опираться на знание святоотеческой теории. Почему и требуется такое внимание к аскетической письменной классике. Если же нет ни того, ни другого – ни опыта, ни теории, – то будут происходить казусы.

Например, такое изобретение. Иногда, чтобы удобнее было сочетать Иисусову молитву с биением сердца, нащупывают пульс на запястье кончиками пальцев и так стараются удерживать там внимание во время молитвы. Что об этом сказать? Вот у тех, кто держит ум на губах, развивается лжемолитва, которую называют в аскетике *головная* молитва. А здесь, видимо, разовьется еще один вид: *ручная* молитва.

Результат такого «медицинского» подхода, с нащупыванием пульса, будет примерно тот же, что с губами. Образуется навык, при котором внимание привязывается к запястью, к кончикам пальцев, но только не к сердечной

области. Ум приучается держаться подальше от сердца. Конечно, при этом не дождаться, чтобы «сердце само притянуло к себе ум». Тут опять все делается для того, чтобы воспрепятствовать переходу от словесной молитвы к умной.

Кстати, свт. Феофан, говоря об опытах с «языком и губами», упоминал и тех, кто сосредотачивает внимание на пальцах. Эти, как он выражается, «новые выдумки» из того же рода прельщений, сочиненных «старцами последнего времени». Святитель снова велит всем действовать, «как у отцов написано». А итог, который он подводит, мы сейчас процитируем.

«Мне сказывал один, – пишет свт. Феофан, – что он чувствует нечто, когда вниманием своим стоит на хребте, против груди, назади. Что же, и признать это дело правым потому, что он чувствует нечто? Не тем надо нам оправдывать свои делания, что нечто чувствуем от них, а тем, что они указаны нам древними отцами... Новшества пагубны. Ими враг роет нам яму»[6].

Что остается добавить? Молитву действительно нужно согласовать и с сердцебиением и с дыхательным ритмом. Для этого действительно нам нужны определенные художественные приемы. Но чтобы не перемудрить, надо черпать свои познания из чистого источника истины – отеческого предания. Сверяться с ним. Стараться проникнуться духом отцов. Хотя, конечно, надо признать, не так это просто – вникать молитвенно в отеческую науку. Отсюда соблазн самодеятельности. Кажется, проще придумать что-нибудь новенькое, свое.

[6] *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 17, 18.

Ну а что касается пульса, то повторим: есть одно-единственное место, где надо чувствовать биение сердца в молитве, – это место сердечное. А если к этому еще не готовы, то в верхней части груди. Потом, в свое время, встанут свои задачи. Они будут связаны и с дыханием, и с пульсом, и с телом. Это будет иметь отношение к той молитве, которую произносят «из всего существа»[7]. Но всему свое время.

Поле чудес

В последних беседах мы говорим о том, как некоторые советы наставников или собратий иногда могут запутать, могут увести в сторону от верной практики. Говорили про то, что сами мы со своей самостью склонны к самодеятельному изобретательству. Говорили о нашей склонности к упрощениям, отчего попадаем в ловушки, соблазняемся модернистским духом. Говорили мы и о такой вещи, как культура восприятия. А теперь перейдем к проблемам восприятия.

Проблема, собственно, в том, что наша способность восприятия нас иногда подводит. Это случается, когда мы неверно истолковываем то, что прочитано или услышано. Возьмем такой пример. В книгах, где собраны наставления подвижников, встречается высказывание, на которое обычно обращают внимание те, кто интересуются молитвой. Звучит оно примерно таким образом: «Молись терпеливо молитвой словесной, и со временем она сама перейдет в умную. А потом и в сердечную».

[7] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. http://azbyka.ru

В основном эта мысль встречается в письмах. Иногда в беседах с пасомыми. А значит, читая, мы должны прежде всего учесть, что сказанное обращено к совершенно конкретным лицам. Переписка или беседа всегда ведется в контексте личных отношений.

Кроме того, это поучение не кого-нибудь, а, как правило, подвижников святой жизни. Нет сомнений, что они понимали внутреннее устроение тех, к кому обращались, знали, что и кому говорить. Но именно поэтому совет старцев Амвросия или Анатолия Оптинских в письме к монахине N может ко мне лично не иметь ни малейшего отношения. Именно поэтому фраза, изъятая из живой беседы или переписки, может приобретать совсем иное звучание. И даже неверный смысл.

Кажется, речь идет о вещах самоочевидных. Однако с чем мы встречаемся? С тем, что эту же мысль из отеческих писем можно услышать как общее наставление в проповеди, как руководящее указание от пастырей. И мы слышим: «Молись терпеливо молитвой словесной, и со временем она сама перейдет в умную. А потом и в сердечную».

Такая идея стала даже привычной, воспринимается уже как нечто должное. Наверное, многие такой совет получали от священников, если обращались с вопросами о молитве. Так нам и говорят: «Молиться надо и молиться. Тогда со временем словесная молитва сама перейдет в умную».

Так вот, то, что молитва словесная сама превратится в умную, это слишком сильно сказано.

У кого же может возникнуть такое представление о молитве как о некоем саморастущем организме? Скорее всего, у тех, кто не знаком с внутренним деланием. Чье

представление об умно-сердечной молитве или слишком по-детски наивно, или по-взрослому слишком формально. Так, например, может думать тот, кто привык богослужебный текст из года в год проговаривать автоматически, с заученной интонацией. Или любит эмоционально расцвечивать службу, «украшать» ее переливами своих душевных чувств. Или тот, кто привык механически четки перебирать, полагая, что это молитва. Или тот, кто в простоте, а может быть, по духовной лености не утруждает себя знакомством со святоотеческой классикой.

Или в таких, или в подобных случаях обычно и можно слышать: «Молись в простоте! Со временем молитва сама придет – и умная, и сердечная». Но это не так. Сама она не приходит.

Просите... ищите... толцыте, и тогда *отверзется вам*[8]. Нужны намеренные, целенаправленные усилия. *Просяй приемлет... ищяй обретает, и* только *толкущему отверзется*[9]. Нужен духовный труд. Но прежде этого нужен голод духовный. Источником сил и истоком живой молитвы бывает прежде всего неуемная жажда живого общения с Богом живым.

Алчущии и жаждущии... тии насытятся[10]. *Алчущие*, а не те, кто уже пресыщен некими суррогатами духовности и не ведает жажды истинной. *Приидите ко мне вси труждающиися*[11]. *Труждающиеся*, а не праздно ожидающие *манны* с *небеси*. Сами собой такие вещи с молитвой не происходят. Ожидать чудесного превращения – это ожидать плодов на «поле чудес». Как в сказке «Буратино».

[8] Мф. 7, 7.
[9] Лк. 11, 10.
[10] Мф. 5, 6.
[11] Мф. 11, 28.

А это поле, между прочим, находилось в «стране дураков»[12]. Но это занятие для деревянных человечков, для Буратин. А не для сознательного христианина.

Здесь фокусов не бывает

Чудеса, конечно, с нами происходят. Но чудо – это исключение. И исключения бывают. Бывает, что Господь, по ведомым Ему только мотивам, дарует редким избранникам сердечную молитву авансом, ни за что, дарует прежде попыток стяжать ее.

Бывает, что благодатный дар дается в самом начале подвига. Бывает, дается в юности, как прп. Порфирию Кавсокаливиту, или прп. Иакову Эвбейскому, который с семи лет имел дар созерцания и чудотворной молитвы, или прп. Софронию Эссекскому, который в раннем детстве уже созерцал свет нетварный. Такое дается даром, «по особенному смотрению Божию», дается «скоро и не общим путем»[13]. У таких избранников сердце разверзается Божиим перстом, и мановением Духа оживляется человеческий дух, молитва духовно-сердечная вступает в свои права.

Это и есть чудо, то есть случай исключительный. Так же как исцеление безнадежно больного есть чудесное исключение из общего, нормального порядка вещей. Да, это во власти Божией: *Дух, идеже хощет, дышет*[14]. Как мы в Великом каноне читаем: «Бог, идеже хощет, побеж-

[12] *Толстой А.* Золотой ключик, или приключения Буратино. http://az.lib.ru/t/tolstoj_a_n/text_0320.shtml

[13] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 284.

[14] *Дух дышит, где хочет* (Ин. 3, 8).

дается естества чин, творит бо елика хощет»[15]. Поэтому, теоретически, Господь может любому в любой момент дать дар молитвенный. Но может и не дать. Неужели сидеть и ждать?

Из-под лежачего камня молитва не потечет. Рассчитывать на чудо – по меньшей мере несерьезно. А то и греховно. Тут и дерзость, и гордость, и оправдание своей лени, вместо покаяния. Тут и вражеская ловушка. Точно так же с ожиданием того чуда, что молитва словесная сама каким-то образом превратится в умную. А то и хуже. Надеяться на это – значит даже не чуда ожидать, а какого-то магического фокуса. Но фокусов в духовной жизни не бывает.

Да, мы не сами преобразуем молитву из словесной в сердечную. Не своей силой мы совершаем обновление души. Это вершит Дух Святой незаметно для нас и неведомым для нас образом. И такое преобразование – это подлинное чудо. Но совершается оно не на пустом месте. И никогда не совершается без нашего участия. Чтобы такое чудо с нами свершилось, мы должны потрудиться.

Прежде всего, возыметь нужно намерение. А серьезность его нуждается в подтверждении. Она доказывается делом. Хотя и *знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него*, тем не менее Он же и заповедует: *Просите... ищите... стучите*, и тогда только – *отворят вам*[16].

Не Отец Небесный, конечно, нуждается в доказательствах нашей верности и серьезности наших намерений.

[15] «Где возжелает Бог, там и нарушает порядок природы, ибо Он творит, что благоизволит». Великий канон прп. Андрея, архиеп. Критского. Песнь 4. Богородичен // Триодь постная. Четверг 5-й недели.

[16] Мф. 6, 8; 7, 7.

Нам самим это необходимо. Как говорил прп. Паисий Святогорец: «Бог ждет, чтобы мы попросили Его о помощи, и только потом вмешивается. Господь уважает нашу свободу»[17].

О нашем взаимодействии с Творцом свт. Игнатий пишет: «Всякое духовное делание, будучи собственным даром Божиим», с одной стороны, с другой – «непременно нуждается в понуждении нашем к нему, потому что понуждение есть деятельное обнаружение и свидетельство нашего благого произволения»[18].

Известный закон духовный – *вера без дел мертва есть*[19] – отцы истолковывают, в частности, таким образом: наши догматические и теоретические познания, как и любые благие намерения, остаются мертвым грузом, пока не воплотятся в подвиге, в реальных действиях и усилиях.

Господь уважает нашу свободу. И когда мы о своем намерении заявляем, то тем выказываем свое произволение. Совершаем свободный выбор. Постоянством усилия, терпением, стойкостью в преодолении искушений и разных препятствий мы подтверждаем свое намерение, доказываем верность избранной стезе и свою преданность Спасителю. Если такой строй жизни складывается, то будут и дары Божии явлены. Будут чудеса.

[17] *Паисий Святогорец, схимон.* http://www.agionoros.ru/docs/235.html

[18] *Игнатий Кавказский, свт.* // *Епифаний (Евфивулос), архим.* Путь слез. М., 2012. С. 114.

[19] Иак. 2, 20.

* * *

Вернемся к проблеме, с которой начали. К тому, что смысл отдельной фразы, услышанной или прочитанной, может интерпретироваться нами очень по-разному, а иной раз просто ошибочно.

Например, есть высказывание прп. Серафима Саровского о сердечной молитве, которое у некоторых вызывает недоумение. Мы еще будем в одной из бесед разбирать эту фразу. А пока напомним, насколько необходимо здравое рассуждение, чтобы верно понять прочитанное. Как важно учитывать, что, кому, когда и зачем было сказано. Например, когда мы читаем те же поучения прп. Серафима.

Нельзя забывать, что старец сам не вел никаких дневников, не писал теоретических трактатов. Все его высказывания это не отвлеченные рассуждения, но всегда непосредственный разговор с живыми людьми. Он всегда обращается к конкретному человеку и говорит то, что этому человеку нужно, то, что лично его касается.

И вот эти беседы записывались людьми, их сохранило для нас Предание. Подчеркнем, что сам старец эти записи не редактировал и не готовил к печати. Что это для нас означает? То, что при поверхностном взгляде рискуем прийти к неверным выводам, если, читая не вникнув, не разглядим, что его высказывания не равнозначны. Если не пытаемся рассудить, какие из его наставлений универсальны и приемлемы для большинства, а какие являются частным случаем и для всех подойти не могут.

При чтении мы нуждаемся не только в рассуждении. Более всего другого нам нужно молитвенное состояние

ума. Недостаточно помолиться перед чтением о вразумлении и просвещении. Очень важно удерживать молитвенное внимание параллельно с чтением. Это не так легко вначале. Для этого требуется навык. Это своего рода искусство. Когда это удается, то мы, хотя бы в некоторой мере, отстраняемся от своих субъективных взглядов, оценок, мнений и тем самым содействуем более чистому восприятию того, что читаем.

Молитва и привлекает благодать, и отчасти нейтрализует нашу самость. А когда самость не доминирует, то тогда и не искажает наше восприятие. Это не означает, что все наши взгляды и мнения совершенно ущербны. Не означает, что вовсе нельзя доверять себе. Доверять нельзя своей самости, которая зиждется на гордыне.

Есть такое высказывание афонского старца XIX века отца Аввакума: «Человек, слушающийся своего помысла, часто приводится к падению и смерти. Но тот человек, который слушается своей совести, всегда руководствуется ею к жизни и Царству Божию. Ибо человеческая совесть – кормило корабля его души»[20].

То есть слушать себя дозволяется. Но смотря что в себе слышать. Рассуждение есть способность не спутать голос совести с шумом помыслов. Совесть – это глас Божий у нас в душе. Где он звучит? В сердце, в духе. Когда ум соединяется с сердцем, когда молимся умно-сердечно, тогда мы наиболее способны духом своим ощутить руководящую силу Духа Божьего.

Через голос совести нам дается водительство Божие. Со-весть означает совместное ведение. Через совесть мы вместе с Богом знаем святую волю Его. Поэтому в сер-

[20] *Власий, мон.* Сияние святости. М., 1999.

дечно-молитвенном состоянии нашим кормчим становится уже не наше собственное разумение.

Если такое состояние мы удерживаем, – читаем ли мы, беседуем или кого-то слушаем, – то восприятие наше находится под водительством Духа. А значит, оно бывает, в меру нашего духовного возраста, наиболее чистым, истинным, объективным. Так что отсюда можем заключить: когда мы прислушиваемся не к помыслам, а слушаем свою совесть, то мы уже слушаемся не себя, но начинаем слушаться Бога.

Беседа 28

Молитвочтение

Богословие и метод

Учение святых отцов нашей Церкви – это учение о том, что человек сотворен для обожения. Обожение есть цель евангельского пути, указанного человечеству Богочеловеком. Вспомним общую отеческую мысль, которую Григорий Богослов, Григорий Нисский, Макарий Египетский выражают краткой формулой: «Цель стремлений человека – обожение. Средство достижения – аскетика»[1].

Аскетическое учение святых отцов призвано указать совершенный метод, «который ведет к обожению», ту магистраль, которая именуется внутренним деланием. И предупредить нас о том, что, «кто отвергает этот путь, никогда не сможет достичь цели, ради которой он был сотворен». Это утверждение современных богословов, наследников византийской традиции. Они же поднимают, пожалуй, самый насущный, самый актуальный для нас вопрос.

«В наше время, – пишет митрополит Иерофей (Влахос), – в сознании значительного числа людей, занимаю-

[1] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 25; *Григорий Богослов, свт. // Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 126.

щихся духовными и богословскими предметами, царит некая путаница... Рассуждения, оторванные от практики, и в особенности рассуждения богословские, не подкрепленные духовным опытом, причиняют много вреда Православной Церкви»[2]. «Печальная и даже трагическая реальность нашего времени заключается в том, что многие говорят об обожении человека», многие рассуждают о богословии, цитируют и комментируют святых отцов, но при этом не говорят о конкретном пути и не дают практических методов достижения этой цели. «Это фундаментальная ошибка. Ибо, как и во всех науках, если нет метода, не будет и результатов. Эта истина относится и к православному богословию. Когда богословие не указывает путь и метод, то есть аскетический исихастский метод, оно никогда не сможет привести человека к конечной цели. Такое богословие опасно»[3].

В наших беседах уже не раз говорилось, что для духовного роста необходим труд духовный. Подчеркивалось, что усилия тут нужны целенаправленные. Что действовать надо не наугад, не как попало, но надо знать правильный метод обучения молитве, стяжания молитвы, возрастания в молитве. Без этого молитва словесная не может вдруг сама по себе превратиться в умную. Мы обсуждали и то, что предшествует этим усилиям: намерение наше. Господь нас не спасает без добровольного волеизъявления с нашей стороны. А серьезность нашего намерения спасаться нам надо еще доказать на деле. Но и этого мало.

Мы говорили о синергийном творчестве. Стяжать молитву собственными усилиями не в нашей власти. Наша

[2] *Иерофей (Влахос), митр.* Знаю человека во Христе... ТСЛ, 2013. С. 7.

[3] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 377.

задача, весь труд наш, собственно, в том, чтобы приуготовить себя. Сделать себя способными к сотрудничеству с Творцом. Тогда к нам приступает благодать Святого Духа. И творит в нашей душе Свои непостижимые чудеса. Божественная сила возводит словесную молитву в степень умной, а дальше взращивает из нее молитву сердечную.

Такова общая картина. Мы трудимся над самоподготовкой и тем самым привлекаем к себе Божественную благодать, которая преобразует нашу молитву во все более совершенную. Но тут встает другой вопрос. Ведь для того, чтобы преобразовать нечто во что-то, надо сначала это нечто иметь. Чтобы словесная молитва могла преобразиться в умную, надо как минимум иметь эту *словесную* молитву. А почему мы думаем, что мы ее имеем? На основании чего мы так решили? Кто из нас может утверждать, что он уже стяжал словесную молитву?

Читатели молитв

Тут мы подходим к очень интересному вопросу. Вспомним фразу, о которой уже говорили: «Молись терпеливо молитвой словесной, и она перейдет со временем в умную». Когда нам дается такой совет, то тут уже само собой подразумевается, что молитву словесную мы-то, конечно же, имеем и именно ею и молимся. Но откуда известно, что мы заведомо ею уже обладаем? В том-то и дело, что это не факт. Это еще большой вопрос. Так что, прежде чем такое советовать, пожалуйста, дайте нам определение молитвы словесной. Где критерии? Приведите.

Тем, кто живет с молитвой не первый десяток лет, особенно из иноческого чина, может показаться, что наш

разговор о словесной молитве – занятие скучноватое. Хочется поскорее поговорить о молитве сердечной, про самое интересное, о том, как утвердиться в сердце умом, как художество применять для слияния ума с сердцем... И так далее. Но лучше нам не торопиться. И может вполне оказаться, что разобраться с молитвой словесной, разобраться поосновательнее всем нам будет полезно.

Почему-то не слышно, чтобы тему эту разбирали серьезно в проповедях, в беседах с паствой. Хотя чему же, казалось бы, в первую очередь нам в Церкви учиться, как не началам молитвенной практики? Судя по тому, что вопрос этот не обсуждается, и у пастырей, и у паствы существует, видимо, представление, будто словесной молитвой мы все уже обладаем. Заранее, заведомо. Это как бы некая данность.

Так, видимо, и считается, что, все, кто читает молитвенные тексты по Молитвослову и по Служебнику, кто прочитывает их по памяти, кто четки перебирает, кто читает акафисты, каноны или Псалтирь, все, кто произносит молитвенные слова или слушает их, – все эти люди имеют молитву словесную. Это как бы само собой разумеется. На деле же это не совсем так. Далеко не все из церковных людей выходят на тот уровень молитвы, который можно назвать словесным. Кто-то на него никогда не выйдет.

Что же в таком случае делает человек, впервые открывший Молитвослов? Если он не молится *словесно*, то чем же он занят? Тот, кто взял в руки Молитвослов или четки и начал впервые читать молитвы, вслух или про себя, он еще только *читает* молитвы. Читать он может внимательно, он может искренне обращаться к Богу (так это и надо делать), его чтение может окраситься чувством

(и это хорошо, так и нужно); читатель молитв может испытывать умиление, вплоть до слез, плач может быть вызван покаянными чувствами, радостью, благодарностью... Все это хорошо. Но мы говорим о том, что, несмотря на все эти переживания и на свои усилия, человек еще не находится на первой молитвенной стадии, еще не стяжал молитвы словесной.

Другое дело, что и такую молитву, просто читаемую, может услышать Бог. Но это другой вопрос. Господь слышит любое к Нему обращение. Он слышит вообще абсолютно все. Иначе не может быть. Он есть *Иже везде сый и вся исполняяй*. Поэтому *Бог... Той бо весть тайная сердца*[4], – знает все наши тайны сердечные. Все предельно сокрытое Ему ведомо. Даже то, о чем мы и не хотим помолиться. И этого мало. Бог не просто видит и слышит. Он может и откликнуться на самую немощную молитву.

Иногда думают, что Бог исполняет молитвы только праведников и высоких подвижников. Нет, не так. В записках прп. Силуана Афонского говорится об этом: «Раньше я думал, что Господь творит чудеса только по молитвам святых, но теперь узнал, что и грешному сотворит Господь чудо» по молитве его. Лишь бы было у человека смирение, ибо «тогда Господь слушает его молитвы». «Господь хочет, чтобы все спаслись», а «потому слушает молитвы [и] грешного человека, ради пользы» спасающихся[5]. Самый неопытный, но смиренный и дерзновенный молитвенник имеет возможность проверить мысль старца и убедиться в его правоте.

[4] Пс. 43, 22.

[5] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. http://azbyka.ru

Но нас сейчас занимает другой вопрос. Понятно, что Господь, когда пожелает, может откликнуться на любое искренне обращенное к Нему слово, и даже чудо свершить. Но нас интересует развитие молитвенных способностей, духовный рост. Мы хотим очищения сердца и исцеления нашей души посредством богообщения. Нам нужно преображение нашего ветхого естества в лучах обоживающей благодати. И все это ради благодатного соединения с Господом.

Но для этого недостаточно в простоте молиться. Тем более недостаточно молитвы просто читать. Как говорит свт. Феофан Затворник: «У вас молитвословие только есть, а молитвы нет. Питает же душу одна молитва»[6].

Проблема внутренней жизни в том, что читать молитвы таким образом, как было сказано, или таким же образом пропевать молитвенные тексты на клиросе человек может годами, но при этом ни чтение, ни пение может так и не перейти на уровень молитвы словесной. Человек может так и остаться *чтецом* и *певцом* молитвенных словес, но не овладеть молитвой словесной. Он может всю жизнь заниматься такого рода молитвословием или, точнее выражаясь, *молитвочтением*, но состояние его сознания так и не изменится, не поднимется до словесного уровня. А оставаться в таком положении бесперспективно в плане духовного роста.

Со временем такое молитвочтение может выхолоститься и стать бездушным озвучиванием текста. А может звучать эмоционально и даже художественно выразительно, но останется всего лишь душевно-чувственным

[6] *Феофан Затворник, свт.* // Цит. по: http://russned.ru/hristianstvo/puti-spaseniya-hristianina-no7-o-molitve

озвучиванием текста. И это состояние уже не безобидно. Такое молитвочтение или молитвопение с годами может обратиться в привычку и станет рутинным внешним деланием, которое уже никак не способно привести к возрастанию в молитве. Но это еще не худший вариант. Может произойти другое.

Молитва вообразительная

Молитвочтение, если не преобразуется в правильную словесную молитву, то, развиваясь стихийно, может принимать искаженные, лжемолитвенные формы и завести человека в тупик. Такие тупиковые состояния сознания в аскетике хорошо известны. Как уже упоминалось, это так называемые молитва *мечтательная* и молитва *головная*, которые представляют собой разновидности словесной псевдомолитвы *вообразительной*. Обе они есть продукт работы воображения.

Как мы уже говорили в первых беседах[7], такие состояния, строго говоря, молитвой не являются. Это душевные, но не духовные переживания. Именно такие психические состояния расценивались как молитвенные в латинской традиции. А чем выше эмоциональный накал, доходящий до экзальтации, тем более духовными их принято считать. Ценятся эти состояния еще тем, что приводят, как к закономерному результату, к патологическим реакциям в виде галлюцинаций. Такое визионерство[8] у западных мистиков

[7] См. наст. изд., беседы 7, 8.

[8] Визионерство (от *лат.* visio, visionis – виде́ние, представление, образ) – склонность к призрачным мечтаниям, фантастическим видениям, построению воздушных замков, прожектерство. Визионер – человек, испытывающий галлюцинации, видения, экстатик.

понимается как действие благодати. И может служить для них признаком святости. Они принимают это за то, что мы называем созерцательной молитвой.

О своем опыте такие католические святые, как Франциск Ассизский или Клара Ассизская, сами красноречиво свидетельствуют. В этом нетрудно убедиться. Есть переводы на русский язык. Хотя некоторые признания даже невозможно цитировать. Например, эротические «молитвенные» переживания св. Терезы Авильской или св. Анджелы Блаженной. Они кощунственны и непристойны[9].

Чтобы дать представление о психических состояниях, в которых молитва подменяется игрой воображения, приведем несколько строк из известной книги «Духовные упражнения» католического святого XVI века Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов.

Он так, например, обучает молитве: «Следует представить себе длину, ширину и глубину ада... Представить мысленно огромные языки пламени и души [осужденных], как бы заключенные в раскаленные тела. Услышать упреки, плач и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его. Почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили... Представить, что мы сами осязаем этот огонь, как он прикасается к душам и сжигает их...

Упражнение [это] совершается за час до ужина».

Далее: следует «мысленно увидеть Святую Деву, Иосифа, служанку и Младенца Иисуса по Его рождении... приглядываться к ним... как если бы я действитель-

[9] Цветочки св. Франциска Ассизского. http://s-francesco.narod.ru/order.html; *Ференц Е.* Св. Клара Ассизская. М.: Изд-во Францисканцев. 2008; Откровения блаженной Анджелы. Киев: Уцимм-Пресс, 1996; *Тереза Авильская, св.* Внутренний замок. http://souz-moscow.ucoz.ru/load/tereza_avilskaja_vnutrennij_zamok/1-1-0-78

но там присутствовал... Внимательно слушать все, что они говорят, а затем предаться внутреннему размышлению, дабы извлечь пользу... Мысленно всматриваться в лица... Слушать то, что говорят или что могли бы сказать эти лица... вынести из этого какой-либо плод. Вкушать и обонять бесконечную благость и сладость божественности души, ее добродетелей и всего прочего, соответственно личности, о которой размышляем... Дотрагиваться мысленным прикосновением, например обнимать и лобызать те места, на которых эти лица пребывали, всегда стараясь получить от этого какой-либо духовный плод».

Одно «упражнение совершается рано утром», другое перед ужином. Каждое должно продолжаться в течение часа. И так далее[10].

Что касается нашей традиции, восточно-христианской, то не случайно эти вообразительные состояния признаются молитвой ложной. Ее обманчивость, кроме всего прочего, в том, что, в отличие от настоящей словесной молитвы, вообразительная никаким образом не может преобразоваться в молитву умную. Не может потому, что воображение – это фикция, это мираж, нечто, в реальности не существующее.

Собственно, оба варианта вообразительной молитвы, и мечтательная, и головная, есть своего рода форма прельщения. Это поврежденное состояние сознания. Как и положено человеку прельстившемуся, он в этих случаях не осознает, что впал в ошибку. И бывает даже доволен своим состоянием, теми душевредными переживаниями, которые сопровождают лжемолитву. Это значит, что очень сложно помочь такому человеку. Слишком трудно

[10] *Игнатий Лойола, св.* Духовные упражнения. http://texts.vniz.net/loyolat.html

его убедить в том, что он находится в заблуждении. На то она и прелесть, что здравый голос со стороны не воспринимается.

Что касается простого молитвочтения, то застрять на этом уровне может любой человек. И мирянин, и монах, и священнослужитель могут десятилетиями старательно вычитывать акафисты, заученные наизусть молитвенные правила, могут знать на память и совершать целые службы, могут пропевать их на клиросе, но при этом так и не владеть молитвой словесной.

Всю жизнь оставаясь только чтецом или певцом молитв, человек может не задумываться об этом, не понимать своего положения. Так оно и бывает. А когда бывает, то непонимание может простираться и дальше.

Молитва душевно-сердечная

Произойти может следующее: человек, занятый молитвочтением, начинает принимать некоторые свои психические состояния и переживания за истинную молитву. Как это происходит? Все мы знаем это из нашего житейского опыта.

С любым человеком случается, что под влиянием сильных чувств вырвется непроизвольный и искренний крик души – или вздох, или стон, – обращенный к Богу. Это бывает при сильной радости, при сильной скорби, тревоге или испуге. Ощущается это чувство, как идущее прямо от сердца, как молитвенный вопль сердечный, и потому такое переживание может быть принято за молитву сердечную. Но в этом случае мы имеем дело всего лишь с эмоциональным всплеском. И многие этим обма-

нываются. Многие навсегда остаются с таким представлением о сердечной молитве.

Некоторые пастыри, например, совершенно серьезно полагают и, соответственно, проповедуют, что любой человек, если помолится от всей души, да еще если всплакнет при этом, то это и есть та молитва сердечная, о которой говорят отцы Добротолюбия. Многие искренне бывают в этом уверены и других поучают известным образом: «Молись в простоте, не мудрствуя, молись от души, от всего сердца», вот тебе и будет молитва сердечная.

Если так понимать молитву, то, конечно, незачем что-то и изучать, и чему-то специально учиться. Но не все так просто, как многим бы в простоте хотелось. Верно то, что надо стараться всегда и всем молиться от всей души, всем сердцем и без лишнего мудрования. Но не верно то представление, что такие старания – это уже и есть молитва сердечная. Два момента позволят понять, почему именно так.

Во-первых. Все наши чувства действительно сердечные чувства. Все они идут от сердца. Но само *сердце* духовное – оно *глубоко*[11]. Оно имеет свое строение, различные уровни и пространства. В нем есть начало душевное, центр эмоциональной энергии, силы, которая по-славянски называется силой раздражительной. Именно из этого центра исходят все наши молитвенные переживания – чувства раскаяния или умиления, сострадания и утешения, отсюда же, то со слезами скорби, то с благодарной радостью, возносятся к Богу наши прошения и обращения. Так и будет происходить до тех пор, пока мы не обретем истинную умно-сердечную молитву.

[11] Ср.: Пс. 63, 7.

Кроме этого, до той поры, пока мы не стяжали бесстрастие, раздражительная сила, то есть душевное наше начало, находится во власти греховных страстей. Потому и *исходят от сердца помышления злая*[12]. А если не *злая*?

В том-то и дело: даже когда сердце наше источает самые лучшие чувства, добрые помышления и искренние желания, в любом случае все это будет проявлением нашей душевности, все это будет окрашено страстной чувственностью. Душевное – значит *не одухотворенное*. А страстное – значит *нечистое*. Умственная и чувственная энергия такого качества не может соприкоснуться в духе с Тем, Кто есть Сама чистота и Сам Дух. Поэтому те, кто остается на душевном уровне бытия, *тии Бога* не *узрят*[13].

Но кроме душевного в сердце, как мы помним, есть начало духовное. Это дух наш, сила мыслительная, предочищенная от страстей в таинстве Крещения. Человек, занятый умным деланием, стремится к соединению своего ума в сердце с духом. Когда это произойдет, то дух человеческий начнет оживать. Он воспрянет ото сна смертного и, вступая в свои права, станет одухотворять все пределы сердечные. Вот тогда и душевный центр, где собраны наши чувства, начнет одухотворяться.

Только вследствие этого наше сердце станет способным источать из себя чувства *духовные*, иметь духовные переживания. И только теперь в молитве умно-сердечной, в молитве истинной одухотворенный ум получит возможность войти в прямое общение с Духом Божиим. Как мы образно говорим, соприкоснуться с Ним. Из

[12] Ср.: Мф. 15, 19.
[13] Ср.: Мф. 5, 8.

сказанного должно быть понятно, что ничего подобного не может произойти в процессе молитвы словесной. Тем более прежде ее стяжания, при обычном молитвочтении.

Есть и второй момент, который надо отметить. Молитвенный вскрик души, или эмоциональный всплеск, о котором мы говорили, может происходить только спонтанно, невольно. Значит, если и захотим, мы не сможем его еще раз пережить произвольно. Такое состояние невозможно воспроизвести по собственному желанию. А раз оно неуправляемо и неподвластно нам, то уж никак не может претендовать на то, чтобы стать сознательным действием, стать молитвой. Эти всплески, хотя и возвышенных чувств, хотя и обращаемых к Богу, будут всегда случайными и чисто душевными эпизодическими переживаниями.

Итак, мы видим: в отличие от духовных, наши душевные проявления, как при молитвочтении, так и при молитве словесной, проявления пусть даже самые возвышенные, совсем еще далеки от настоящей сердечной молитвы. Так же мы можем, по аналогии, уяснить, что чтение или пропевание молитвенных текстов это отнюдь не то же, что настоящая молитва словесного уровня.

А главная мысль этой беседы, положение, которое нам надо сейчас отметить и впоследствии помнить, это то, что словесная молитва не есть некое врожденное свойство. Что действительно присуще нашему падшему естеству, так это потенциальная способность к молитве, которую требуется еще развивать и закреплять.

Вообще, молитва любого уровня есть особое состояние сознания, состояние души, даже более – состояние бытия. Это относится, конечно, и к молитве словесной.

И вот здесь коренится различие между молитвой просто читаемой и молитвой как таковой. Дело в том, что *читать* молитвы может любой человек в любом состоянии. А вот *обрести* молитву означает стяжать особое молитвенное состояние сознания и жить в этом состоянии.

Это относится и к молитве словесной. Ее тоже надо стяжать. Сама, из ниоткуда, она не появится. Она точно так же, как и другие, более высокие степени молитвы, является плодом подвига. Это дар благодатный, который не всем дается. Но тем только, кто себя должным образом приуготовил. И тем, кого Бог соблаговолит удостоить такой милости.

* * *

Теперь, в заключение этой беседы, к месту будет вспомнить о том, с чего начались в XIV веке так называемые «исихастские споры». В частности, все началось с вопроса о молитве. Когда инициатор споров монах Варлаам Калабрийский узнал об исихастском методе соединения ума с сердцем, то был возмущен. Он увидел здесь нечто противоестественное и утверждал, что настоящая молитва «не может быть ограничена определенным местом» тела[14], то есть сосредоточение молитвы в сердце выглядело для него полной нелепостью.

В письме к прп. Игнатию Исихасту Варлаам называет идею соединения ума с сердцем «чудовищной», для него это «чистое безумие»[15]. Он вступил в спор, дальнейшее

[14] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 154.

[15] *Давид Дисипат, мон.* Полемические сочинения. М.–Афон, 2012. С. 259, 260.

развитие которого привело к известным событиям. В результате свт. Григорий Палама доказал, что Варлаам «исходил из неправославных антропологических и сотериологических предпосылок»[16], а Константинопольские соборы утвердили правоту исихастского метода. Но нам сейчас интересно отметить, в чем, собственно, природа этого конфликта.

Можно понять причину заблуждения Варлаама. Он был по-своему прав, если учесть, что он исходил из единственно доступной ему точки зрения. А именно: он имел представление о молитве исключительно словесного уровня, как это и свойственно человеку чисто душевного, внешнего устроения, типичному представителю западной, латинизированной традиции. Все его понятия о молитве ограничивались опытом молитвы вообразительной, мечтательного или скорее головной типа. А с этих позиций молитва и понимается, и переживается именно как внимание, направленное во внешнее пространство.

Западная антропология не знает православного учения о самостоятельности ума и рассудка как двух инструментов познания: одного для общения с миром материи, другого – с миром духовным. Не ведает о взаимосвязи и взаимодействии человеческой сущности (духа) с ее энергией (умом). Схоластике чужда идея о единении в Духе с Богом и недоступна истина о таинстве обожения человека нетварным светом.

Неудивительно, что Варлаам даже не подозревал о существовании внутреннего делания, потому и идея со-

[16] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 162.

бирания ума внутри тела, в сердце, казалась ему неким извращением. Но в итоге конфликт, спровоцированный Варлаамом, принес великую пользу всему христианскому миру.

Он, во-первых, подвиг свт. Григория Паламу сформулировать на догматическом уровне учение о сущности и энергиях и, в частности, дать богословское обоснование умно-сердечной молитве. А во-вторых, благодаря трудам святителя и Константинопольским соборам XIV века исихастская традиция умного делания и метод соединения ума с сердцем стали всеобщим достоянием.

Беседа 29

Источник благодати

Учение прп. Серафима

Предыдущей разговор напомнил, что не всегда мы утруждаем себя здравым размышлением. Можем не задумываться о простых, но важных вещах. Например, о том, что читать молитву и иметь молитву в себе – далеко не одно и то же. А не разобравшись в том, что такое молитва словесная, вряд ли верно поймем, как выйти на более высокие состояния сознания. Но надо признать, что на самом деле не так просто дать ясное определение молитве словесной, описать ее точные признаки. Мы еще попытаемся это сделать, но позже.

В прошлой беседе мы дошли до вопроса о том, что молитва словесная есть тоже дар благодати, так же как и другие, более зрелые виды молитвы. А значит, и дается она не всем, но в соответствии с готовностью человека. В который раз возникает тема внутренней подготовки. Задумаемся теперь над этим вопросом. Но прежде воспользуемся примером, для чего обратимся к учению прп. Серафима Саровского.

Бывает, что человек посвящает годы молитве Иисусовой, иногда чуть ли не целую жизнь, но, несмотря на опыт

и навык, ему почему-то так и не удается возрасти до уровня молитвы сердечной. С недоумением человек перечитывает известное наставление прп. Серафима новоначальному иноку, где старец говорит о том, как всего за несколько дней стяжать сердечную молитву и обрести благодать молитвы непрестанной. Несколько дней... А тут потрачены годы. Почему же у нас так не выходит – так быстро, легко и просто, как сказано у преподобного?

Если разобраться, то ответ достаточно прост. Это и есть проблема внутренней неготовности. Пока человек не отошел от жизни внешней, пока не вошел в себя и не создал внутренних условий для воссоединения ума с духом, до тех пор все прочие усилия будут бесплодны. Сколько ни напрягайся, духовная жизнь не зародится. Плод зачинается только внутри, но никогда – снаружи. Там же, внутри, он и вынашивается.

Плод внутренней, сердечной молитвы вынашивают в условиях внутренней жизни. А пока я не уготовил *вся внутренняя моя*[1], ни упражнения, ни многолетний навык не помогут мне удержать благодать в душе. И не введут меня в сердечную молитву.

Но неужели прп. Серафим Саровский не понимает этой проблемы, когда говорит о нескольких днях? Или мы что-то не понимаем? Посмотрим, что же сказано старцем.

«За рукодельем или... на послушании твори беспрестанно молитву» Иисусову, говорит прп. Серафим начинающему. «В молитве внемли себе, то есть ум собери и соединяй с душой. Сначала день, два и более твори молитву сию одним умом, раздельно, внимая каждому осо-

[1] Пс. 102, 1.

бо слову. Потом, когда Господь согреет сердце твое теплотой благодати Своей и соединит в тебе оную в един дух, тогда потечет в тебе молитва оная беспрестанно и всегда будет с тобой, наслаждая и питая тебя»[2].

Действительно, очень просто и, как кажется, очень быстро все происходит. Так это высказывание некоторыми людьми и воспринимается. У них создается впечатление, что за несколько дней можно возрасти минимум до молитвы сердечной. И авторитет великого святого как будто такую мысль подтверждает.

Но обратим внимание прежде всего на слова: «день, два и более...». Это *более* означает, что число дней здесь не ограничено. Такой оборот речи указывает на срок неопределенный. Несколько дней и более может подразумевать и месяц, а может быть, и год. Но дело даже не в этом. О чем речь идет по существу?

«За рукодельем или... на послушании твори беспрестанно молитву». Здесь велено начать с постоянного упражнения в молитве словесной. Принципиально важны действия на двух фронтах, когда прорабатываются два разных состояния сознания: «за рукодельем» означает келейную уединенную молитву, «на послушании» – молитву в течение дня, на людях, за разного рода делами. «Твори беспрестанно», то есть на службе, за трапезой и в постели, везде и всегда, упражняйся и день, и ночь, без остановок, а не только во время правила. Ни о каком правиле речи нет, потому что правило здесь круглосуточное.

Сроки именно этого делания здесь не оговариваются. И это понятно, это зависит от человека: одному понадобится год, другому пять или десять.

[2] *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись... М., 1996. С. 340.

Чтение между строк

Читаем далее: «в молитве внемли себе», потом дано пояснение: «ум собери и соединяй с душой». Внемлет себе тот, кто уже имеет внимательную словесную молитву. Это уже далеко не новичок. Неизвестно, сколько месяцев или лет ушло у него на стяжание словесного навыка. Ничего об этом не сказано. Но именно к такому, достаточно опытному человеку это обращение: «ум собери и соединяй с душой».

Соединять «с душой» – значит с сердцем. Духовное сердце называют душой, поскольку оно есть средоточие трех основных сил души. Это не что иное, как указание на схождение умом в сердце. Имеющий устойчивую словесную молитву должен практиковать такие схождения, чтобы перейти к молитве умной. Одновременно вырабатывается навык деятельного соединения ума с сердцем. Навык этот необходим для дальнейшего перехода к сердечной молитве. Заметим, что речь идет о человеке, который уже знает, как сводить ум в сердце, а потому и может упражняться в этом. Это уже мера не малая.

И наконец, дальше говорится: «день, два и более», то есть столько времени, сколько потребуется, «твори молитву одним умом». Из этих слов ясно, что речь пошла о следующем этапе: человек может молиться одним умом, то есть уже стяжал умную молитву. А поскольку ранее говорилось о навыке сведения ума в сердце, то понятно, что ум он удерживает не где-либо, а в сердечном месте. Это уже не что иное, как деятельная умно-сердечная молитва.

И тут дано пояснение, как молиться: «раздельно, внимая каждому особо слову». Такое внимание к раздельному, по словам, звучанию молитвы в сердце говорит о ее

сочетании с дыханием и сердцебиением. Это художественные приемы, помогающие войти в состояние трезвения. В этом состоянии и становится возможным, как сказано, внимать «каждому особо слову» молитвы. Пока ум защищен трезвением и относительно чист, каждое слово осознается с особой внимательностью.

Теперь человек должен устоять в этом подвиге умносердечной молитвы, прежде чем получит дальнейшие дарования. Устоять, сказано, день, два и более, то есть неизвестно сколько, это как Бог благословит. Так оно в реальности и бывает: одному потребуются дни, другому – годы.

А затем говорится следующее: «Потом Господь согреет сердце твое теплотой благодати Своей и соединит в тебе оную в един дух». Читаем между строк: «потом Господь...», то есть через некое, одному Богу известное время, когда Он соблаговолит, свершится посещение Божие, и тогда Его благодать «согреет сердце». Тут речь не о какой-то умилительной приятности для души. Происходит преображение естества. «Теплота благодати» – это энергия Божественная, сила Духа Святого, которая и очищает сердце, и вершит таинство единения духа. Так нам и сказано: Господь «соединит в тебе оную в един дух». «В тебе», то есть в сердце нашем. «В един дух», то есть дух наш человеческий соединяется воедино с Духом Божиим. Такое соединение означает выход на следующий уровень бытия: даруется благодатная сердечная молитва.

Теперь человек приходит в состояние, когда уже способен принять и прочие дары благодати. Поэтому дальше читаем: «тогда потечет в тебе молитва оная беспрестанно и всегда будет с тобой». Это высокий дар непрестанной благодатной молитвы. Субъективно она ощущается, как непрерывно текущая из сердца, а, по сути, источник это-

го потока – Дух Святой. «Всегда, – сказано, – будет с тобой». Именно так, потому что дар этот уже неотъемлем. Дар этот венчает деятельный подвиг умного делания при вхождении человека в созерцательную жизнь, жизнь вышеестественную.

И, наконец, последние слова из высказывания прп. Серафима. Такая молитва, говорит старец, «всегда будет с тобой, наслаждая и питая тебя». Вот на этих последних словах – «питая тебя» – имеет смысл остановиться.

Внутренняя готовность

Всем известно поучение прп. Серафима о цели христианской жизни. Вспомним, как оно звучит: «Истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божьего». К этим словам старец дает пояснение: «Молитва... и другие добродетели суть только средство к стяжанию Духа Божьего»[3].

Из мысли старца следует, что человек, несущий подвиги, и молитвенные, и аскетические, еще только обзавелся орудиями, посредством коих достигает нас Божия благодать. Это только еще процесс стяжания благодати. Имеются средства, идет процесс, однако сама цель жизни, которая обозначается старцем как *состояние* обладания стяжаемой благодатью, еще далеко не достигнута. Причина в том, что мы не способны удержать в себе благодать. Мы периодически освящаемся благодатью Таинств, стяжаем благодать в подвигах, в молитве, но затем снова и снова ее утрачиваем.

[3] Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 201, 202.

Так когда же цель, указанную прп. Серафимом, можно считать достигнутой? Что именно позволит признать, что стяжание осуществилось? Ответ содержится в предшествующих словах преподобного. Цель достигается в том случае, когда человек припадает наконец к источнику благодати неотрывно. Когда он может напитываться от него не эпизодически, а *беспрестанно*. Именно на это и указывают последние слова разбиравшейся нами фразы: «*всегда* будет с тобой... питая тебя».

Остается один вопрос: когда же это возможно? Где обретается такой бесперебойный источник питания? Это возможно только в единственном случае – когда мы получаем благодать не извне, но когда благодатный источник открывается *внутри* нас. Когда непрестанная благодатная молитва начинает бить ключом из недр нашего сердца. Тогда этот присно текущий источник всегда остается с нами, непрерывно питая нас.

Как и говорит Иисус Христос: *Будет в нем источник воды текущия в живот вечный*. И дальше: *реки от чрева его истекут воды живы*. И тогда, конечно, человек *не вжаждется во веки*[4] – никогда уже не возжаждет, потому что благодать питает его беспрестанно, из собственного его сердца.

«Струю благодати Твоея источи ми... Источниче благодатно точащий», – прошение это услышано и исполнено. Отныне обретена «Река благодатей, из Неяже пияй, вжаждется никогдаже»[5]. Та самая цель достигнута. Обретен источник благодатной жизни. И жизни непрестанной, то есть вечной.

[4] Ин. 4, 14; 7, 38.

[5] Служба свт. Николаю Чудотворцу. Канон Богородице, песнь 9 // Великий сборник. Мукачево, 1993. Кн. 2. С. 241.

Мы можем убедиться, что не так уж проста мысль преподобного старца. Когда начинаем разворачивать этот плотно сжатый текст, раскрывать его свернутое содержание, то видим, что в этой короткой фразе, занимающей в книге всего девять строк, содержится целое учение. Здесь отражен весь порядок прохождения подвига умного делания.

Прп. Серафим начал с повеления обучаться навыку словесной молитвы, затем призвал к упражнениям по сведению ума в сердце. Это привело к обретению умной молитвы. Затем – к стяжанию молитвы сердечной. А деятельная умно-сердечная молитва уже повела человека дальше, к дарованию благодатных способностей. И, наконец, мы видим, что весь молитвенный подвиг, весь этот сложный и долгий путь, который целую жизнь может длиться, всего лишь средство к достижению истинной цели христианина, к обретению в сердце своем присно текущего источника благодати, который, как сказано, питает нас. И питать будет вечно, и *реки от чрева его истекут воды живы*, и *будет в нем источник воды текущия в живот вечный*[6].

Теперь, если вспомнить, что за вопрос ставился в начале беседы, – а это была проблема внутренней подготовки, – то какой вывод следует из нашего анализа?

Нетрудно заметить, что каждой ступени духовного восхождения предшествовало состояние внутренней *подготовленности* к дальнейшему продвижению – к переходу от словесного уровня к умному и дальше – к сердечному. Но прежде всего внутренние условия в душе должны созреть в новоначальный период на стадии словесной молитвы. Здесь и мирянину, и иноку приходится интен-

[6] Ин. 4, 14; 7, 38.

сивно потрудиться, чтобы в основание своего подвига заложить правильный строй жизни[7].

И вот тут можно предположить, что все-таки не случайно прп. Серафим, единственный раз обмолвившись о сроках, упоминает именно о днях, но не о годах. «День, два и более, – говорит старец, – твори молитву сию...» Здесь нам дается некоторый намек. Дело в том, что если сердце человека в новоначальный период основательно приуготовлено, то тогда в умно-сердечное делание он может войти органично и действительно сравнительно быстро. Когда изначальная готовность достигнута, то, как и учат отцы, сердце само притягивает ум, и тогда переход к сердечной молитве может свершиться в считанные дни.

Но что предшествует этим дням? Какие годы ушли на такую сердечную подготовку? Этот вопрос остается открытым. Это вопрос вхождения внутрь себя. И не случайно старец молчит здесь о сроках. Потому что ответ у каждого будет свой.

Учение свт. Григория

Заканчивается третий раздел наших бесед. Впереди нас ожидает основная тема этого цикла – тема вхождения и молитвенного погружения внутрь себя. Это вхождение

[7] Подробно см. об этом: *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова: Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Новоначалие». Требуется целый комплекс мер. Возрастание в молитве недостижимо без предварительной подготовки душевно-духовного организма, что в конечном итоге и содействует преобразованию одного вида молитвы в другой. Благодать ждет, пока человек не перестроится основательно: ему нужно отойти от жизни внешней, войти в себя и создать внутренние условия для воссоединения ума с сердцем-духом, прежде чего все прочие усилия окажутся бесплодными.

во *внутренняя своя*[8], это погружение в собственное сердце человеку необходимо. Только из этой глубины начинается восхождение. Иначе человеку не взойти на Фаворскую высоту, туда, где возможна встреча с Богом. Из предстоящих бесед окончательно станет ясно, каково значение *сердечной* молитвы в нашей жизни, в деле нашего спасения.

Очевидно: чтобы начать движение вглубь и восхождение ввысь, нам необходима самособранность нашей души. Наши энергии должны перенаправиться извне внутрь себя. А единственным инструментом, которым Творец вооружил нас, инструментом, позволяющим осуществить это самособирание, является умно-сердечная деятельная молитва. Только она способна собирать все силы души, одухотворять их и возводить *их на горý высокý*[9].

Подводя итог всем нашим состоявшимся уже беседам и предваряя дальнейшие, обратимся к наследию свт. Григория Паламы и вспомним, к чему призывает нас исихастское учение, учение об умном делании.

Христианин, осознавший истинное свое признание, прежде всего подвигнется войти внутрь себя. Это необходимо, чтобы ум смог «отторгнуться от всего чувственного», «от блуждания долу» и начал бы «всматриваться во внутреннего человека». Христианин уже понимает, «что когда ум рассеивается в чувствах» и блуждает «в окружающем мире, то человек перестает быть человеком», как учит свт. Григорий.

Но почему так категорично? Потому что человек – существо духовное. И, стало быть, должен жить духом.

[8] Ср.: Пс. 102, 1.
[9] Мф. 17, 2; Мк. 9, 2.

А ум, пребывающий вовне, соединился с миром материи. Такой человек уже живет ниже своего человеческого естества. Исхождение ума вовне, говорит святитель, означает не только смешение с дольним миром, но и «встречу с бесами». Это состояние бытия язычников[10].

Царствие Божие внутрь вас есть[11]. А значит, «вне Царства Божия останется» тот, кто ум свой в молитве выводит вовне. Держать ум вне сердца и искать вне себя «умные созерцания» – это «есть злейшее эллинское обольщение[12], корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождающая безумие и порожденная недоумием. Не случайно вещающие по внушению демонов бывают в исступлении из самих себя, сами не понимая того, что говорят». Мы же, напротив, вводим ум внутрь тела и собираем его внутри сердца. «Тем, кто решился внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем»[13].

Но и это еще не все. Тем, кто сумел собрать свой ум в сердце, свт. Григорий указывает на дальнейшие задачи. В молитве не только отслеживай каждый помысл, но и «ни одной части души твоей, ни одного члена тела твоего не оставляй без надзора»[14]. Заметим этот очень важный момент: «одной лишь молитвы недостаточно», надо, что-

[10] См.: *Григорий Палама, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 275, 276, 300; *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 198–200.

[11] Лк. 17, 21.

[12] Эллинское – то есть языческое.

[13] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2, 4.

[14] *Григорий Палама, свт.* О священнобезмолвствующих // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 296.

бы «все силы души, включая желательную и раздражительную силы, были собраны воедино», чтобы ум, утвердившийся в сердце, сумел охватить вниманием и весь телесный состав.

Каким же образом это возможно? Дело в том, что если ум держится в сердце достаточно устойчиво, то его возможности обогащаются. Ведь по природе своей ум — это владычественное начало в человеке. И вот теперь, при слиянии в сердце с духом, ум постепенно возвращает себе достоинство владыки. Теперь человек способен, удерживая ум в сердце, расширить свое внимание и контролировать одновременно работу мысли, чувственные и волевые движения, а также ощущать в целокупности все свое тело. Молящийся ум охватывает теперь весь наш духовно-душевно-телесный состав и тем самым вовлекает его в процесс молитвы. В своей обращенности к Богу ум как бы увлекает вместе с собой все энергии нашего естества. И вот теперь человек действительно становится человеком в полном смысле этого слова, так как его психофизическое состояние уже соответствует богозданному естеству.

Все это становится возможным, учит свт. Григорий, после того как ум, наконец, «вместе с другими силами души возвращается в сердце» и «душа более не развлекается недостойными вещами». Ум «входит во внутренние сокровищницы и там втайне молится Творцу». По учению святителя, «возвращение ума к себе, его сосредоточение в себе», то есть в сердце вместе со «всеми силами души», это состояние, когда «ум и Бог соработничают».

Ум, «возвращенный к себе самому», то есть собранный в сердце, обретает возможность, как выражается свт. Григорий, «восхождения чрез себя к Богу».

Здесь можно различить как бы две ступени, две стадии: возвращение и восхождение.

Первая – «возвращение ума к себе – есть хранение себя». То есть, после того как ум собран в сердце и соединен с духом, обретается возможность подлинного трезвения. А с этой ступени доступен шаг на вторую: «восхождение» ума из сердца-духа к Богу.

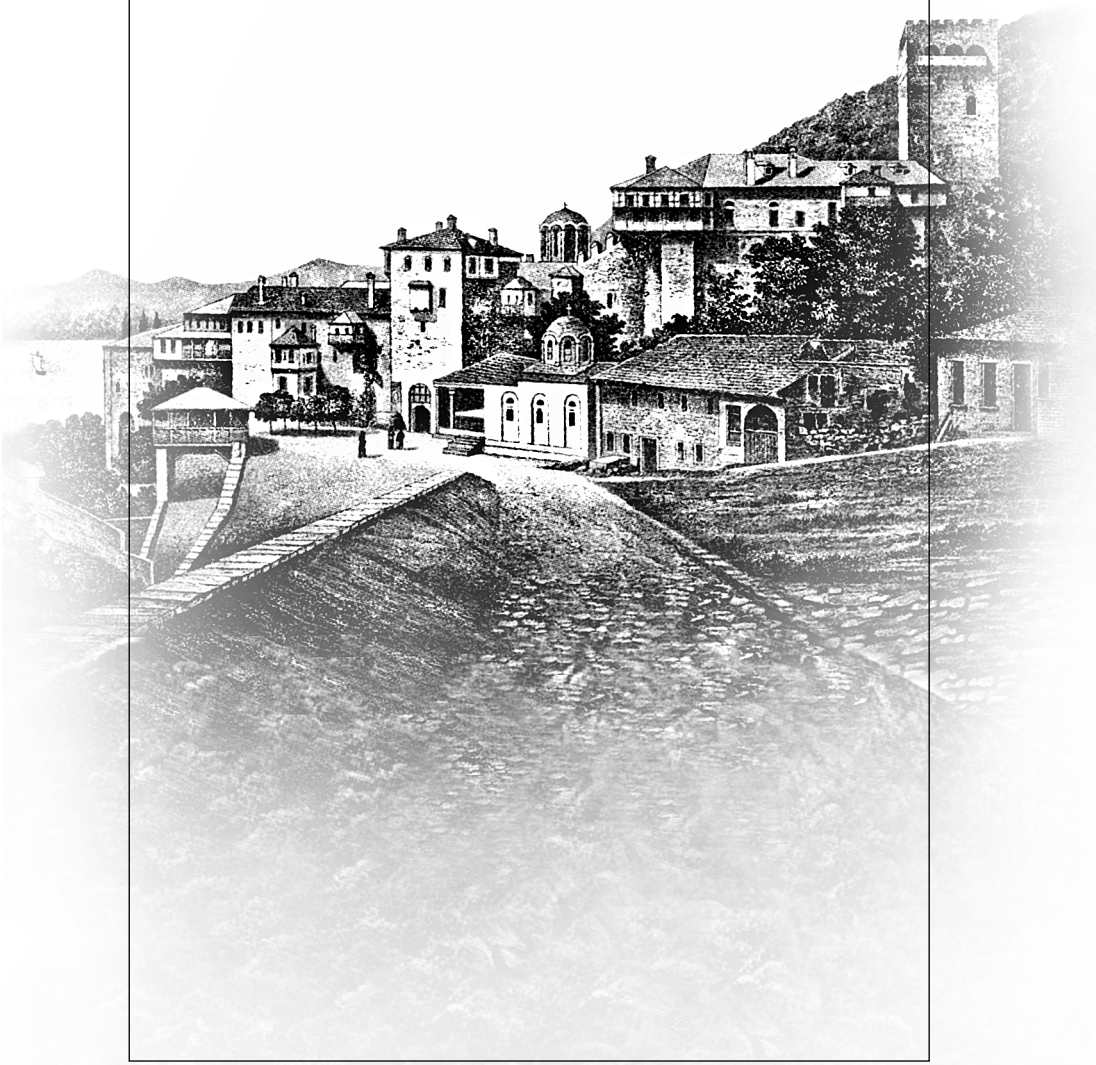
Это второе действо и есть, по существу, молитва истинная, та, которая приносит свой сверхъестественный плод – живое богообщение.

Так учит свт. Григорий Палама[15].

[15] См.: *Григорий Палама, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 275, 276, 300; *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 198–200, 330.

Часть IV

ПУТЬ ВНУТРЬ



Беседа 30

Рубикон

Собрать себя

В качестве эпиграфа к этой, последней части наших бесед возьмем слова свт. Григория Богослова, которые он произнес, объясняя свои мотивы удаления в пустыню. Вот они: «Всего лучше... собравшись в самого себя... беседовать с Богом»[1].

В самой первой нашей беседе был поставлен вопрос о вхождении внутрь себя. Мы вспоминали слова прп. Исаака Сирина. Мысль его так важна, что семь столетий спустя святые Каллист и Игнатий повторяют ее, цитируя в своих писаниях. И мы повторим. Преподобный говорит: «Основание всех благих, и воззвание души от пленения вражия, и путь, ведущий к свету оному и животу» начинается с того, «еже собрати себе во едино место»[2].

Вот где «основание всех благ», по слову святых. Только собрав себя в себе, в это единое место, человек получает возможность реально начать внутреннюю жизнь.

[1] *Григорий Богослов, свт.* Творения. М., 2010. Т. 1. Сл. 3. С. 29.

[2] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 75. С. 414; *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, прпп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 401.

Только тогда, только в этом едином месте, в сердце духовном, зарождается жизнь духовная.

Можно добавить к этому сказанное еще одним автором Добротолюбия. Прп. Никифор Монах пишет: «Чрез падение мы вышли вовне. Возвратимся же к себе, отвращаясь от внешнего. С Богом примирение и соединение невозможно, если мы извне не войдем внутрь. Только внутренняя жизнь есть [жизнь] истинно христианская. О том свидетельствуют все отцы»[3].

Да, именно. И вот еще одно свидетельство прп. Исаака Сирина: «Никтоже может приближитися к Богу, точию удаляй себе от мира»[4]. Это все та же мысль о том, что «возвращение к себе» есть «отвращение от внешнего».

Заметим, что эта идея, о которой «свидетельствуют все отцы» и которая, по их же выражению, есть «основание всех благ», – не их открытие. К тому же это не просто поучение в благочестии. Это не что иное, как заповедь новозаветная. Нам сказано: *Не любите мира*[5].

А насколько эта заповедь строга, понятно из того, что нарушение ее вменяется нам в грех. И требуется покаяние. Если откроем Требник, то видим: в чинопоследовании Исповеди Сам Спаситель устами священника вопрошает нас: «Рцы ми, чадо... не любиши ли чесого́ мирских паче Творца твоего?»[6]

Конечно, понятие *мір* в этих случаях надо соотносить с учением Исаака Сирина, где оно означает «совокуп-

[3] *Никифор Монах, прп.* // Откровенные рассказы странника... ТСЛ, 1997. С. 122.

[4] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 1. С. 2.

[5] 1 Ин. 2, 15.

[6] Требник. Киев, 1997–1998. Ч. 1. С. 47.

ность страстей, плотское житие и мудрование плоти»[7]. И еще раз попутно заметим, что Требник, как и заповеди Божии, как и учение отцов Церкви, составлен отнюдь не только для монахов, отрекшихся от мира.

Но самое, пожалуй, главное положение, которое следует лишний раз подчеркнуть, заключается в том, что начать полноценную внутреннюю жизнь и поддерживать ее возможно только на пути умного делания, только через опытное прохождение умно-сердечной молитвы. Почему так и почему столь категорично, это прояснится из последующих рассуждений.

Вхождение во внутреннюю жизнь – тема очень важная. И не очень простая. Чтобы не быть здесь голословными, постараемся призывать в собеседники наших святых наставников. Начнем с обращения к авторитету свт. Григория Паламы.

Святитель доказывает, что исихастский метод умной молитвы изначально содержится в Предании нашей Церкви. Подтверждение этому находим в писаниях Дионисия Ареопагита, Василия Великого, Макария Великого, Диадоха Фотикийского, Иоанна Лествичника и других святых первых веков христианства[8]. Посмотрим, как рассуждает об умном собирании себя в себе сам свт. Григорий.

Излагая «богословские предпосылки умной молитвы», святой утверждает, что в падшем состоянии человека его ум рассеян во внешнем пространстве, а вместе с этим рассеивается вовне и энергия его души. Человек

[7] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 2.

[8] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 157, 160; *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2, 5–6, 12.

призван путем умного делания собрать рассеянный ум и вернуть его на свое место в сердце, «которое является его законным жилищем».

Только когда ум, «сворачиваясь внутрь», «полностью возвратится сам к себе» и тем самым подчинит себе «все прочие душевные силы», только тогда «он извергнет из своей сердцевины все приобретенное им извне». То есть тогда только ум сможет достичь реального очищения. А будучи чист, ум, «совлекши все свои одеяния», станет, «согласно Писанию, нем и безмолвен» – *яко глух не слышах и яко нем не отверзаяй уст своих*[9]. То есть придет в состояние совершенной исихии.

И вот тогда ум сможет «предстать пред Богом», что значит – обретет созерцание. Отсюда начинается восхождение к совершенству. Теперь ум «превзойдет даже собственную природу и обожится через приобщение к Богу»[10].

Для иллюстрации этой мысли свт. Григорий приводит очень высокий, но потому и столь же назидательный, пример – опыт Девы Марии. Затворившись во Святая Святых Иерусалимского храма, будущая Богоматерь предалась подвигу исихии. «Освободившись от всех связующих уз, отринув всякие связи» с внешним миром, «Она собрала ум, сосредоточив его в самом себе, во внимании и непрестанной молитве. Благодаря этому, всецело обладая Самой Собой... Она проложила... путь в небеса, называемый умозрительное молчание»[11]. Так учит свт. Григорий Палама.

[9] Пс. 37, 14.

[10] *Григорий Палама, свт.* Слово на житие прп. Петра Афонского. Афон, 2007. С. 69, 73, 75.

[11] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 343, 344.

А вот уже наш святитель, Игнатий Кавказский, говорит о том, что происходит в результате вхождения в себя и собирания себя в себе. Когда это удается, тогда «ум, сердце, душа и тело, доселе рассеченные грехом, внезапно соединяются воедино о Господе». А это «есть вместе и соединение человека с самим собой, и соединение его с Господом».

Такое «соединение – дар Духа». «Без этого предварительного дара, без этого соединения с самим собой человек может ли быть способным к какому-либо духовному, Божественному состоянию, созидаемому всеблагим Святым Духом?»[12] – задает святитель риторический вопрос.

Да будем во Христе!

Итак, именно здесь, на грани внешнего и внутреннего, там, где отмирает любовь к миру и зарождается любовь к молитве, и начинается вхождение в себя. Здесь пролегает тот рубеж, за которым открывается доступ к тайне духовной жизни. Не перейдя этот Рубикон, человек останется навсегда во власти стихий жизни внешней, душевной, ветхой.

В чем трагедия такой судьбы? В своем аскетическом делании такой человек никогда не продвинется выше молитвы словесной, не одолеет барьер страстности, не соприкоснется с благодатью живого богообщения. Но даже не это самое удручающее. Страшно другое. Такой человек вопрос самого спасения полностью оставляет на волю случая. Спасение собственной души для него не явля-

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 220, 222.

ется свободным выбором, выражаемом в сознательном волевом акте.

Реальность такова, что круг понимающих эту проблему остается довольно узок. На деле большинство добропорядочных христиан, живущих церковной жизнью, даже не интересуются тем, как же практически вырваться из земного плена и войти во внутренний мир духовной жизни, чтобы вместе с этим уходом внутрь вырваться на простор духовного творчества. Они даже не догадываются, насколько каждый из нас нуждается в том, чтобы преодолеть тот Рубикон, что разделяет две сферы жизни, жизни нижеестественной, пресмыкающейся по земле, и жизни естественной, парящей в духе.

Еще тревожнее то, что эта проблема остается актуальной среди духовенства и даже в иноческой среде. Несмотря на годы, проведенные в монастырях, несмотря на обеты, принесенные в постриге, далеко не все стремятся к истинному монашеству, монашеству внутреннему. Многих ли можно встретить среди иноков и среди наших пастырей, кто с полной самоотдачей бился бы за стяжание умно-сердечной молитвы? За то, чтобы умное делание стало бы для них главным подвигом, как к тому призывают все самые авторитетные святые отцы? Многих ли видим среди иноков и среди пастырей, кто ради этого жизнь свою полагает?[13] То есть в жертву приносит душевную свою жизнь ради вхождения в жизнь духовную, в молитву сердечную, созерцательную.

Свт. Иоанн Златоуст говорил: «Когда я увижу, что кто-либо... не имеет к молитве горячей и ревностной любви, то мне уже ясно, что он не владеет в своей душе ничем

[13] Ср.: Ин. 10, 11; 15, 13.

благородным». И, напротив, если для кого-то «величайшее бедствие» то, что он «не молится непрерывно... тогда заключаю, что таковой – надежный подвижник»[14].

А мы повторяем: многих ли можно встретить надежных подвижников среди нынешнего иночества, среди наших пастырей? Не случайно поминаем именно монашество и духовенство. Кто же еще даст нам образ подвига? От кого ожидать водительства? Кто еще упасет и научит нас? Кто *овцы своя ижденет* и поведет туда, где *пажить обрящем*?[15]

Это скорбь наша. Тут наше больное место.

Можно вспомнить, как оплакивал умаление старцев авва Исаак, пресвитер из Келий Египетских: «Как не плакать, куда пойдем мы теперь? Отцы наши почили... Теперь мы осиротели, потому я и плачу...»[16] Это в IV веке скорбит великий пустынножитель. Что же нам остается делать? Вот и мы скорбим. Но все же, хотя бы сквозь слезы, будем говорить и будем делать то, что посильно.

Говорим мы о предмете высоком. О проблеме духовного творчества. И вот когда мы рассуждаем о стяжании молитвы сердечной, духовной, о тайнодействии благодати, о бесстрастии, о вхождении в созерцание... вот тут потаенная мысль шевельнется у многих. Лукавый помысл самоуспокоения: да разве уж так это обязательно? Что уж, без этого не спастись, что ли?

И приходится вновь, в который раз, напоминать себе: ведь это единственный путь к живому богообщению, к реальному богопознанию. И опять повторяем себе: бого-

[14] *Иоанн Златоуст, свт.* Собр. творений. М., 1994. Т. 2. Кн. 2. С. 833.
[15] Ср.: Ин. 10, 4, 9.
[16] *Исаак, авва, свящ.* // Достопамятные сказания. М., 2009. С. 118.

познание – что это? Ведь это заповедь. Заповедь обоих Заветов. Закон, обязательный к исполнению.

И да познают Тя... яко несть Бога разве Тебе, Господи[17], – гласит Завет Ветхий. *Да познаем Бога истиннаго и да будем во истиннем Сыне его Иисусе Христе*[18], – прямо повелевает Завет Новый.

Да будем во Христе, – сказано. Это учение Самого Христа: *Будите во Мне... Аще кто во Мне не пребудет, изверженется вон*. Его *во огнь влагают, и сгарает*[19]. *Быть во* Христе и *познать* Бога – это евангельские синонимы. Евангелие изъясняет с предельной прямотой, что есть богопознание: *Да знают Тебя, единого истинного Бога – сия же есть жизнь вечная*[20]. Отсюда видим: богопознание есть залог вечной жизни в Боге. Поэтому Сам Сын Божий призывает нас через апостола: *Достигнем вси в... познания Сына Божия*[21]. Потому и апостол молится о своих чадах, о нас молится: поминаю *вас в молитвах моих, чтобы Бог... дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его*[22].

Но апостол еще и объясняет, как познать Бога. Для этого, учит он, надо *отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях,* и *обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу*[23].

Обновиться духом ума – вот где концепция пути к богопознанию, того пути, что через единение ума с духом

[17] Сир. 36, 5.
[18] 1 Ин. 5, 20.
[19] Ин. 15, 4, 6.
[20] Ср.: Ин. 17, 3.
[21] Еф. 4, 13.
[22] Еф. 1, 16–17.
[23] Еф. 4, 22–24.

ведет к полному внутреннему *обновлению*, перерождению естества, «преобразованию природы человеческой», как говорит свт. Кирилл Александрийский[24].

Итак, можно подытожить. Путь к богопознанию – это и есть путь обновления и перерождения души, это и есть путь нашего спасения. Это тот путь, о котором мы и рассуждаем с самого начала. На котором достижимо реальное живое богообщение. Магистральный внутренний путь, надеяться преодолеть который без внутреннего делания может только совсем наивный человек.

Учение прп. Исаака

Теперь обратимся к учению о внутренней жизни прп. Исаака Сирина. Святой утверждает, в согласии с другими отцами, что, пока человек пребывает в состоянии греховном, ум его постоянно направлен к внешнему миру. Внимание человека главным образом сосредоточено на том, что сообщают ему органы чувств о предметах и явлениях окружающего мира.

Прп. Исаак называет такое состояние ума «парением». При таком парении мысли ум попадает в зависимость от развлекающего и развращающего влияния мира. И тем самым в душе порождается действие страстей. Отсюда и то значение понятия *мір*, которое придает ему преподобный. Он приводит точную формулу: «Миром же называю страсти, которые порождает парение ума. Когда они родятся и достигнут зрелости, делаются грехами и умерщвляют человека. Как дети не рождаются без матери, так

[24] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 187.

страсти не рождаются без парения мысли, а совершение греха не бывает без собеседования со страстями»[25].

Постоянно занятый внешними впечатлениями, человек утрачивает нормальное самосознание. Он как бы выходит из себя, живет вне себя. Таковой именуется в писаниях прп. Исаака человеком *внешним* и, в соответствии с учением апостола Павла, противопоставляется человеку *внутреннему*[26].

Ум внешнего человека всегда парит или, даже точнее, порхает по объектам внешнего мира, носится от одного к другому и не может ни на чем надолго задержаться. Но чем дальше, тем больше он теряет свои силы. А внутренне ослабев, омрачается. Обессилевший ум становится шатким и неспособным к правильным суждениям. Как говорит авва Исаак, он уже «пребывает вне области жизни и света».

Описанное состояние сознания сродни тому, что называют пустотой ума. Парение и приводит к опустошенности мысли, а в результате ведет к пустоте сердечной. Это страшный диагноз – пустота сердца. Он означает, что человек забывает о своем Создателе. Исчезает чувство страха Божьего и утрачивается способность к ощущению богоприсутствия[27].

Все это ведет к тому, что сердце человека, способное по природе своей объять в молитве весь мир Божий, до того суживается и иссыхает, что в нем остается одно самолюбие. А внешние впечатления по-прежнему врываются через органы чувств, как через двери, проникают в

[25] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 85. http://azbyka.ru
[26] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 21, 56, 65.
[27] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 1.

душу, переполняют ее образами падшего мира. Наконец, внешние впечатления полностью овладевают опустошенным сердцем, возбуждая в нем соответствующие переживания. Такого рода возбужденность, или «восстание чувств, – признак омертвения сердца для Бога»[28].

Из всего сказанного Исаак Сирин выводит центральный закон аскезы: «Никто не может приблизиться к Богу, если не удалится от мира». И поясняет, что «удалением от мира» называет не что-либо иное, «но устранение от земных дел».

Как это понимать? Задача в том, «чтобы человек не занимал ума своего миром». Ибо «сердце не может пребывать в тишине, то есть в исихии, и быть без мечтаний, пока на человека действуют чувства», чувства душевные, те, что от мира сего. По свойству нашего падшего естества «телесные страсти не приходят в бездействие и лукавые помыслы не оскудевают без пустыни»[29].

Пустыня – понятие в данном случае специфически исихастское. Как и удаление от мира, оно прежде всего подразумевает внутреннее безмолвие, то есть состояние исихии. А не внешние условия жизни. Безмолвие внутреннее собирает ум, успокаивает душу, останавливает сердечное смятение. И позволяет соединить ум с сердцем. Это состояние достижимо и в мирской обстановке. В то же время, не стяжавший его, даже уединясь в пещере, не сумеет ни собрать ум, ни соединить его с сердцем.

Точно так же понятие «отречение от мира», по прп. Исааку, означает в первую очередь не физическое пере-

[28] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 85.
[29] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 1.

мещение в пустынную местность или даже в монастырь, но особое отношение к окружающему нас миру. Что есть мир? Авва Исаак отвечает: «Мир есть плотское житие и мудрование плоти». Мир есть житие по страстям, ибо, «когда в совокупности хотим наименовать страсти, называем их миром»[30].

Отсюда ясно, что отречение от мира есть в первую очередь отречение от страстей. То есть умение так организовать себя и поставить, чтобы выйти из-под страстного влияния мира, защититься от его воздействий. Хотя бы человек и находился посреди этого самого мира. Именно это есть истинное отречение, а по апостолу – *распятие себя миру*[31]. Иначе же говоря, это есть удаление внутрь себя, молитвенное самоуглубление, выводящее душу из-под растлевающего воздействия мира.

Что касается монашеского уединения как такового, то само по себе удаление в монастырь или пустынную местность не может спасти. Но в заблуждение ввести может. Поскольку такая, внешняя, «пустыня усыпляет страсти». Между тем от нас требуется иное: «не усыпить свои страсти», но «искоренить их, то есть преодолеть их». А преодоление возможно не в бездействии, когда страсти спят, но «когда станут они против нас упорствовать» и тем самым обнаружат себя. Наиболее способствует этому не внешнее уединение, но нахождение среди людей[32].

Однако внутреннее «отречение от мира», уединение в самом себе необходимо любому иноку и мирянину, если он истинный христианин. «Ибо расположение к миру

[30] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 2.
[31] Гал. 6, 14.
[32] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 55.

никак не совместимо с любовью к Богу». И, разумеется, ни «чистота сердца не достигаема», ни «чистота души не возможна без отречения от мира». Без внутреннего отречения. Без умно-сердечной собранности в себе.

Когда ее – этой собранности – нет, то все внешнее, «входя в душу, производит в ней ослепление». Душа пребывает в «смятении, не может быть внимательной к себе», не может в «тайной брани, восстающей внутри нее, побеждать тишиной» исихии.

И вот когда человек путем покаяния и подвига сумеет войти внутрь себя, когда соберется умом внутри сердца, тогда он «затворит врата градские, то есть чувства. Тогда ратует внутри и не боится злоумышляющих вне града»[33].

«Когда чувства заключены безмолвием и не позволяется им устремляться вовне... тогда увидишь... какие сокровища имеет душа сокрытыми в себе»[34]. «Когда... ум от внешних развлечений и парения возвращается в себя и упокоевается в себе, а сердце пробуждается», тогда, «если человек хорошо устоит в этом», то станет способен «шествовать к душевной чистоте»[35].

По мере углубления в себя человек обретает возможность возноситься ввысь, восходить в мир высший, чувствовать свою близость к миру горнему. Этот таинственный закон прп. Исаак выражает в таких словах: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную, потому что та и другая – одно и то же, и, входя в одну, видишь обе»[36].

[33] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 56.
[34] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 3.
[35] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 21.
[36] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. Сл. 2.

Вниди в клеть твою[37], – заповедал Бог человеку. Высшие блага обретает человек через это вхождение. Когда ум соединяется с духом в сердце, там же сосредотачиваются все силы человеческого организма. Отсюда прп. Исаак выводит еще один закон, «закон для внутреннего пребывания». И дает наказ: «Держи сознание свое в сердце и собирай туда все силы души и тела. Собирание в сердце ума есть внимание. Собирание воли – бодренность. Собирание чувств – трезвение. Через эти три внутренние делания совершается самособирание и достигается внутреннее пребывание. А далее, за трезвением, преодоление услаждения плоти и покой в исихии».

Так учит прп. Исаак Сирин. Так, в согласии с аввой Исааком, «учат о внутреннем пребывании все отцы подвижники – авторы Добротолюбия»[38].

Внешняя жизнь

Мы начали в этой беседе разговор о некоем рубеже, отделяющем внешнюю жизнь от внутренней, душевную от духовной. Святые отцы учат о необходимости преодоления этого рубежа и выдвигают известное требование – внутренне «собрать себя воедино»[39], требование, обращенное ко всем христианам. Что же мы видим вокруг себя, когда оглянемся? И когда после этого на себя посмотрим?

[37] Мф. 6, 6.

[38] См.: *Иустин (Полянский), еп.* Песнь пустыннолюбивой горлицы: Учение прп. Исаака Сирина. М., 2003. С. 16–29, 35–48, 57–61.

[39] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 75. С. 414; *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, прпп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 401.

Мы видим, что человек, независимо от того, где он живет, в миру или в монастыре, постоянно находится в рефлектирующем состоянии. Он только и делает, что реагирует на внешние раздражители. Положительные или отрицательные. От этого душа его всегда обращена наружу. Она раскрыта навстречу любым внешним влияниям и воздействиям. Разумеется, она поэтому не защищена и уязвима.

Но как же, должны мы возразить, ведь есть люди очень замкнутые, есть полностью в себя ушедшие, сосредоточенные на себе, есть очень задумчивые и малокоммуникабельные. Сколько вокруг нас интровертов, – такой человек бывает настолько погружен в себя, что может не слышать и не видеть, что творится вокруг. Даже не откликаться. Наверное, о таком человеке мы вправе сказать, что он-то как раз и живет жизнью внутренней?

Нет, мы не скажем. Такой человек отключен от внешнего общения, но это не значит, что он собран в себе, что он пребывает в себе. А где же он? В своих чувствах и помыслах он странствует по всему миру. Он мысленно обсуждает других людей, вспоминает самого себя в событиях прошлого, воображает себя в ситуациях будущего. Ум его летает и носится где угодно. И всегда оказывается, что где-то вовне.

Даже если взять чисто внутренние ощущения, физиологические. Например, засосало в желудке от голода. Что может быть более внутренним? Но посмотрим, куда мгновенно устремляется наша мысль. Она полетит в кухню, к холодильнику или плите. Или, может быть, к магазину...

Спрашивается: а как же иначе? Что же, у исихастов физиология другая? Действительно, что ощутит проголо-

давшийся человек, который живет внутренней жизнью? Тот, кто пребывает в трезвении, услышав тот же зов желудка, не позволит мысли своей скитаться где попало. Он остановит полет мысли от блуждания по холодильникам, просто отсечет этот кухонный помысл. И продолжит удерживать внимание внутри себя. Ему достаточно получить сигнал о состоянии желудка и принять его к сведению. Если же пришло время голод утолить, он просто встанет и пойдет на кухню.

По мысли св. Николая Кавассилы, «человек определяется главным образом тем, к чему направлены его мысли и желания»[40]. Мы все, в подавляющем большинстве, люди внешние. И это неизбежно. Потому что все наши главные жизненные ценности находятся вне нас – снаружи.

Причем снаружи находятся не только ценности из сферы плотско-душевной, такие как пища, комфорт, спорт, культура, искусство, наша работа и творчество, наконец, наши родные и близкие. Не только это. Но еще и то, что мы считаем ценностями духовными. И они так или иначе сопряжены с реакцией на то, что пребывает или действует вне нас. Будь то богослужение, проповедь или чтение духовных книг, происходит все то же самое. Позже мы подробнее проследим эти полеты нашего ума.

Почти все, чем мы занимаемся, что мы ценим и в чем нуждаемся, а также то, что не любим и чему сопротивляемся, – все это либо приходит извне, либо выманивает наше внимание вовне. А когда мы все же пытаемся сосредоточиться внутри себя, когда стараемся нерассеянно помолиться, что тогда происходит? На этот вопрос

[40] *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 168.

нам ответит свт. Феофан Затворник: «Враги всячески будут вас оттуда выманивать чрез внешние впечатления и воспоминания о внешнем... ибо воспоминание, хотя внутри происходит, но внимание чрез него увлекает наружу»[41].

Но почему так? Понять нетрудно, если вспомнить о последствиях грехопадения. Душа, оторвавшись от Бога, расторгнув с Ним живую связь, перестала напитываться нетварной Божественной благодатью. Ей ничего не осталось другого, как обратиться за пропитанием к миру тварному, вещественному, чувственному. Силы души становятся силами страстными. Не питаемые духовно, они ищут телесного. Душа, лишившись нерукотворного источника *воды жи́вы*[42], припадает к искусственным водоемам, тянется к материи, к веществу. Ценности внутренние, духовные подменяются внешними, чувственными[43].

Так отразилось на человеческом естестве ниспадение в нижеестественное состояние бытия. И вот как греческий богослов обобщает взгляд классиков византийской святоотеческой мысли на этот синдром нашей ветхости: «Ум человека, потеряв свой естественный центр – сердце, блуждает по внешнему миру, приводя человека к потере связи с реальностью, приводя его к выходу из себя, к погоне за призрачными, воображаемыми идеалами вне себя»[44].

[41] *Феофан Затворник, свт.* Письма к будущему старцу Феодосию Карульскому. Письмо 4. (15.12.1893). http://predanie.ru

[42] Ин. 7, 38.

[43] Ср.: *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 228, 229, 231.

[44] *Неллас П.* Обожение. М., 2011. С. 231, 232.

Беседа 31

Обратная перспектива

Войти в себя

Мы остановились в прошлой беседе на мысли о том, что люди в подавляющем своем большинстве живут исключительно внешней жизнью. Душа при этом всегда обращена наружу и доступна любым внешним влияниям и воздействиям. Таково наше бытие. Святые отцы, например Симеон Новый Богослов и вслед за ним Григорий Синаит, говорят о рассеянности нашего сознания, всей нашей души: «Падение человека в том и заключалось, что человек деконцентрировался. Его чувства, мысли, воля, желания тянут каждое в свою сторону». Сам человек в этом состоянии беспомощен и бессилен. И только «Божественная благодать выступает в роли координатора». Сила Духа Святого собирает и объединяет наши рассеянные энергии, делает человека цельным[1].

Вот как на эту тему размышляет епископ Михаил (Грибановский): «Сознание решительно не в силах сосредоточиться и собраться с силами; оно со всех сторон отвлекается и разрывается... новизна и блеск мыслей и

[1] Цит. по: *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М., 2004. С. 58.

фактов, ничем между собой не связанных, ловят его рассеянные лучи и поглощают их. Удивительно ли, что мы при таком рассеянии не “слышим” Бога?.. Мы и людей-то не умеем, не способны слышать». И Господь призывает нас к подвигу, дабы «сохранить наше сознание от ненормального рассеяния и расщепления, уберечь и развивать его силу и цельность. И... вопреки всем вредным расслабляющим влияниям» собирать и очищать его, «чтобы оно было способно “услышать”... Самого Бога». Пусть же люди «придут к себе и войдут во внутреннее святилище» свое[2].

Да, таково наше бытие – бездуховное, душевное существование при неспособности собрать собственное рассеянное сознание, которое растекается по всем направлениям во внешнем мире. Это и есть именно тот образ ветхой жизни, который мы призваны умертвить.

К душевному «самоубийству» ради духовного перерождения призван человек новозаветной заповедью. Это необходимо, чтобы зародился наш *внутренний человек*[3]. Поэтому Евангелие предлагает нам совсем иной образ жизни. Господь открывает нам, что источник истинного бытия находится внутри нас. Все наши внешние ценности суть ничто в сравнении с тем, что есть ценность истинная – Христос, источник истинного бытия. И Он обретается только внутри.

Принять это евангельское учение реально, на деле принять, означает задать своей жизни новый вектор, прямо противоположный старому. Нам нужно поменять центробежное движение наших жизненных сил на цент-

[2] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. 2001. http://azbyka.ru

[3] Ср.: 2 Кор. 4, 16.

ростремительное, двинуться к себе – внутрь. Такое движение в обратную сторону – это жизнь наоборот, жизнь как бы в обратной перспективе. Как в иконописном пространстве, когда движение направлено не от человека вовне – к точке схода линий на горизонте, как в прямой перспективе, а напротив, когда движение направляется к точке схода внутри человека[4].

Это жизнь *не от мира сего*, это жизнь тех, кто *не суть от мира*[5], по слову апостола Иоанна. Это и означает собрать себя и войти внутрь себя.

Вот что мы находим у свт. Григория Богослова: «Путь обожения есть путь очищения и восхождения ума», и это есть «путь внутреннего собирания, самососредоточения», то состояние, «когда внутри нас тишина и мы не кружимся по внешним предметам»[6].

Когда человеку удается собрать все свое, растекающееся по внешнему миру, внимание, перенаправить его к себе и двинуться внутрь себя, тогда такой человек начинает преодолевать тот рубеж, за которым зарождается подлинно христианская жизнь, жизнь внутренняя, а затем и духовная, та, что ведет к реальной встрече с живым

[4] *Линейная*, или *прямая*, перспектива – принцип условного отображения трехмерного пространства на двухмерной плоскости, при котором наблюдатель имеет одну неподвижную точку зрения и одну точку схода всех параллелей на линии горизонта. Предметы уменьшаются по мере их удаления от наблюдателя. При *обратной* перспективе предметы увеличиваются по мере удаления от наблюдателя, изображение имеет несколько горизонтов и точек зрения. Центр схода параллелей находится внутри наблюдателя. Обратная перспектива применялась, в частности, в византийской и древнерусской иконописи. В жизни человеческий глаз воспринимает реальность приближенно к линейной перспективе.

[5] Ср.: Ин. 17, 11, 16.

[6] *Григорий Богослов, свт.* // *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 124, 127.

Христом, к встрече непосредственно в своем собственном сердце.

Только такая ценностная переориентация, такое вхождение во *внутренняя своя*[7] создает условия для внутреннего делания и приготовляет душу к сердечной молитве.

Посмотрим, что говорит об этом свт. Феофан Затворник: «Дело духовной жизни зарождается глубоко внутри, там оно и растет, там оно и вражеским нападкам подлежит. Там надлежит быть и вашему вниманию, стоять там неисходно пред лицем Господа... и все угодное Ему принимать, а неугодное отвергать и изгонять. В этом существо внутрьпребывания»[8].

И вот когда все это становится окончательно понятным, то перед нами встает во весь свой рост один большой самый главный вопрос: как?

Как же суметь земную линейную перспективу, которая уводит вовне, преобразовать в обратную, иконописную, перспективу, духовную, сводящую внимание внутрь себя? Каким образом перенаправить всю динамику жизненных сил? Что может побудить меня оторваться от внешних ценностей? Как заставить себя обратить внимание на себя? Чем привлечь? Как заманить себя внутрь себя?

Жемчужина драгоценная

Первый ответ, который все мы находим, будет краток: аскеза. Это принцип внешних ограничений, воздержание от всего для того, чтобы обрубить внешние связи, от-

[7] Ср.: Пс. 102, 1.

[8] *Феофан Затворник, свт.* Письма к будущему старцу Феодосию Карульскому. Письмо 4. (15.12.1893). http://predanie.ru

сечь привязанности к ценностям внешнего мира. Чтобы предельно ограничить себя во внешнем и тем самым загнать себя принудительно внутрь.

Метод необходимый. Без него вообще не развернуть себя лицом к себе. И не направить ум к Богу. Но это метод внешнего делания. А значит, только подготовительный, вспомогательный. То есть сам по себе недостаточный.

Внешнее всегда должно быть дополнено внутренним. К тому же принцип аскезы есть отрицание. Ограничивая себя, мы что-то отсекаем, от чего-то отказываемся. Чтобы прийти к устойчивости, к гармоничному равновесию, надо ввести в дополнение некий положительный принцип.

Кроме того, аскеза – это метод принуждения, он требует насилия над собой. А то, что делается из-под палки, не бывает по-настоящему эффективным. Так что, пока все наши ценности снаружи, мы не сумеем загнать себя внутрь ни угрозой, ни силой. Тут нужна военная хитрость. Нужно нечто достаточно привлекательное, чтобы завлечь себя внутрь себя. То есть надо в себе завести нечто ценное, привлекательное, заманчивое, используя тот закон нашего естества, что указан Спасителем: *где сокровище ваше, там будет и сердце ваше*[9]. Нужна альтернатива нашим внешним сокровищам, такая ценность, которая увлекла бы нас во *внутренняя моя*[10].

На самом деле истинным и сверхценным внутренним *сокровищем* является *Царствие Божие*, которое *внутрь* нас *есть*[11]. Но мы еще слишком далеки от него. Для нас эта истина пока лишь предмет нашей веры. Слишком да-

[9] Мф. 6, 21; Лк. 12, 34.
[10] Ср.: Пс. 102, 1.
[11] Ср.: Лк. 17, 21.

леки мы от того, чтобы живо ощущать в себе благодать богоприсутствия.

Тем не менее мы все-таки можем насадить в себе нечто, что будет *подобно... сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек... от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то.* Мы тогда уподобимся тому *купцу*, который, *найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее*[12].

Если мы обретем в себе сокровенную драгоценность, то она сама повлечет нас внутрь. А нам самим захочется наши внешние ценности обменять на нее одну. Что может стать такой драгоценностью? Опыт показывает, что подлинным *сокровищем*, внутренним, становится для человека умное делание. *Жемчужина* – это умно-сердечная молитва. В этом веками убеждаются те, кто посвящает свою жизнь умной молитве Иисусовой. При серьезном занятии это делание поглощает всего человека. Это уже тот, кто *продал все, что имел, и* приобрел единственную *жемчужину*[13]. Молитва становится содержанием его жизни, со временем возводя своего обладателя в состояние бытия, именуемое преподобническим.

Конечно, начало не может быть легким, приходится понуждать себя на духовный труд. За молитву надо бороться. Но если усилия постоянны и интенсивны, если им сопутствует самоотдача, то скоро призывание Господа непременно становится делом желанным, любимым. И человек понимает, что обнаружил *сокровище, сокрытое на поле* своей души[14]. Потому что, встав на путь умного

[12] Ср.: Мф. 13, 44–46.
[13] Там же.
[14] Ср.: Мф. 13, 44

делания, никто не останется равнодушным, не сможет не увлечься и не пленится им.

Если все же случится, что не увлекся, это значит, что так и не встал на путь. Возможно, пытался, возможно, желал. Но факт, что на самом пути не оказался. А тот, кто искал, блуждал, снова искал и наконец выбрался на магистраль и обрел стезю умного делания, тот знает, что умное делание человеком овладевает. Иначе и не должно быть. Потому что умное делание – это настоящее творчество. А процесс творческий не может не увлечь, не завладеть душой, душой неравнодушной. Тем более что в нашем случае творчество совершенно необычайное.

Это не просто человеческое искусство. Мы призываем Иисуса Христа, говорящего Своим чадам: *Доселе не просисте ничесоже во имя Мое,* а ныне *просите, и приимете, да радость ваша исполнена будет*[15]. И *радость исполняется* – Сам Бог начинает сотрудничать с нами в этом творческом процессе. И этого нельзя не почувствовать.

Когда человек ощутит в молитве присутствие благодати, когда его сердце согреет живая близость Христа, тогда человек уже сам не захочет покидать пределы сердечные. Его не потянет на выход вовне. Внешние ценности обесценятся. Человек будет сам постоянно тянуться внутрь к своему драгоценному жемчугу.

О таких и сказано: «В том побывав, не только не хочет человек из келии выйти, но и во рву, в земле выкопанном, хочет сокрыться»[16], с тем «чтобы и там, наедине, вне всего мира, созерцать бессмертного Владыку»[17].

[15] Ин. 16, 24.
[16] *Нил Сорский, прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 398.
[17] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Там же.

И пажить обрящем

Последние рассуждения в очередной раз дают возможность убедиться, насколько плотная взаимозависимость существует между внутренней жизнью и умным деланием. Но тут, если вдуматься, возникают некоторые вопросы.

Например, встречаемся с затруднением, которое может показаться противоречием. Ведь что получается: с одной стороны, у человека нет возможности стяжать умную молитву, пока он не войдет внутрь себя. С другой стороны, именно через занятие умной молитвой человек и может заманить себя внутрь себя. Не получается ли замкнутый круг?

Получается. Если пытаться к духовной жизни подходить с позиций земной логики. Но когда к делу подходят с позиций духовной практики, то такие противоречия не доставляют беспокойства. Они попросту не возникают. И опытным путем вопрос этот благополучно разрешается.

Но кроме этого недоумения у человека внимательного может возникнуть другое. Предваряя чей-то вопрос, мы его сами себе поставим. Речь у нас шла о необходимости войти внутрь себя. Как же в связи с этим понимать такие выражения отцов, как, например, у свт. Григория Паламы: «Стать поистине близким Богу невозможно, если... мы не станем *вне* самих себя»?[18] При этом он же утверждает, что необходимо вводить «ум не только *внутрь* тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого»[19] — то есть ум внутрь ума[20].

[18] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 326.

[19] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2, 4.

[20] Выражение необычное: находящийся в сердце ум должен еще войти внутрь себя, то есть собраться в самом себе. Такой оборот ре-

Как это согласовать? *Вне* себя и *внутрь* себя. Очевидное противоречие. Как кажется. Пока скажем об этом кратко. Для встречи с Богом, пишет святитель, стать надо «вне самого себя». Действительно, созерцательные состояния так и называются *исступлением*, что означает, ступить из себя, выйти за пределы себя самого. Или *изумлением*, что означает из ума своего выйти, ступить за его пределы. Спрашивается, куда же человек из себя *ступает*? Он ступает, входит в стихию духа, в пространство духовное. Куда он из ума своего *выходит*? Опять-таки – в область духа. Об этом мы много уже говорили: богообщение станет возможным, когда человек оживит свой дух, и тогда дух человеческий встретится с Духом Божиим.

Но в том-то и дело, что для вхождения в духовное созерцание и для пребывания в духе человеку необходимо предварительно войти в себя, ум свой собрать в себе и соединить с собственным духом. Тогда одухотворенный ум становится способным выйти на встречу с Богом. Если ум наш *внидет и изыдет*, то тогда *и пажить обрящет*[21]. Духовную.

После *вхождения* в сердце ум именно *выходит* из своего обычного приземленного состояния и *обретает* соединение с Духом Святым. В этом смысле нам нужен выход из себя, чтобы, как говорит Григорий Палама, «стать вне себя» и «стать поистине близким Богу».

Но такой выход это никак не устремленность ума к внешнему миру. Это выход ума через сердце в духе в рас-

чи призван подчеркнуть ту мысль, что умственное внимание сосредотачивается не на физическом органе, не на сердечной мышце, а собирается в сердце духовном, в сущностном центре, в духе человеческом.

[21] Ин. 10, 9.

крытые объятия Святого Духа. Это состояние, когда сердце в молитве и ум в Боге.

Коль скоро мы занялись ответами на вопросы, то вспомним еще один. Он ставился в самом начале наших бесед. Теперь можно к нему вернуться. После всего, что мы обсуждали, есть на основании чего ответить. Спрашивалось: что именно позволяет считать исихастский путь внутреннего подвига путем преимущественным, как определяет его Григорий Палама? Чем он предпочтительнее других путей, на которых люди не занимаются умным деланием, не владеют ни умной, ни сердечной молитвой?

На эти вопросы мы, собственно, и отвечали в предшествующих тридцати беседах и выяснили, почему внешний подвиг сам по себе не способен возвести человека на высоту бесстрастия, созерцания, богообщения и обожения. Но остается другой вопрос. Ведь известно, что в лике святых есть праведники, при жизни не ведавшие об исихазме и не знакомые с умным деланием. Тем не менее в вечности они сияют славой и благодатью наравне с великими исихастами. Такого рода пример являют мученики, достигающие в своем подвиге вершин святости.

Попробуем разобраться. Все встает на свои места, если мы знаем о двух законах. Первый закон: чтобы на небе достичь вершин святости, надо еще на земле достичь духовного совершенства. Второй закон: Бог властен любого, кто к тому готов, в любой момент вывести и поставить на магистральный путь.

Законы нуждаются в комментарии. Мы уже выясняли, что путь к духовному совершенству лежит исключительно через внутренний подвиг, который и именуется

магистралью. Человек же может в течение всей своей жизни блуждать по окольным тропинкам разнообразных подвигов внешних. Эти блуждания могут привести к погибели, когда человек совсем потеряет цель.

Но если не потерял, то он все же занят хотя и внешними, но все-таки подвигами. И если, подвизаясь на совесть с полной самоотдачей, он сумеет достаточно приуготовить душу, то Господь, видя его готовность, может в один миг подхватить его на руки, перенести с окольной тропинки и поставить прямо на магистраль. Тут ему открывается путь к святости и к духовному совершенству. И заметим, что такое возможно даже в последний момент, перед самым концом человеческой жизни. Таким образом, определяющим для спасения человека оказывается его внутренняя готовность.

Попробуем посмотреть на жизнь человека и, в частности, на мученический подвиг не только с нравственной точки зрения, но с аскетической и с учетом законов антропологии. Тогда открывается взгляд на бытие как на взаимодействие различных жизненных сил, энергий. Мы увидим, что стержневым оказывается вопрос выживания. И не только биологического, но прежде всего духовного. Причем ради последнего нужно бывает пожертвовать первым.

Закономерно, что образ жизни человека соотносится с действием сил души. Как именно, видно на самых простых примерах.

Первый уровень бытия. Человек ведет чисто внешнюю жизнь, не утруждая, не утесняя себя христианским подвигом. Таковой всю свою энергию растрачивает впустую. Она изливается из человека вовне и растекается неудержимо по всей поверхности внешнего мира.

Второй уровень бытия. Это христианин, занятый внешними подвигами. Путем аскезы он ограничивает себя, возводит плотины и ставит заслоны, чтобы жизненную энергию удержать в себе. Но сами эти строительные работы отнимают половину наличных сил. К тому же все человеческие постройки несовершенны и оставшаяся энергия просачивается сквозь щели, рассеиваясь вовне.

Третий уровень. Подвижник занимается внутренним деланием. За счет внимательной внутренней жизни он собирается сам в себе. За счет умной молитвы он обретает внутреннюю цельность. Как результат все виды жизненной энергии, всю крепость свою он собирает воедино в своем духовном сердце. Так он становится способен всеми силами души в молитве устремиться к Богу. Способен *всею крепостию* своею *возлюбить Господа* своего[22]. Способен исполнить высшую заповедь. Высшая – значит вершина всего. А вершина есть совершенство. Совершенство духа – это обожение нашего естества.

Энергия страданий

Вернемся теперь к вопросу, каким образом человек, никогда не занимавшийся умным деланием, тем не менее в мученическом подвиге достигает вершин святости.

Надо понять, что же может происходить с душой в критические моменты. Мученик, претерпевая истязания, переживает предельной силы страдания. Такое воздействие на телесно-душевный организм с предельной

[22] См.: Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27.

же интенсивностью собирает человека внутри себя. Экстремальная ситуация, сильное страдание вынуждают поневоле концентрировать в себе всю энергию. Чтобы это понять, достаточно вспомнить, как зуб болит. Уже тогда человеку ни до чего нет дела, и все внимание сосредотачивается на своей боли.

В момент мучения человек не может мечтать или помышлять о чем-либо постороннем. Он просто уже не способен уделить внимание чему-то внешнему, так как все внимание непроизвольно стянуто в один узел – внутрь, в эпицентр боли, страдания. Мир внешних ценностей исчезает. Ни до чего нет дела...

Наступает момент критический. Мир суживается предельно, весь человек в себе. И теперь все зависит от того, куда он направит все собранные в себе жизненные силы своей души. Мир сузился до трех точек выбора. Остается вложить всю энергию своего *я* или в ненависть к мучителям, или в жалость к себе, или в обращение ко Христу.

Последнее это выбор мученика. Это вход в рай. Таким был выбор разбойника на кресте. Разбойника благоразумного. В этот критический момент решается вечная участь человека. А выбор определяется мерой готовности человека. Тем, к чему он приуготовил себя в течение всей предшествующей жизни.

Мы видим, что разбойник сумел сделать правильный выбор. И это несмотря на свое прошлое, на свою разбойничью жизнь. Говорит это об одном: значит каким-то, неведомым для нас образом он выстрадал, взрастил в себе необходимую готовность души. В чем она проявилась, выразилась? В том, что этот неправедной жизни человек оказался способен распознать Христа. А мы знаем, что и среди праведников далеко не все к такому готовы.

Он же не только распознает, но совершает благоразумный выбор. Он смог воззвать ко Христу *от всея души своея и всею крепостию своею*[23]. Все силы своего существа, всю собранную в себе энергию страдания он сумел направить в молитве к Богу. Не так, как другой разбойник. Тот всю силу своих страданий вложил в хулу.

Разбойник благоразумный стал мучеником с того момента, когда распознал в Иисусе – Христа. И исповедал Его своим Господом. Когда себя исповедал достойным казни, то есть принес покаяние перед Христом. А мольбой *помянуть его во Царствии* он исповедал, ради чего умирает – ради Царства Христова. А значит, ради Христа. С того момента страдает и умирает не разбойник, но мученик.

Итак, мы видим: благодать мученического подвига Господь дарует тому, кто к этому подготовлен. А если уточнить, чем определяется сама эта готовность, то видим: тем, что человек способен в критической ситуации выбора пожертвовать самостью, отказаться от самого ценного, самого дорогого и любимого, что у него есть, – от самого себя и выбрать Христа.

Мученик ставится перед выбором принудительно. Таковы внешние условия этой ситуации. Но во внутреннем своем решении человек до конца остается свободен. Он сам решает: я или Христос. Сам выбирает: погибель в самости или спасение во Христе.

Это наивысшее испытание, на пределе возможного. И это дар. Господь удостаивает такого дара только тех, кто имеет шанс устоять. Устоять в мученичестве это, в нравственном понимании, означает не отречься от веры

[23] Ср.: Лк. 10, 27.

и исповедать верность Христу. С точки зрения аскетической это означает всю энергию своего существа перенаправить от себя самого – ко Христу. Тем самым *возложить на олтарь всесожжения*[24] самость.

Мученичество – это ситуация сверхэкстремальная, когда предельное напряжение в страдании вынуждает забыть всю внешнюю жизнь и полностью сосредоточиться в себе. Об этом мы уже говорили. И о готовности говорили. А теперь остается уточнить последний вопрос. Что имеет ключевое значение, определяющее выбор, перед которым поставлен мученик? От чего в итоге зависит решение?

Решающим фактором оказывается смирение. На самом деле именно этим определяется готовность к мученичеству. Человек, стяжавший смирение, естественным образом почитает себя за ничто. Он искренне осознает собственное ничтожество. Это и есть смирение. При таком самосознании может ли человек полагаться на самого себя? Разумеется, нет. Тем более в условиях экстремальных.

В момент критический, в момент страдания ему и не требуется рассуждать на такие темы. Для него в этот миг и так очевидно: если я – ничто, значит Христос – все. Ни малейшего упования не остается на собственные возможности. А если так, то все силы души сами собой устремятся к Спасителю. Исчезает *я*, и все возлагается на Него: *Господи, спаси мя*! Это вопль утопающего апостола Петра. А когда так, то *абие Иисус простирает руку*[25].

[24] Ср.: Пс. 50, 21.
[25] Ср.: Мф. 14, 30–31.

С другой стороны, когда смирения человеку недостает, то это выражается в подсознательной установке: я кое-что из себя представляю. В душе гнездится подспудная уверенность в собственных силах: кое-что я все-таки значу. Стало быть: я кое-что могу.

Когда человек с такой самооценкой окажется в критическом положении, то внутренние силы его души невольно обратятся на самого себя. Он понадеется на себя. Или испугается за себя. Или станет жалеть себя. В любом случае энергия стягивается к собственной самости. А значит, на другое не остается сил. И молитва такого человека окажется обесточенной.

Там, где центром тяготения остается собственное *я*, там уже невозможно *всею крепостию*[26], всею мыслью, чувством и волей устремиться ко Христу. Там, где остается одно *я*, там не остается Христа. А если *Иисус* не *простирает руку*[27], то устоять в страданиях, которые превышают человеческие силы, никто не может.

Итак, повторим, в чем суть. Когда мера страданий мученика становится невыносимой для человеческого естества, тогда он невольно отходит мыслью и чувством от земного существования. На то, чтобы помнить мір и переживать земное, не остается человеческих сил. Тогда весь человек поневоле собирается внутри себя воедино.

Когда все существо человека собрано воедино, становится возможной всецелая обращенность к Богу в состоянии чистом, цельном, духовном. Если веры и смирения оказывается в достатке, человек всего себя в духе вверга-

[26] Лк. 10, 27.
[27] Ср.: Мф. 14, 31.

ет в объятия Духа Святого. Смерть телесная становится для него преображением духовным и введением в достоинство святости.

Если же он не готов, по немощи веры и недостатку смирения, то мука, превышающая силы человеческого естества, грозит ему гибелью как тела, так и души.

Остается добавить, что мученической кончины могут удостоиться не только те, кого истязают в тюремных застенках гонители христиан, но и те, кому бывает попущено пострадать в собственной постели от мучительного предсмертного недуга. Человек поставляется перед тем же внутренним выбором: отвергнуть Бога, похулив свою судьбу, или *смириться под крепкую руку Божию*[28].

Для нас эти размышления важны потому, что в принципе подвиг мученика отражает общую природу христианского подвижничества. И более того – само существо подвига внутреннего. Страдания мученика сравнительно непродолжительны, они сжаты во времени и при этом сконцентрированы по своей силе. Поэтому предельно заострены. Но что мы увидим, если посмотрим на подвиги преподобных? Нескончаемые страдания. Но только растянутые на мучительно долгие годы. Например, у Марии Египетской почти на полвека, на сорок семь лет.

Важно заметить, что с аскетической точки зрения мученик в своем подвиге достигает в результате того же, что преподобный исихаст в своем внутреннем подвиге умного делания. И тот и другой приходят к полной собранности всех энергий своего организма и затем устремляются всем существом, *всею крепостию своею* в едином

[28] Ср.: 1 Пет. 5, 6.

порыве к Богу. Результат в обоих случаях оказывается тем же – совершенное единение со Христом, совершенство духовное.

И последнее уточнение. То совершенство в единении со Христом, к которому приходит в кратких страданиях мученик и к которому годами идет умный делатель исихаст, такого совершенства даже за целую жизнь невозможно достичь никаким подвигом внешним.

Беседа 32

Внутрьпребывание

Путь внутрь

Нам теперь предстоит завершить тему последних бесед. Это был разговор о пути внутрь себя. Чтобы напомнить его содержание, приведем краткое высказывание видного богослова XX столетия. Он говорит, что для христианина, будь то монах или мирянин, «отказ от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом». Это подвиг, и он требует «постоянного усилия воли, направленной к Богу»[1].

Это программное заявление. И эти несколько строк заслуживают внимательного прочтения. Первое положение – отказ от мира. Сказано, что это не привилегия монашества, он всем необходим, только будет иметь разные формы, конечно. Далее говорится, что отказ от мира есть *вхождение в себя*. Это то, о чем у нас идет речь.

Сказано, что отказ от мира – это *сосредоточенность*. Сосредоточить – значит собрать себя в себе. Это действительно и есть отказ от жизни по законам мира сего. На-

[1] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 16, 17, 151.

стоящий отказ, внутренний, а не просто внешний, как у многих, кто полагает, что чин пострига сам по себе чудодейственно поставляет человека вне мира. Словно Господь это добрый волшебник. А такое, сказочное, представление о духовной реальности не редкость среди натур романтических.

Следующее положение: говорится о том, что вхождение в себя ведет к двум последствиям. Во-первых, начинается, как сказано, «восстановление всего духовного существа». Если духовность естества восстанавливается, то это означает, что вместе со вхождением в себя зарождается жизнь духовная. Во-вторых, говорится, что началось «возвращение к общению с Богом». То есть начинает устанавливаться живое богообщение. А это и есть ближайшая цель нашего подвига, задача-минимум.

Наконец, последнее. Сказано: этот подвиг требует «постоянного усилия воли, направленной к Богу». Слова, как кажется, самые простые. Но и самые важные. В этой идее – существо исихастского метода. Богообщение достижимо не при эпизодических занятиях умным деланием, не просто при исполнении правила и посещении богослужений, но при постоянной устремленности к Богу. Значит, речь идет о круглосуточной и всесторонней духовной работе над душой, работе на всех внешних и внутренних направлениях.

В наших последних беседах разговор шел о том, как заманить себя внутрь себя. Мы говорили про общий принцип: нужно вместо призрачных внешних ценностей завести внутри ценность реальную, жемчужину драгоценную. Теоретически все понятно. Теперь хочется знать о конкретных способах. Нам нужны прак-

тические приемы по самособиранию, по вхождению внутрь себя.

Но разговор о практике, о методах, о технике, о приемах – это отдельная обширная тема, которой предстоит заняться в следующем цикле бесед. А пока мы постараемся лучше осмыслить, в чем суть перехода от внешней жизни к внутренней, и получить наглядный образ такого подвига. Для этого есть хороший пример. И авторитетный. Он помогает отчетливее представить, что именно разумеется под вхождением внутрь себя.

Свт. Феофан Затворник в своих трудах много говорит о внутренней жизни. Вспомним такие его слова, знаменательные для нашей темы: «Первое в производстве покаяния есть – войти в себя. Не дают нам войти в себя и заняться собою житейские дела и заботы и мыслей блуждание по миру неудержимое»[2].

А в письмах святителя есть одно интересное место, где он упоминает о том, как готовился к тому, чтобы уйти в затвор. Это, собственно, и есть рассказ о том, как войти в себя. И хотя в письме это всего лишь краткий эпизод, для нас в нем раскрывается весь принцип внутренней работы по самособиранию, по вхождению в себя и затворению внутри себя. Здесь выстраивается модель того, о чем мы ведем разговор. Тут, можно сказать, дается методология вхождения во внутреннюю жизнь. Поэтому для нас важно вникнуть в эту историю.

Мы перескажем этот сюжет, попробуем воссоздать ту самую ситуацию и постараемся ее детализировать.

[2] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 172. http://lib.eparhia-saratov.ru

Затвор Феофана Затворника

Мы как-то привыкли к тому, что Феофан Затворник это затворник. Это уже как бы само собой разумеется. И обычно мы не задумываемся над тем, каким же был его путь к этому высочайшему подвигу. А путь был не простой и не быстрый, поэтапный.

В какой-то момент своей жизни епископ Феофан вдруг полностью осознал, что исихастский подвиг внутреннего делания в его чистом виде – это и есть то *единое на потребу*, о чем учит Евангелие. То, к чему призывает нас Христос, – к *избранию благой* и *неотъемлемой части Марии*. Призывает тех, *кто может вместить*[3].

Когда епископу Феофану стало окончательно ясно, что именно умное делание – это и есть магистраль, ведущая прямо в Царство Божие, что все остальные пути спасения – это дороги окольные, когда он, как евангельский *купец*, понял, что нашел *единственную драгоценную жемчужину*, которая стоит всего остального в земной жизни, тогда он решился и, как евангельский *купец*, *пошел и продал все, что имел*, чтобы *купить* этот жемчуг[4].

В то время епископ, будучи человеком активным и энергичным, был поглощен кипучей и разносторонней церковной деятельностью. И вот, на самом взлете своего служения, он решительно отказывается от архиерейской кафедры. Он оставляет высокое и почетное служение. Оставляет возлюбленную свою паству, с которой, как истинный архипастырь, сроднился душой. Он отказывается от всех привилегий и преимуществ своего положе-

[3] Лк. 10, 42; Мф. 19, 12.
[4] Ср.: Мф. 13, 45–46.

ния и своего сана. В самом расцвете творческих сил он удаляется на покой. Но не ради покоя.

Он решается идти в монастырь, чтобы полностью оградиться от мира, найти подлинное уединение и стяжать состояние *внутрьпребывания*. Это понятие, как и сам термин, известно с древности, но именно свт. Феофан активно задействовал его в своих писаниях. Внутрьпребывание – очень наглядное выражение, которое само за себя говорит и все объясняет. Это точный образ подвижнического устроения души. А точнее – истинно христианского устроения. Такого внутреннего расположения, такого строя души, который только и может стать залогом дальнейшего духовного роста[5]. Сам свт. Феофан так и пишет: «На первом месте внутрьпребывание поставляется потому, что оно есть условие духовной жизни»[6].

Как только решение идти в монастырь было принято и все к этому было готово, так сразу появились соблазнительные помыслы: съездить последний раз на Святую землю, побывать на Афоне. Желания благочестивые. Но для мирянина. А для монаха – искусительные. Поняв это и спохватившись, он решительно от них отказывается.

Поселившись в монастыре, владыка, наконец, смог целиком посвятить себя внутреннему деланию. Ничто уже не мешало полностью предаться молитве. И тут, оградившись от всего мира, он впервые ощутил себя затворником.

[5] Внутрьпребывание есть то состояние, с которого, собственно, и начинается внутренняя жизнь. Достигается это через вывод умственной энергии из головы, через сосредоточение и дальнейшее удержание ее в сердце. Практическим методом служит умная Иисусова молитва, совершаемая в верхней части груди. Иначе это состояние называется *вхождением в себя* или *пребыванием в себе*.

[6] *Феофан Затворник, свт.* Начертание... М., 1994. Т. 2. Ч. 3. С. 208.

Но это было только начало. Путь к настоящему затвору оказался не таким простым. Понадобилось еще целых шесть лет на подготовку.

Прожив некоторое время в обители, святитель с удивлением обнаружил, что его состояние не только далеко от реального затвора, но и подлинного уединения он не испытывает. Внешне отрезанный от мира, замкнутый в крепостных стенах, он тем не менее продолжает внутренне, в мыслях и чувствах, вести интенсивную общественную жизнь. Память вкупе с воображением создают виртуальный мир не менее яркий, чем реальный. И он настолько захватывает внимание, что на молитву сосредоточенную уже просто не остается энергии.

Поняв, что происходит, святитель делает следующий решительный шаг – отсекает все внутренние человеческие связи. Он запретил себе вспоминать свою паству, своих родных, сослуживцев. Это была не шуточная борьба, непрерывно накатывали воспоминания и переживания бесчисленных прожитых ситуаций.

Свою внутреннюю оборону в брани владыка подкрепил внешней защитой – он строго запретил себе выходы за стены обители. Позволял себе только прогулки по территории монастыря.

Любил он подниматься на монастырские стены. Оттуда любовался природой, смотрел вдаль, на поля, леса, просторы. Он и раньше всегда любил природу, был чувствителен к ее нерукотворной красоте. А теперь это стало настоящей отдушиной, доставляло утешение и некоторую отраду. Внимание, утомленное долгой внутренней сосредоточенностью в молитве, получало отдохновение. Вырвавшись на волю, оно могло расслабиться на просторе. Можно было мысленно погулять.

Но проходит еще какое-то время. Владыка утвердился в умной молитве, укрепился в трезвении и начал понимать, что реальное богообщение требует от человека нераздельного внутреннего внимания, требует всей его энергии. Нельзя позволять силам души рассеиваться, нельзя давать им волю растекаться по внешнему миру. Все силы должны быть собраны воедино, чтобы суметь устремиться к Богу *всем сердцем... и всею душею... и всем разумением... и всею крепостию*[7].

И тогда он делает еще один шаг внутрь себя. Он запретил себе подниматься на стену. Никогда в жизни он больше не увидит окружающей природы. Весь мир словно захлопнулся. Вся вселенная замкнулась внутри монастырской ограды. И тут обнаружилось, что душа-то примириться с этим не может, не хочет. Она рвется наружу, на волю. Мысль не желает мириться с теснотой обители. Помыслы просачиваются сквозь стены и вырываются на простор – погулять, развеяться.

Даже тело страдает и стонет в заточении. Глаза жаждут видеть поля, устремляться вдаль к силуэту леса, к изгибам реки... Грудь стеснена и алчет: ей не хватает лесного воздуха, хочется подышать ветром, вдохнуть запахи сена, земли, травы...

Понадобилась брань. Понадобилось время. Не так просто было отвыкнуть от нормальной человеческой жизни. Отказаться от естества. Для этого нужны веские стимулы. Чтобы суметь это практически осуществить, необходимы знания теоретические. Едва ли справится человек с такой задачей, если заранее не осознал, что та человеческая жизнь, которую он приносит в жертву, на

[7] Мк. 12, 30.

самом деле есть существование нижеестественное. Что жертва его вознаградится обретением обновленного естества, наделенного даром живого богообщения.

И владыка победил в этой брани. Он смог совладать с собой и на этом фронте. И тогда он смог еще более сузить свой мир. Еще утеснить *узкий путь* к *тесным вратам*, которые *немногие находят*[8]. Он позволил себе передвигаться только в тесном пространстве внутри монастырских стен, не дозволяя себе *ни очию возвести на небо*[9].

А затем он двинулся дальше – вглубь себя. Он прекратил прогулки и по территории монастыря. Все жизненное пространство его ограничилось тремя точками: келья, храм, трапезная. И вот когда он наконец и к этому себя приучил, то ввел еще большую строгость. Он предельно ограничил выход из кельи и какое-либо общение.

Таким образом, постепенно себя поджимая со всех сторон, свт. Феофан собирал в себе всю энергию своей жизни. До тех пор пока полностью не вошел внутрь себя. Только тогда он смог окончательно затворить дверь своей кельи. И запереть ее. Более чем на два десятилетия. Выйти из своего затвора он мог уже только одним путем – во гробе.

Общее задание

История свт. Феофана особенно для нас интересна, потому что это не притча, не назидание проповедника, а это живой и реальный опыт конкретного человека. И человека святого. Опыт его наглядно показывает, что уход в

[8] Ср.: Мф. 7, 14.
[9] Лк. 18, 13.

монастырь и принятие пострига – это еще только условия для монашества. Человек получает условия для того, чтобы стать монахом. Это не мало. Это великий дар. Божий дар. Но это еще только аванс. А истинное, внутреннее, монашество каждому еще предстоит созидать. Лично.

Монашество не вручается при постриге вместе с мантией. Как и молитва вместе с четками не вручается. Человека вооружают. И теперь ему надо идти на войну. Теперь от него зависит, кем он станет – воином или дезертиром. Вернется с победой или пропадет без вести.

Вот о чем история свт. Феофана. И надо правильно ее понимать. Это история не только о монашестве и о монастыре. Далеко не только. На самом деле не имеет значения то, что мы не затворники и не отшельники. Не важно и то, в постриге мы или нет. Тут нам дана модель, пригодная для всех, кто способен понять этот образ, указующий на путь вхождения в себя, на состояние внутрьпребывания.

Пример святителя научает нас принципу перехода от внешней жизни плотского человека к евангельской жизни внутреннего человека. Он дает методологию. Это общее задание для всех христиан. В своей мере это доступно каждому, в соответствии с его жизненными обстоятельствами. Все призваны к тому, чтобы жить в своем сердце, встретиться там со Христом и войти в *Царствие Божие*, которое *внутрь* нас *есть*[10]. Свт. Феофан показывает нам, как он сумел собрать себя в себе. Ему это полностью удалось. Пример его оставлен нам в завет[11].

[10] Лк. 17, 21.

[11] *Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником* (Лк. 14, 33). Подчеркнем, что слово Христово обращено не к монахам, давшим обет нестяжания и ухода из мира, а

Чтобы этот сюжет закончить, надо отметить еще одну деталь. Обратим внимание на то, что же вдохновляло святителя? Что двигало им во всем этом процессе собирания и затворения себя в себе? Вспомним, о чем шла речь в прошлой беседе: о сокровище, о драгоценной жемчужине, без которой себя не заманишь внутрь. Так вот, в опыте свт. Феофана можно проследить и эту линию.

Еще находясь в миру, он нашел настоящий клад, обрел истинное сокровище. Драгоценным жемчугом для него стала Иисусова молитва. Он полюбил ее. Мало того, она овладела им. И вот эта драгоценность, пленив его душу, вывела его из мира, привела в монастырь, ввела в затвор и повела дальше и дальше, вглубь самого себя.

Он сумел так радикально изменить свою жизнь, сумел так воодушевленно пройти путь, возводящий от архиерейской кафедры до нищей иноческой кельи затворника, потому что обрел в себе внутреннюю ценность, которая перевесила все внешние.

ко всем нам – христианам. Различие между иноком и мирянином только в одном. Монах отказывается на внешнем уровне от денег, вещей и от связей с миром, а на внутреннем – от привязанности к этим ценностям. Мирянин же, сохраняя на внешнем уровне свои имения, связи с миром и даже богатства, на внутреннем – точно так же, как инок, должен выйти из-под зависимости от того, чем обладает. Один из ярких примеров такого устроения – прп. Серафим Вырицкий, богатейший купец, имевший успех, известность, крепкую семью и остававшийся при этом подвижником в миру, впоследствии стяжавший дары и пострига, и святости. Как говорит игум. Антипа, настоятель кельи св. Анны на Афоне: «Мы почему-то считаем, что святость – это дар, который дается немногим избранникам Божиим, тем, кому Бог как-то особо благоволит. А это ошибка. Святость – это дорога, по которой мы все должны идти. Потому что никто не войдет в рай, если не пройдет по этой дороге. Святость – это долг и обязанность всех нас». *Антипа, игум.* Интервью. 6.02.2014. http//bogoslov.ru/text/3669848.html

И еще один значительный момент отразился в этой истории свт. Феофана. В его опыте открывается, насколько важна для вхождения внутрь себя рассудительность, которая диктует последовательность и постепенность в подвиге. Святитель сам пишет следующее: «Чтобы стяжать внутрьпребывание, должно потрудиться, ибо оно не вдруг оказывается, а по времени и многом искании»[12].

В действиях святителя видна редкая гармония, сочетание духовной интуиции и трезвой логики. У него нет той безрассудной скоропалительности, к которой мы так склонны. Наша страстная нетерпеливость обычно подталкивает нас к поспешности. Но торопливость, суетность и порывистость это отнюдь не свойства мудрости. Мудрость сродни степенности. А суетная нетерпеливость – это скорее недуг тех, кто ослеплен самостью. Наш недуг. К этому нас подстегивает жадность, тщеславие и гордыня.

А вот писания и жизнеописания отцов как раз учат нас распознавать в себе наши недуги. Святоотеческие книги – это настоящие учебники. И в то же время не одни только святые отцы наши учителя. Сама жизнь учит. Извлекать уроки можно отовсюду.

Пробуждение великана

Вот еще одна иллюстрация к теме, которую обсуждаем. Тоже образ очень наглядный. Символ того, что есть жизнь внешняя. В сравнении с внутренней.

[12] Ср.: *Феофан Затворник, свт.* Начертание... М., 1994. Т. 2. Ч. 3. С. 208.

Вспомним литературного героя Гулливера, который попал в страну лилипутов. Что сделали эти мизерные существа с великаном Гулливером? Пока он спал, лежа на земле, они связали его и приковали к земле. Лилипуты опутали этого гигантского для них человека сотнями своих маленьких веревочек. Каждая из них это тонкая нить и по отдельности легко рвется. Но они обвязали каждый сустав его пальцев, пряди волос, все члены тела оплели этими нитями, а затем привязали ко множеству кольев, вбитых в землю.

И вот гигант оказался скованным и пригвожденным к земле. Он не мог не то чтобы встать, но даже пошевелиться. На самом деле таким же беспомощным оказывается любой человек, живущий жизнью внешней. Он таким же образом пригвожден к земле, прикован к земному миру. Он не способен ни пошевелиться, ни двинуться, не может встать, то есть от земли оторваться душой, подняться до духовного уровня. Хотя по естеству своему человек – великан. Потому что он образ Божий.

Наши мелочные внешние привязанности – это те же тонкие нити, ничтожные сами по себе. Но своим множеством они держат человека в порабощении. Это наши душевные ценности, они и есть привязки к миру земному. Человек весь опутан этими телесно-чувственными связями с ног до головы. Он ими привязан к миру материи. И он прикован к земле кольями своих страстей.

Символично, что Гулливера пленили, пока он спал. Совладать с великаном только и можно, когда он спит. Это наш сон духовный, он позволяет повязать нас по рукам и ногам.

Когда Гулливер наконец проснулся, он не мог сразу встать. Не мог резко подняться с земли, одним движени-

ем. Он и шевельнуться не мог. Понадобилось время, терпение и рассудительность. Надо было не дергаться как попало, но последовательно, постепенно расшатать отдельные колья. И только потом он смог начать выдергивать их по одному. А затем уже смог подняться и вырваться полностью, разом сбросить все путы.

Так же обстоит дело с переходом к внутренней жизни. Обрубить разом все земные привязанности и в один момент собраться внутри не удастся. Точно так же умной молитвой не овладеть в одночасье, наскоком.

Гулливер дает нам образ аскезы. Он показывает, как нужно последовательно обрывать свои внешние ценностные связи. Чтобы затем, наконец, распрямиться. А потом постепенно встать в полный свой рост, духовный. И стать, с Божией помощью, великаном – гигантом духа. Если Бог благословит.

Но все же пример свт. Феофана более емкий. Там не только показано, как отсекается внешнее, но можно видеть, как душа собирается в себе, как бы сворачивается внутрь. Причем как сворачивается? В одной из прошлых бесед упоминалось о замкнутых в себе людях, чья закрытость еще вовсе не означает, что они живут внутренней жизнью. Как раз об этом свт. Феофан говорит, что такой, на самом деле *внешне* живущий, хотя и замкнутый, человек «подобен древесной стружке, которая свернулась вокруг внутренней своей пустоты»[13].

Совсем не то происходит с самим святителем. В том-то и дело, что он обрел внутренний центр ценностный – жемчуг молитвы Иисусовой, собранный в сердце.

[13] *Феофан Затворник, свт. // Антоний (Блум), митр.* Беседы о молитве. СПб., 1996. С. 40.

На двух этих очень разных примерах, реальном из жизни святителя и литературном из сказки про великана, можно видеть, как тот, кого апостол называет *внешний наш человек*, прикован к земле. К земному нашему миру, ко «всякому житейскому попечению», отложить которое нам обычно так и не удается.

Можно видеть, как должен подвижник, по мере возрастания в подвиге, обрывать нити, связующие его с миром. Как надо одновременно углубляться внутрь себя. И как одновременно *внутренний* наш человек *со дня на день обновляется*[14]. Он распрямляется постепенно. Встает на ноги. Обретает свободу и силу. И тогда уже никакие лилипуты не имеют над ним власти, потому что он – великан.

Мы видим на этих примерах, что нужен целый комплекс подготовительных мер. И что действовать надо гармонично, одновременно в разных направлениях. Постепенное вхождение внутрь себя подготавливает почву, основу. Создаются внутренние условия, которые и позволят сердечной молитве зародиться в свое время в сердце.

Молитва есть состояние души. А наши состояния души не просто зависят от нашего образа жизни, они есть прямое следствие образа жизни. Как живем, так и молимся. Поэтому и требуется прежде всего правильно обустроить свое христианское бытие и через это создать внутри себя условия для молитвы.

И вот когда утроба духовная будет готова, тогда благодать Божия оплодотворит наш дух. Произойдет зачатие молитвы. А иначе не получается. Без этого сердечная мо-

[14] Ср.: 2 Кор. 4, 16.

литва не возникает. Даже деятельная сердечная. О благодатной и говорить не приходится.

Молитва не появится в результате напряжения наших усилий. Ее невозможно заставить появиться на свет прежде, чем будут готовы внутренние условия для ее зачатия от Духа Святого. Это таинство. Это своего рода чудо.

А итог всему сказанному таков. Сердечная молитва не может зародиться в сердце без всесторонней подготовки на стадии молитвы словесной. По сути же, такой подготовкой и является сам процесс перехода от внешней жизни к внутренней, то есть собирание себя внутри себя.

Беседа 33

Словесный уровень

Полеты ума

Деятельный период христианской жизни продолжается до той поры, пока человек не достигнет состояния начального бесстрастия. После этого он может войти в благодатный, созерцательный, период. Достигают этого немногие.

Если христианин в деятельный период пребывает в *подвиге*, то есть *двигается* вперед, духовно трудится и продвигается навстречу Господу, навстречу своему спасению, то молитва его будет развиваться. Молитва деятельная может возрастать, поднимаясь по трехступенчатой лествице. Эти три молитвенные стадии именуются: словесная, умная, сердечная. Это три разных состояния сознания, которые соответствуют определенному духовному возрасту человека и отражают состояние его души.

На каждой ступени молитва обретает новую, более совершенную форму. Но взойти на каждую из них человек может только при содействии Божественной благодати. Что и позволяет смотреть на молитву как на своего рода таинство. Стяжание каждого из трех видов молитвы есть

дарование Божие. Например, обрести молитву даже первой ступени, словесную, человек не может своим собственным усилием. Так же, как в случае с умной и сердечной, дар молитвы словесной преподносится Богом. Когда Он находит это возможным. А до тех пор, как мы уже говорили, человек только учится молитве, остается читателем молитвенных текстов.

В этом отношении молитвенное делание, по существу, отлично от добродетелей внешних, таких, скажем, как милостыня, или пост, или то же молитвочтение. Для того чтобы к ним приступить, достаточно собственных человеческих сил.

Теперь, в дальнейших беседах, мы последовательно рассмотрим процесс молитвенного восхождения. С тем чтобы глубже вникнуть в таинственную природу молитвы. Это полезно, потому что понимание существа дела, осознание того, как тайнодействует в молитве благодать, того, как важен и сложен этот процесс, помогает подойти к молитве со смирением и с благоговением, а значит, и войти в молитву сравнительно легко и гармонично.

Итак, первая ступень – молитва словесная. Напомню, что произноситься такая молитва может как вслух, так и про себя. Аскетический термин *словесная* обозначает не форму выражения, а форму мышления. Описывает определенное состояние сознания. Главный признак словесной молитвы, отличающий ее от более высоких молитвенных состояний, – это то, что ум человека еще соединен с рассудком.

При таком состоянии ума молитвенная способность может проявляться двояко. Первый вариант: умственная энергия собрана и удерживается в области головы. Второй вариант: умственная энергия движется по направле-

нию объекта внимания, вовне, за пределы тела. Как правило, второй вариант преимущественный.

Как же это происходит на деле? Возьмем, например, чтение. Человек открывает Псалтирь, начинает читать. Как поведет себя внимание нашего ума? Внимание устремится в книгу. Вслед за взглядом оно направляется от строки к строке, бежит по буквам. Человек сосредотачивается на процессе чтения, и внимание его как бы перетекает, переливается в книгу. А по мере того как вникаем в содержание, ум увлекается вслед за сюжетом еще дальше.

Например, открываем Евангелие. Внимание фокусируется на странице. Начинаем читать. В уме возникает образ живого исторического Иисуса Христа. Где теперь наша мысль? Наш ум уже устремился в полет. В виртуальное[1] пространство. Он улетел в Иудейскую пустыню. Дальше во дворец Ирода, в Гефсиманский сад... И так далее.

При этом можно заметить, что и дворец, и сад, когда рисуются в нашем воображении, то возникают не где-нибудь, а непременно за пределами нашего тела. Где-то в воздухе, перед нами. Или где-нибудь вдалеке, как на невидимом экране. Так ум наш живописует воображаемые картины. Создает свой виртуальный мир.

Возьмем теперь слушание. Например, мы в храме. Внимательно следим за службой. Прислушались к возгласу священника. И где наш ум? Внимание опять улетает. Оно летит на амвон, или в алтарь, или на клирос, туда, где находится источник звука, где звучит чтение или пение. Мы *там* его слушаем, там, где видим источник зву-

[1] Виртуальный (от *лат.* virtualis) – возможный, условный, воображаемый, мнимый.

ка, там, где он слышен. А источник всегда снаружи. Значит, и внимание снаружи, а не внутри нас.

Если мы хорошие прихожане и не только слышим звуки, но еще и пониманием то, что поется и читается в храме, то с нашим вниманием происходит то же, что и при чтении, те же полеты воображения вслед за содержанием текстов.

Ум в плену рассудка

Теперь, допустим, мы стали молиться о здравии своих сродников, молиться на нашем, словесном, уровне. В уме произносим имя. И тут же в уме возникает образ нашего родственника. Посмотрим, куда понеслась наша мысль. Она полетит в пространство, в направлении родственника, например куда-то в сторону его места жительства. Или в направлении совершенно условном, куда-то в пространство памяти, где реконструируется прошлое. В любом случае это воображение. В любом случае это полет ума во внешнее пространство.

Мы говорим о храме, молитве. Что же сказать про литературу и искусство, про общение с людьми, про любые жизненные ситуации? Понятно, что то же самое. Принцип действия нашего внимания, движения нашего ума будет тот же.

Это и есть еще один главный признак словесной молитвы, мы о нем говорили в самом начале. Такая молитва, по части действия умственной энергии, ничем не отличается от обычного помышления о самых прозаичных земных вещах. А это признак того, что на словесном уровне молитва не способна выйти за пределы мира ма-

терии и проникнуть в духовный мир. А значит, не доступно взаимное общение с Богом-Духом, обратная связь с Которым возможна только в духе.

Понятно и другое. Мы видели, что все действия ума на уровне словесном сопряжены с работой воображения. Вот тут и риск. Когда богообщение реальное, живое недоступно, тогда есть опасность подмены его игрой воображения. А самообман всегда опасен.

Мы проследили, как наше внимание в разных ситуациях само непроизвольно устремляется во внешнее пространство. И тут должен бы появиться естественный вопрос. Ведь мы же все-таки имеем власть над своим вниманием. Разве мы не можем произвольно направить его внутрь себя? Допустим, в сердце. Конечно, можем. Но тогда как от этого изменится молитва?

Посмотрим, что произойдет. Но сначала вспомним, что на словесном уровне движение ума всегда прямолинейно, от точки к точке, о чем вначале тоже говорили. Итак, допустим, что человек, молящийся словесно, положим не вслух, а про себя, сосредотачивает внимание в районе сердца. Внимание из головы направится вниз по прямой в грудную клетку. Теперь мы как бы сверху мысленно заглядываем в сердце.

И что произойдет? В чем в результате мы убедимся? В том, что молитва по-прежнему словесна. В том, что молитва не становится от этого сердечной. Такая направленность внимания еще не приведет к соединению ума и сердца. Молитва как была словесной, так и осталась. А главная причина этого? Она в том, что ум на самом деле по-прежнему остался собранным в районе головы и там по-прежнему соединен с рассудком. Он только направляет оттуда, из головы, мысленный свой взор в раз-

личных направлениях. Ум может заглянуть и внутрь, и за пределы тела, но опять: все то же линейное движение ума, все то же расположение ума в районе головы, в соединении с рассудком. И, по сути говоря, ничего не изменилось. И не изменится. До той поры, пока сам ум не переменит места жительства. Пока он всем своим энергетическим составом не переместится в сердце.

Мы упоминали, что на словесном уровне богообщение для человека недоступно. По той причине, что словесная молитва не способна проникнуть в мир духовный, поскольку ум еще не слился в сердце с духом. Теперь посмотрим на эту проблему повнимательней, посмотрим с точки зрения аскетической практики, чтобы яснее понимать всю меру несовершенства словесной молитвы.

Вступить в богообщение способен только тот ум, который чист. Имеется в виду не полная очищенность от страстей, которую обретают в состоянии бесстрастия, – здесь речь о состоянии молчания ума. Это, иначе говоря, моменты исихии, когда наш ум не принимает помыслов. Не допускает никакого помышления помимо молитвенной мысли, на которой он полностью сосредоточен. Тогда ум удерживается в относительной мысленной чистоте.

Такое состояние ума возможно достичь и поддерживать за счет особого метода, который называется трезвением. И не случайно в аскетической традиции он получил титул священного метода. Могущество этой духовной практики отразилось в словах свт. Афанасия Великого: «Кто стяжал трезвение ума, тот может властвовать над страстями»[2].

[2] *Афанасий Великий, свт. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. М., 2008. С. 381.

Так вот, особенность словесной молитвы в том, что применить метод трезвения при этом состоянии сознания нет никакой возможности. Иными словами, ум при словесной молитве не бывает чист. И быть не может. Рассмотрим – почему.

Тщетный труд

Ум, как мы помним, на этой стадии соединен с рассудком. Они с ним образуют одно целое. Они образовали как бы один котел, в котором постоянно варятся все наши помышления. Там помыслы бурлят, вращаются, перемешиваются – и так без остановки.

Ум наш видит это варево, эту кашу. Но вся беда в том, что ум и сам вместе с ней варится в одном котле. А это значит, что помыслы уму не подконтрольны. Он ничего не может поделать с ними. Мы, конечно, замечаем свои помыслы. Мы можем свое размышление приостановить, можем переключиться на другое. Но и то не всегда. Ум и над этим бывает не властен. Человек может быть одержим навязчивым помыслом. Это может быть действие страсти, или стресса, или демоническое влияние. В таких случаях мы говорим: «у меня это из головы не выходит», «не могу не думать об этом» и тому подобное.

Но главная проблема в том, что, даже отталкивая от себя помыслы, отсекая их, ум остается с ними вариться в одном котле, и они тут же опять к нему прилипают – не те, так другие. Он снова их отсекает, а они, перемешиваясь с другими, вновь прилипают. И так бесконечно...

Ум весь облеплен этими кишащими помышлениями. И выпутаться из них он не может. Человек не спо-

собен по своему желанию перестать думать. Не может остановить поток помышлений. Он не пресекаем. И не управляем.

Тем не менее человек в период словесной молитвы ведет интенсивную брань. Если он учится молитве, если старается молиться, если желает ее возрастания, то он сражается с помыслами, пытается их отсекать. Это и в самом деле настоящие мысленные битвы.

Возникающие в уме, привходящие помыслы называются в аскетике *прилогами*. Это нечто лишнее, паразитарное – то, что *прилагается*, прицепляется к молитвенной мысли[3]. Каков бы ни был источник прилогов, молящийся должен их отсекать. Отсечь прилог – значит пресечь, остановить нежелательное помышление[4], образ, чувственное движение. Так человек исполняет заповеди и следует аскетическому учению. И это необходимо.

[3] Следует помнить, что в святоотеческом учении понятия *мысль* и *помысл* основательно различаются. *Мысль* – есть продукт творческой деятельности разума. *Помысл* – всего лишь побудительный мысленный импульс, часто полученный из внешнего по отношению к разуму источника. Помыслы различаются по качеству (злой, благой и т.д.) и по источнику происхождения. На основные источники указывает прп. Исаак Сирин: 1) «от естественной плотской воли»; 2) «от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит»; 3) «от прежних впечатлений и от душевных склонностей, какие человек имеет»; 4) «от приражения бесов, которые воюют с нами, вовлекая во все страсти». Здесь указаны как внутренние источники: память, воображение и инстинктивное начало, так и внешние: впечатления, полученные рассудком через органы чувств и демоническое воздействие. К этому надо добавить еще два важнейших внешних источника: Божественное и ангельское воздействие на человеческую душу. См.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 4. С. 23.

[4] «Когда речь идет о свободе от помыслов, то имеется в виду не освобождение *рассудка* от мысли, но чистота *ума* и *сердца*». *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. С. 96.

Но человек должен знать, что победить в этой брани ему невозможно.

Сражаться он должен. В этом есть свой смысл, от этого есть большая польза. Но победить он не способен. Это возможно только посредством трезвения. А у него этого оружия нет. Нет, поскольку метод трезвения на словесном уровне неприменим. Почему?

Мы знаем, что есть четыре стадии развития греха в душе человека: приражение, сочетание, сосложение, пленение. Отсечь прилог в идеале нужно на первой стадии – на стадии приражения. В крайнем случае на второй, в момент сочетания. Если этот момент упущен и мы вошли в третью стадию – стадию сосложения с помыслом, то уже произошло приятие помысла, которое вменяется нам в грех. Это, если помысл греховный.

Так обстоит дело в повседневной жизни христианина. А вот во время молитвы – намного строже. По законам трезвения, любой помысл, даже сам по себе невинный, если прерывает молитву, то по одной этой причине уже греховен. Грех в том, что мы лишили ум молитвенной чистоты, оторвали внимание от Бога.

Итак. Помыслы непрерывно кружатся и бурлят, и ум, как было сказано, полностью ими облеплен. В результате, пока мы отсекаем, то есть отлепляем от ума один прилог, к нему уже прилепились другие. Получается, что наше отсечение всегда запаздывает. А значит, отсечь прилог, пресечь свое помышление нам удается только тогда, когда мы уже вошли в этот самый процесс помышления. Но не ранее.

Мы только и опознаем помысл тогда, когда осознаем, что уже обдумываем его. То есть когда уже находимся на третьей стадии, на стадии сосложения с прилогом. А это

уже поздно. В любом случае поздно, независимо от того, греховный был помысл или вполне благопристойный. Если ум принял его и начал обдумывать, значит уже нечист, уже засорен чем-то помимо обращенного к Богу молитвенного призыва.

А ведь по-настоящему призвать Бога мы можем только в духе, умом одухотворенным. Но наш призыв, с налипшим на него мусором, как раз и не способен обрести духовное свойство – он овеществляется, заземляется тем самым прилогом, который к нему пристал. Отяжелев, молитвенная мысль уже не оторвется от земли, не поднимется ввысь, не вознесется к Богу. Чтобы ум оставался чистым, пригодным для слияния с духом и способным к богообщению, он не должен содержать в себе ничего, кроме молитвенных мысли и чувства. Ни единого побочного помышления или образа.

Чтобы по-настоящему отсечь прилог, без вреда для себя, нужно делать это, как мы сказали, на первой стадии, стадии приражения. То есть пока помысл еще не прилип, до сочетания с ним. Кому это удается, тот побеждает в мысленной брани.

Но именно это-то и не удается при словесной молитве. Потому что, как было сказано, пока мы отталкиваем от себя один помысл, уже обдумываем другой. Идет перетекание из одного помышления в другое и бесконечное их наслоение. А остановить этот круговорот нет возможности.

Остается только вспомнить разъяснение прп. Симеона Нового Богослова. Такой человек, говорит он, подобен тому, кто ведет брань в темноте: получает удары от врагов, но не может врагов своих видеть. А поэтому не

способен их победить. «Тщетно подъемлет, несчастный, труд свой», – сказано о молитве словесной[5].

Нечистая молитва

Разумеется, при таком положении вещей ум всегда остается нечист от помыслов. Никакое состояние исихии ему не ведомо. А с таким умом мы, соответственно, имеем полную нечистоту души и сердца. Состояние, при котором, конечно, нет никакой возможности *узреть Бога*[6].

И вот мы оказываемся перед единственным вопросом: каков же выход из этого положения?

Чтобы ум смог заняться трезвением, ему надо выбраться из котла, в котором он варится вместе с рассудком в каше из помыслов. Ему надо выйти и стать снаружи, рядом с этим котлом. Тогда он сможет начать действовать независимо, самостоятельно, со стороны. Он уже окажется в роли повара, стоящего над котлом. Помыслы к нему больше не прилипают. Он видит их на расстоянии, может схватить любой и выкинуть из котла.

Вот это и будет отсечением настоящим. Ум становится хозяином положения. Выбраться из котла – что это значит? Котел – это голова. Ум должен выйти из головы, разъединиться с рассудком. Мало этого. Он не должен оставаться зависшим где-то в пространстве или болтаться с места на место. Он должен стать на твердое основание. Где найти его? Тот муж мудр, *иже созда храмину свою на камени*[7].

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68, гл. 2, 3. С. 182, 184, 183.

[6] Мф. 5, 8.

[7] Мф. 7, 24.

Храмина наша есть сердце наше. В этот храм Христос вселяется. *Камень же бе Христос*[8]. Именно сердце наше есть центр устойчивости нашего естества – *основано бо бе на камени*[9].

Став на свое место в сердце, на место хозяина, владыки, пастыря, ум может отсюда наблюдать за прилогами. Может видеть их со стороны. Он может не подпускать их к сердцу. Может отсекать. И таким образом содействовать очищению сердца. Это и есть метод трезвения. Это и есть сердечная молитва. Так что выбраться из котла это означает не что иное, как стяжать умносердечную деятельную молитву. Это и есть наша задача-минимум.

Итак, подведем итоги. Мы выяснили, что при словесной молитве недостижимо состояние начальной исихии. Без чего невозможно приступить к трезвению. Ум на словесном уровне не способен полностью замолчать и пребывать в тишине, что и было бы состоянием исихии, когда ничего не помышляется помимо призыва к Богу.

Поскольку умственная тишина невозможна, человек не может молиться чисто. По этой причине словесная молитва сама по себе в определенном смысле бесполезна и бесперспективна. Как говорит о ней прп. Симеон: она «тщетна». Тщетна в том отношении, что не ведет к духовному росту.

Польза и прогресс возможны в одном случае, когда человек не останавливается на словесном уровне, не довольствуется им, но направляет свои усилия на его преодоление, иначе говоря, на стяжание умной молитвы.

[8] 1 Кор. 10, 4.
[9] Ср.: Мф. 7, 25.

Но тут надо оговориться. Такие строгие суждения справедливы со строгих позиций умного делания, когда мы рассуждаем в перспективе стяжания умно-сердечной молитвы. Если же смотреть в общем плане христианской жизни, то, конечно, и словесная молитва – это благо. Благо уже то, что человек вообще молится. Молится так, как может. И такая молитва, как посильное делание, Богом приемлется. Ну а те, кто готовится в путь умного делания и изучает маршрут, у тех, конечно, свои задачи. И свои критерии.

Беседа 34

Молитва словесная

Аскетические задачи

Мы остановились на том, что свои особые задачи предстоит решать тем, кто стремится преодолеть словесный уровень ради стяжания умной молитвы. Теперь надо определеннее сказать об этих задачах.

Смысл и цель молитвы в том, что человек обращается к Богу. Но для духовного роста одного этого недостаточно. В деятельный период, помимо этого, перед человеком ставятся аскетические задачи. На то она и деятельная молитва, чтобы активно действовать.

Молитва словесная предполагает решение двух задач, обе подготовительные. Они не рассчитаны на усовершенствование самой словесной молитвы, они готовят человека к переходу на следующую ступень. Сама же словесная молитва даже не рассматривается святыми отцами как молитва полноценная, но только как трамплин. Потому и совершенствовать в ней, собственно, нечего.

Первая и главная задача словесного периода – отъединить ум от рассудка. По мере этого делания развивается умно-сердечная связь. Таким образом человек готовится к стяжанию умной молитвы и к последующему обрете-

нию молитвы сердечной. Для того чтобы расторгнуть связь ума и рассудка, нужно прилагать специальные усилия. Во время молитвы надо сосредотачивать внимание и удерживать ум в верхней части груди либо в сердечном месте. Необходимо учиться этому в различных ситуациях и вырабатывать устойчивый навык. Иначе не овладеть умом. А если мы им не овладеем, то и он не сможет вернуть себе законное положение властелина.

Как известно, существуют некоторые вспомогательные приемы, которые могут посодействовать решению этой задачи. Эти психофизические, или, по-русски, художественные, приемы напоминают инструмент в руках медика, когда одними руками не обойтись.

Задача, о которой мы говорим, довольно серьезная. Нам надо, ни больше ни меньше, перестроить работу сознания, изменить принципы своей мыслительной деятельности. Наши ум, рассудок, внимание – все эти три начала надо переучить. Они должны иначе функционировать, иначе взаимодействовать, должны жить по-новому. И человек должен все это взять под контроль. Тогда как до сей поры сам находился в зависимости от этих сил, которые проявлялись стихийно. И потому неудивительно, что мы до сих пор не знали, как управлять своим вниманием. Нам надо и ум учить, и самим обучаться. Это искусство аскетическое, которым надо овладевать.

Иногда люди не могут сразу понять, что значит держать внимание в груди при молитве, каким образом совместить ощущение телесное с мыслью молитвенной, как это практически осуществить, не знают, как найти место сердечное. И так далее. С этими вопросами нам предстоит разбираться в следующем цикле бесед.

А пока – вторая задача, которую надо решить, находясь на словесном уровне молитвы. Вторая задача – это борьба с помыслами. Победить врага, как уже было сказано, пока невозможно. Но воевать, несмотря на это, надо. Мы не можем остановить поток помыслов, не можем молиться чисто, не можем удерживать внимательную молитву: внимание обязательно будет колебаться и отвлекаться. Мы не сумеем отбиться полностью от посторонних помыслов, зрительных образов, от нежелательных чувственных и волевых импульсов. Но это не должно смущать.

Сам этот опыт борьбы, борьбы за пресечение помышлений, за возвращение внимания к молитве – это и есть обучение молитве на практике. Человек получает навык мысленной брани, тренирует внимание, укрепляет ум. Пока нет этих навыков, можно ли даровать человеку умную молитву?

Представим, что Господь дал нам такой дар. Но мы и одну минуту его не удержим, если не обучены брани. Вместе с тем, пока человек учится борьбе с помыслами, в душе уже идет предочистительный процесс. Если брань с помыслами ведется, то даже при словесной молитве достигается некоторое ограждение сердца от страстей. Хотя и очень незначительное, едва заметное, но все же достигается. Ведь раз человек борется, то хотя бы частично сдерживает натиск греховных помыслов. Значит, уже частично защищает себя от воздействия страстных сил.

Конечно, он не сможет таким путем вполне очистить себя от страстей, не сможет достичь бесстрастия. Но тем не менее такое предочищение ему необходимо. Потому что готовит душу к переходу на уровень молитвы умной.

Первые признаки

Следующий вопрос, который имеет смысл обсудить, это признаки словесной молитвы. Попытаемся дать описание этого состояния сознания. Хотя это не так просто. Может быть, даже легче дать определение умной и сердечной молитвы, чем словесной.

Вопрос в том, чтобы определить ту грань, за которой простое молитвочтение переходит в иное качество, становится собственно молитвой. Как понять: человек еще просто читает и пропевает слова молитвы или он уже *имеет* молитву, стяжал ее, действительно молится этими словами?

Первый критерий тот, что на поверхности, – это внимание к содержанию. Можно сказать, что начало молитвы там, где ум начинает стойко удерживаться в понимании смысла молитвенного слова. Ум устойчиво, без усилий сосредотачивается на тексте и вполне его осознает. Если и отвлекается ненадолго, то не теряет смысловую нить. Можно определить это состояние как сцепку мысли со словом. Ум цепко ухватывается за содержание. И не отпускает его. Удерживает.

Это относится ко всякому виду молитвословия. Независимо от того, читается ли молитва по книге или по памяти, или слагается своими словами, читается ли вслух или про себя, возглашается в алтаре или пропевается на клиросе. Это все молитвы богослужебные, это любое правило – псалмы, каноны, акафисты и так далее – и это молитва Иисусова, гласная или безмолвная.

Итак, первичный признак есть тот, что ум вцепился и не выпускает молитвенную мысль. Он так сцеплен со словами молитвы, что если пришлось вынужденно отвлечь внимание, то оно тут же само тянется и возвращается к

молитве. Это состояние противоположно другому, когда внимание начинает блуждать неизвестно где, а мы можем этого не замечать. Если же ум сцепляется с читаемым текстом, то бывает даже нелегко оторваться от молитвы. Ум не теряет мысль с той же быстротой и легкостью, как у простых читателей молитв. А когда какое-либо внешнее вмешательство прерывает молитву, то может ощущаться некоторый душевный дискомфорт. Чего, опять-таки, не испытывают при простом молитвочтении.

И еще один признак может указывать на хорошую сцепленность ума и слова. Его можно заметить сразу по окончании молитвы. Простой молитвочитатель, окончив чтение, моментально входит в обыденную ситуацию, поскольку по-настоящему он из нее и не выходил, не откладывал полностью «всякое земное попечение». Он тут же бывает поглощен земными мыслями, чувствами, захвачен житейскими заботами. Словно щелкнули выключателем.

Иное дело человек, имеющий словесную молитву. Когда его молитвословие закончено, то сохранится некоторая инерция. Молитвенное состояние не рассеивается мгновенно, но продолжает некоторое время владеть человеком. Например, это можно заметить, когда по необходимости прерывают молитву для краткого разговора и вновь возвращаются к молитве. Вынужденно прерываясь, человек тем не менее продолжает сохранять сцепленность с молитвой. Он удерживает в себе молитвенное состояние. Связь души с молитвой не успевает расторгнуться, прежде чем человек снова вернется к молитве.

Такая инерция молитвенного состояния – это признак того, что ум становится самостоятельным. Он уже не зависит полностью от рассудка. Это значит идет процесс отделения ума от рассудка. Это уже не просто молитво-

чтение, но именно молитвенное состояние. А значит, появляются предпосылки к дальнейшему росту и к стяжанию умной молитвы.

Зона риска

Таким образом, определился признак стяжания начальной молитвы: цепкое внимание к содержанию. Но если смотреть глубже, то мы вынуждены признать, что одного этого признака для характеристики словесной молитвы все же недостаточно. Чтобы суметь распознать начало молитвы, этого мало.

Дело в том, что те же признаки из описанных нами можно обнаружить у любого человека, читающего самую обычную книгу или газету. Ведь ум сцепляется и с детективом. Да так, что невозможно оторваться. А что, собственно, побуждает нас не только осознать смысл читаемого, но еще и увлечься содержанием и сцепиться с ним мыслью и чувством? Что именно захватывает внимание и пленяет ум? Что имеет над нами такую силу, такую власть, чтобы захватить нас в плен?

Ключевой момент здесь – работа нашего воображения. Читатель должен воспроизвести в своем воображении и образ героя, и сюжет. Только тогда он становится соучастником, начинает переживать описанное. Без этого интрига не захватит читателя, сюжет останется сухой, голой схемой, читающий проследит за сюжетом рассудочно, отстраненно, не увлекаясь и не пленяясь.

Поэтому при чтении, как художественной литературы, так и любой вообще книги, неизбежно включается в работу воображение. Чтобы вполне воспринять написан-

ное, необходимо мысленно воссоздать его и эмоционально раскрасить. Книга лишь дает материал. А воображаемую реальность мы строим сами. Описанный в тексте факт – это для нас сценарий. А мы, как режиссеры-постановщики, выстраиваем с помощью фантазии и разворачиваем перед собой целое полотно событий.

Разумеется, это фикция, это мираж. Но пока мы не представим себе эту призрачную картину, пока мы не оживим ее в своем воображении, пережить прочитанное мы не способны. И не только прочитанное. Без этого не бывает полноценного восприятия того, что постигаем в общении с себе подобными. Так велика роль воображения. Так велика его власть над нами.

Почему мы заостряем внимание на этой теме? Дело в том, что, пока мы находимся на словесном уровне, есть реальная опасность превратить молитву в такое же призрачное переживание, такое же, которое возникает при чтении художественной литературы.

Это начинается с того, что ум при молитве устремляется к воображаемому образу Христа или Божией Матери, ангелов или святых или к любому другому образу, возникающему перед умственным взором. Это могут быть люди, места, ситуации и так далее. Но что же делать? Мы ведь только так и научены, только так и привыкли читать, понимать других, образно мыслить, воспринимать искусство и так далее. Мы не знаем других способов восприятия и общения, мы по-другому не умеем. Пока не умеем.

И вот, в результате, как только мы произносим: «Господи Иисусе...», чтобы дальше просить: «помилуй мя», так тут же невольно наша мысль взлетает к воображаемому «небу». Которое, конечно, где-то там – над потолком.

Вот поэтому, обращаясь к писаниям любого отца аскета, находим все те же напоминания, те же предупреждения. Возьмем любое учение, например прп. Иосифа Исихаста: «Бога нельзя созерцать издалека. Он обитает в очищенных душах и может быть воспринят только через Его нетварные энергии»[1].

Не где-то вдали можно узреть Христа, но только в своей душе, в очищенном сердце, когда нетварная сила Святого Духа освятит наш пробужденный дух. Поэтому вновь повторяем: как только во время молитвы в уме всплывает чей-либо образ, так включается работа воображения. А как только воображение оживляет явившийся образ, то возникает опасность отклониться в особое состояние сознания – лжемолитву вообразительную, как именуют ее в аскетике.

Мы уже говорили, что она бывает двух видов: мечтательная и головная. Это виды психических, душевных переживаний с преобладанием либо эмоционального, либо рассудочного начала, состояния, типичные для католической религиозности и некоторых языческих культов. Состояния, которые в принципе являются антиподом истинной молитвы.

А если вспомнить сказанное о восприятии литературных текстов, то ясно, что, в сущности, такая псевдомолитва ничем не отличается от чтения романа. И это несмотря на то что мы можем обращаться к образу самому святому и высокому, ко Христу. Но о Христе и романы написаны. И фильмы сняты. И рок-оперы есть.

Весь этот разговор к тому, чтобы окончательно уяснить святоотеческий наказ и предостережение всем, проходя-

[1] *Иосиф Монах, схимон.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 177.

щим молитву словесную. Когда мы вступаем в область фантазии, тогда молитва становится вообразительной, и тут попадаем в реальную зону риска – мы под угрозой самообольщения. А то, что прелесть сопряжена с риском смертельным, наверное, разъяснять не требуется[2].

Повторить лишний раз нам надо другое. Для того чтобы этому риску не подвергаться, надо учиться направлять словесную молитву в правильное русло. Это значит – ориентироваться на стяжание умной молитвы. И это же значит – не впадать в застой, когда успокаиваются и довольствуются словесным уровнем. Застревать здесь нельзя, если мы, во-первых, хотим избежать того самого риска, во-вторых, хотим духовного роста.

Безвидность

Итак, во время молитвы, в моменты, как нам кажется, благодатных переживаний, при ощущении умиления или чувства близости Божией, надо всеми силами избегать работы воображения. Надо постараться не допускать появления зрительного, портретного образа человека, за которого мы молимся. Как и образа святого, которому

[2] Прп. Паисий Святогорец: «Когда молишься перед иконой, то икона помогает, потому что от иконы мыслью переходишь к изображаемому лицу. Но когда молишься умом и сидишь согнувшись с закрытыми глазами, то не нужно с помощью воображения приводить на ум разные образы, потому что этим может воспользоваться таганлашка [диавол]: он станет представлять тебе видения, дабы прельстить и причинить вред». Самое правильное, «если молитва совершается чистым умом, без помыслов и разных образов, даже если это образы Христа или картины Священного Писания. Это опасно... Самая лучшая “картина” – это сознание собственной греховности и непотребства». *Паисий Святогорец, старец.* Слова. Т. 6. С. 64.

молимся. Когда такие образы возникают непроизвольно, не удерживать их, но суметь сделать их присутствие незримым. Хотя это не легко, но надо учиться держать в уме образ безвидный[3].

Как справиться с этим на практике? Ответ не так прост. Мы укажем на образ действия. Но не все поймут сказанное, не все смогут осуществить. Ключевой момент в том, чтобы внимание сместилось с личности того, за кого молимся, к Личности Того, Кому молимся, к Кому обращаемся с молитвой, – к Господу. Если осознаем, если духом своим ощущаем, пред Кем предстоим, то в свете Божества растворяется всякий человеческий образ. А Сам Бог есть свет *безвидный*. И он поглощает в себе любые земные черты. Как и сказано прп. Мелетием Исповедником: «Тот, кто в молитве не видит ничего, тот видит Бога»[4].

Когда обращаемся в молитве за помощью к святому, то, опять же, помыслим: не сам по себе святой нам помогает, он силен силою Духа Святого. Он пребывает в Духе, он действует и связь с нами имеет в Духе Святом. А Дух для нас в молитве, опять же, есть свет безвидного Божества. Так позволим этому свету растворить в себе всякий видимый образ, пусть это сияние поглощает зримый, в нашем воображении, лик святого, к которому мы обращаемся. Пусть святой незримо присутствует в этом невидимом свете[5].

[3] Прп. Софроний Эссекский: «Все страсти непременно облечены в некую форму, видимую или мыслимую – воображаемую». Таково природное свойство нашего организма, и оттого необходимым условием истинной молитвы становится «совлечение ума от всех видимых форм... и рассудочных понятий». *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 22.

[4] *Мелетий Исповедник, прп.* // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 147.

[5] Подробнее о безвидности см. наст. изд., беседа 37, гл. «Остановка молитвы».

В целом во время молитвы вся сила нашего внимания должна вмещаться не только в слова молитвы, не просто в молитвенные переживания, но всю энергию нашу мы должны влить в чувство живого обращения к Богу. Самым заостренным и ярким должно быть ощущение живого предстояния Богу. А там – в Боге – сможем безвидно видеть и родных, и святых, там и вручаем все и вся в руце Божии[6].

Далее надо сказать еще об одном моменте. Существует известная практика начинать келейную молитву с размышления, которое возгревает молитвенное чувство. Такое богомыслие бывает полезным, когда помогает настроиться на молитву, пробудить чувства покаяния или благодарения. Но надо быть очень сдержанным, осторожным и нельзя давать волю работе воображения. Метод сдерживания в принципе тот же, что в предыдущем случае.

[6] Прп. Максим Исповедник: «Ум... быв в Боге, бывает совершенно безóбразен и *безвиден*». Свт. Игнатий Кавказский: «Храни ум твой невообразимым и безмечтательным... Надо блюсти ум и содержать его *безвидным*». Прп. Симеон Новый Богослов: молитвенники «незримо созерцают неизъяснимую красоту Христа, недержимо держат Его, непостижимо постигают *безвидный* образ Его, необразный вид Его и неначертаемый лик Его, который неукрашенно преукрашен невидным видением и нехудожною красотою». Свт. Григорий Синаит: «Если желаем найти и познать истину, не блуждая, то будем стремиться иметь лишь одно сердечное действие, совершенно *безвидное* и необразное, но не будем мечтательно усматривать ни образа, ни очертания лица кого-либо из святых, ни созерцать света», так как «прелесть, особенно вначале, обыкновенно вводит ум неопытных этими призраками в заблуждение. Будем заботиться только об одном, чтобы иметь совершающимся в сердце действие молитвы». Прот. Иоанн Романидис: «Святой, созерцающий Бога... незримо видит Его, бесслышно слышит и сверхразумно разумеет Его». *Максим Исповедник, прп.* // Добротолюбие. Т. 3. С. 212; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. писем. Т. 2. С. 236; *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 2. С. 425; *Григорий Синаит, прп.* Творения. С. 88; *Иоанн Романидис, прот.* // *Иерофей (Влахос), митр.* Знаю человека во Христе... С. 19.

Будет большой ошибкой через зрительные образы или эмоциональное самовозбуждение пытаться оживить молитву. А некоторые именно так и понимают возгревание молитвенных чувств. А понимаем ли мы, что все наши чувства на уровне словесной молитвы еще совсем не очищены? Поэтому, возбуждаясь эмоционально, мы невольно разгорячаем и взвинчиваем страстную чувственность. Активизируем свою нечистоту. В любом случае это всего лишь взыграние раздражительной силы. Такие переживания будут только душевными, никак не духовными, и не могут быть при молитве полезны.

Вспомним, что дух наш еще не соединился с умом, он не пробужден и не включен в молитву. А без участия духа молитву не одухотворить. Сколько ни разогревать свою душевность, как ни побуждать себя расчувствоваться, молитва от этого не одухотворится.

Если же усердствовать в этом направлении, то только к одному придем – к чувственной экзальтации. Такое возбуждение страстных начал на почве фантазий – это типичная практика в традиции западной мистики. Это широко известная форма прельщения, хорошо изученная отцами православной традиции.

А теперь надо сделать одно пояснение в связи с тем, что говорилось. Это замечание относится к подвижникам высокой жизни. Достигая духовной зрелости, эти люди получают особые благодатные дарования, в том числе способность к созерцательной молитве. И тогда для них вступают в силу иные, нежели для нас, законы. Они могут с пользой задействовать самые разные чувства и даже воображение.

Дело в том, что они – люди духа. Чувства их одухотворены. И их одуховленное воображение это не наше за-

земленное воображение. Они управляют своим вниманием и владеют умом, соединенным с духом. Они могут направить одуховленную умственную энергию туда, куда им нужно. В том числе в любую точку тела, а также и за пределы тела. Для них это уже не будет блужданием ума или игрой воображения. Они способны из всего извлекать помощь ко вхождению в созерцательные молитвенные состояния.

* * *

Итак, первый признак, указывающий на стяжание молитвы словесной, оказался не очень надежным. Укажем теперь на второй. Тоже достаточно относительный. Критерием того, что мы овладели словесной молитвой, может послужить еще одна способность нашего внимания. Обнаруживается она таким образом.

Все мы повседневно произносим обычные и привычные для нас слова: «Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей...» И вот однажды наступает момент, когда эти слова не просто скользят в сознании, как нечто знакомое, как нечто, мелькнувшее за окном поезда, но они начинают произноситься, как искреннее личное обращение к Богу. Они вдруг зазвучали, как моя собственная, от души идущая просьба.

Я уже не просто читаю: «Помилуй мя, Боже...», а Бога прошу, прошу: «Помилуй мя!»

Заметим, что наступает этот момент непроизвольно. Не требуется особого усилия, умственного, волевого. Не нужно понуждать себя, не нужно стараться стать на место того, кто эти слова написал. Не надо ничего представлять себе, воображать. Естественным образом слова чи-

таемых молитв начинают мыслиться и произноситься от своего лица. Как мое собственное насущное прошение.

И тогда происходит следующее. Человек уже не читает Молитвослов, не вычитывает правило, не пропевает тропарь, не произносит ектенью, не дает возглас, но человек уже молится. Молится этим произнесенным словом. И молится он от себя. Это уже его собственные слова. Хотя они и прочитаны по книге.

Ну и наконец, надо сказать, что настоящая словесная молитва все-таки начинается при сочетании двух действий, двух деланий. Когда стараются, во-первых, молиться внимательно. А это значит, не только удерживать ум в словах, но, главное, удерживать чувство живого обращения к Богу. И когда, во-вторых, пытаются постоянно удерживать молящийся ум в груди. А это значит, что идет работа по отъединению ума от рассудка.

Когда удается уже естественным образом совмещать эти два усилия, тогда человек постепенно входит в обладание даром полноценной словесной молитвы. Ум перестает застревать в голове и прекращает витать во внешнем пространстве. Он обнаруживает свое присутствие в груди, ощущаемое как сердечный отклик. Молитва становится внимательной.

И тогда перед нами открывается дальнейшая перспектива. Появляются две возможности. Первая – избежать самообмана, в который заводит вообразительная псевдомолитва. Вторая – перейти на стадию молитвы умной.

Беседа 35

Молитва умная

Вторая ступень

Следующая, вторая ступень молитвенной лествицы – молитва умная деятельная. Сразу дадим ей определение. Умная – это такая молитва, когда ум уже отделен от рассудка, но еще не способен к соединению с сердцем. Это только определение, а на признаки умной молитвы мы постепенно укажем.

Если человек усердно трудится над двумя задачами, о которых говорили в прошлой беседе, то есть над задачами отъединить ум от рассудка и вести брань с помыслами за внимательную молитву, если он в этом проявляет настойчивость, то в какой-то момент, когда готовность приспеет, благодать Божия может преобразовать молитву словесную в умную.

На стадии умной молитвы внимание ума должно быть собрано, как и при словесной молитве, в верхней части груди, в области ключиц или гортани. Либо непосредственно в сердечном месте. Не случайно такое значение придается этому вопросу – концентрации внимания в совершенно определенной зоне. Это художественный прием из исихастской практики. Его применение имеет

веское антропологическое обоснование. Он способствует отъединению ума от рассудка, он помогает стяжать и закрепить сердечное внимание, он готовит к переходу на уровень сердечной молитвы.

При удержании ума в указанной области постепенно пробуждается то, что называется сердечным откликом. Молитве начинает сопутствовать сочувствие сердечное. Духовное сердце отзывается чувством на молитвенную мысль. Молитва от этого и обогащается, и углубляется. Но самое главное, что при этом устанавливается, развивается, крепнет умно-сердечная связь. То есть начинает налаживаться союз ума и сердца.

Процесс этот берет начало еще при словесной молитве, если, конечно, она правильная словесная, если ориентирована на стяжание умной. А теперь, на умной стадии, умно-сердечная связь оживляется и закрепляется. Идет уже прямая подготовка к молитве сердечной.

Если человек держит ум при молитве в верхней части груди, а не в сердечном месте, то ему предстоит выбрать тактику – одну из двух. В первом случае можно ни о чем не беспокоиться и терпеливо, может быть не один год, держаться этого места. По мере развития сочувствия сердечного ум незаметно сам опустится в сердечное место.

А можно побеспокоиться и несколько форсировать события. Это вторая тактика, для активных натур. Тут нужно совершать тренировочные спуски в сердце. Время от времени надо низводить внимание ума в сердечное место и постепенно все дольше удерживать его там. Эти спуски мы называем сведéнием ума в сердце. Со временем такие моменты сведения естественным образом перейдут в эпизодические состояния соединения ума с сердцем. Это уже будет признаком деятельной сердечной молитвы.

Но до той поры мы только сводим ум в сердце, он как бы туда заглядывает, а затем покидает пределы сердца. Соединиться с сердцем так, чтобы устойчиво пребывать в нем какое-то время, как у себя дома, ум еще не способен. Он пока только заглядывает в гости.

Нам важно понимать, что такое сердечное место, как находить его. Знать приемы сведения и удержания ума в сердце. Знать, как ими пользоваться, чтобы не повредиться. Но это отдельная тема, которая невместима в рамки нынешнего цикла бесед. Будем рассматривать ее в дальнейшем. Тема эта не так проста. И по ряду причин в писаниях отцов мы не находим подробностей, но только намеки, которые проясняются с опытом.

Мы уже упоминали о том, что художественные приемы помогают человеку войти в молитву всем своим психофизическим составом. Помогают привести в единство дух, душу и тело, достичь максимальной цельности своего естества. Добавим к этому, что психосоматический метод предполагает творческий подход. Приемы художества варьируются с учетом разных задач, в зависимости от конкретных обстоятельств.

Дело в том, что на разных фронтах мысленной брани по-разному задействуются и по-разному взаимодействуют ум и рассудок. Одно дело уединенная келейная молитва, другое – молитва за богослужением, совсем иное – молитва в течение дня, во время работы, отдыха и в быту. Везде надо вести свою особую внутреннюю работу. Участие в ней ума и рассудка, их взаимодействие различны. Соответственно различаются и художественные приемы. Смысл в том, чтобы везде, в каждой ситуации, вырабатывать особый навык умно-сердечной связи. Без чего ум никогда не сможет твердо удерживаться в сердце.

Это практическая сторона дела, и, как уже сказано, рассматривать ее будем отдельно, в следующем цикле бесед. А пока продолжим тему, за которую взялись.

Единое помышление

Молитва на стадии умной обретает новые качества. И первое среди них то, что молитва может теперь звучать в уме бессловесно. Что это значит? Представить, не испытав на опыте, сложно. Но можно.

Когда мы умно молимся про себя, слова молитвы могут уже не произноситься в уме, но только мыслиться. Исчезает потребность мысленно их проговаривать. А до этого бывает иначе. При словесной молитве то, что мы про себя помыслим, то беззвучно в уме проговариваем словами. При этом можно заметить, что мышцы речевого аппарата получают нервные импульсы, испытывают едва заметные микронапряжения того же характера, что и при произнесении молитвы вслух. Так мы обычно неслышно говорим про себя.

Иное дело при умной молитве. Тут мы можем не говорить про себя, но только думать. В чем это выражается? В мышцах артикуляции больше не возникает никаких напряжений, они как бы отключаются, между ними и тем, что мы думаем, нет теперь нервной связи. Субъективно это ощущается, как заметное внутреннее облегчение, освобождение. Молитвенная мысль начинает звучать легко, непринужденно, словно льется сама собой. А содержание молитвы просто осознается, как чистая мысль.

Такое состояние нам на самом деле знакомо. Из повседневной жизни. Например, приходит внезапно идея,

скажем, какой-нибудь поездки. Замысел рождается в один миг, безо всякого внутреннего словесного изложения. Происходит как бы мысленная вспышка. Она мгновенно нас озаряет. О, меня осенило! – говорится в таких случаях. Мысль посещает в долю секунды, но она содержит в себе целую программу действий.

Мой ум одномоментно схватил целиком всю идею поездки. А идея заключает в себе в свернутом виде представление о том, куда ехать, когда, с кем и зачем ехать. И так далее. Если теперь эту, мгновенно мелькнувшую, идею начать разворачивать, то есть в словах формулировать, мысленно или вслух, куда и зачем нам ехать, то эта процедура займет уже значительное время.

Другой пример. Известно, что у Моцарта идея музыкального произведения возникала мгновенно. Он разом слышал целую симфонию. Она вся целиком звучала, как единый звуковой образ, который в себе содержит все темы. Ему оставалось их развернуть, раскрыть и развить, перевести в нотные знаки, расписать по партиям и так далее. То, что услышалось в один миг, начинает разворачиваться во времени.

Добавим, что так же и с художником бывает. Замысел произведения рождается иногда как готовая картина, как сюжет или идея, которая вдруг явится в уме в виде цельного зрительного образа. А для воплощения в материале могут понадобиться годы.

Нечто в этом роде происходит и с молитвой. Когда человек, находясь на словесном уровне, произносит в уме Иисусову молитву, он мысленно проговаривает про себя несколько слов. Когда эта же молитва становится умной, то вся фраза начинает звучать в уме разом, единым помышлением. Слова про себя не проговариваются. Ум не

оформляет молитву в слова. Содержание, смысл молитвенной фразы просто осознается умом одномоментно. Это единое помышление содержит в себе молитву в свернутом виде, как свернутый свиток. А содержание свитка нам известно, и нет нужды его разворачивать.

Такая молитва бывает быстра. Она, точно вспышка, озаряет ум. Не требуется время на мысленную артикуляцию, на разворачивание. Если же мы начнем развертывать этот свиток, оформлять мысль в слова, проговаривая в уме все восемь или пять слов Иисусовой молитвы, то на это уже потребуется определенное время.

По этой причине умная молитва бывает заметно быстрее словесной. Свт. Кирилл Александрийский говорит в связи с этим: «Ум острее всякого слова, и движение мысли быстрее языка»[1].

На практике, конечно, бывает по-разному, и скорость умной молитвы, как и любой другой, может меняться. Мысленная вспышка молитвенная может быть мгновенной, но может быть и замедленной, как бы растянутой во времени. Молящийся способен помыслить и молниеносно, и медлительно. Но повторим, что главный, наиболее характерный признак умной молитвы в том, что можно мыслить про себя молитву, не оформляя мысль в слова.

Новое устроение

Какие еще свойства и признаки отличают новый духовный уровень? Когда степень умной молитвы достигнута, то это состояние сознания начнет проявляться в

[1] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 119.

любых обстоятельствах. То есть не только когда человек молится про себя, но, разумеется, и при гласном молитвословии, и при любом виде молитвы, читает ли он канон, или поет на клиросе, или ведет богослужение.

Человек находится теперь в ином внутреннем устроении, его ум отделен от рассудка. Ум обрел самостоятельность и свободу. В брани с помыслами уже нет той беспомощности, той слепоты, которую человек имел на словесном уровне, когда вел борьбу в полной темноте. Вспомним образ прп. Симеона: в темной комнате мы не видим противника. Теперь же в комнату просочился свет, очертания врага угадываются, можно уже если не самому разить противника, то хотя бы уворачиваться от ударов.

Поэтому молящийся умно уже не так зависим от вражеских помыслов. Он внимательней молится. И молитва его становится сравнительно чище. Теперь, когда человек читает молитвы вслух, его молитвословие имеет совсем иное – не словесное, а умное качество.

В целом человек обрел более совершенный уровень мышления. Ведь отделение от рассудка не только уму дало независимость, но и рассудку. Это означает, что теперь оба эти разумные начала – и ум, и рассудок – могут функционировать более правильно: и полноценней, и эффективней. Теперь их режим работы ближе к тому, что был задуман Творцом, ближе к тому, что утратил Адам в свое время. Это уже некоторое продвижение из нижеестественного состояния в сторону естественности.

Итак, состояние сознания на уровне умной молитвы более совершенное. Ум теперь крепче держится за смысл читаемого по книге. И не только не отвлекается, как прежде, но теперь он глубже проникает, полнее осознает

содержание. Начинает приоткрываться смысловая глубина текста, его многоплановость. Становятся видны новые уровни и нюансы мысли, становятся доступны новые пласты символического языка. Человек начинает полнее ощущать насыщенность слова чувством, начинает острее воспринимать объемность и выразительность слова. Теперь слова молитвы, как камни драгоценные, они как бы мерцают гранями смысловых оттенков.

Очень важен другой момент. Для умно молящегося человека слова читаемого текста молитвы становятся вполне собственными его словами, органично и естественно идущими от души, от сердца. В результате более обостренно начинает переживаться чувство богопредстояния. Более живым становится ощущение богоприсутствия.

Когда умной молитвой молятся про себя, то скорость молитвы может стать заметно выше, чем на словесном уровне. Это и понятно. Мы говорили, что ум теперь может схватывать мысль мгновенно, за счет того что способен не проговаривать текст, а только мыслить.

Перевалочный пункт

Отсутствие внутреннего словопроизнесения дает еще одно новое преимущество: внимание теперь может одновременно удерживаться на двух планах. Это, прежде всего, следствие отъединения ума от рассудка. Собственная внутренняя молитва не мешает одновременно слушать то, что читают на службе, что поют или что говорит собеседник. Напротив, параллельная умная молитва обостряет внешнее восприятие. Например, когда она удержива-

ется, то помогает полнее переживать богослужение или глубже осознавать читаемое в книге. В полной мере эта способность проявится при сердечной молитве, но и умная, в известной мере, может сопутствовать слушанию, разговору, чтению, разного рода занятиям.

Когда человек, стяжавший умную молитву, молится вслух, например читает за богослужением, то и тут он получает новые преимущества, в сравнении со словесным уровнем. За счет возросшей способности восприятия смысл читаемого текста схватывается быстрее. Человек, прежде чем произнести текст вслух, успевает понять и прочувствовать его полнее, чем мог это делать раньше. Это дает ему более емкое осознание читаемого. А отсюда получат пользу и те, кто слушает такого чтеца. Содержание будет донесено до слушателей полноценнее.

Так дело обстоит в общих чертах. Мы можем начертить только принципиальную схему. Все эти разграничения молитвенных уровней, вычленение признаков молитвы – все это, конечно, очень условно. В реальной практике картина куда сложнее и неуловимо разнообразнее.

Молитвенные состояния разных уровней могут чередоваться и наслаиваться, причем границы этих состояний четко не выражены. Умная молитва может эпизодически посещать человека, затем снова сменяться словесной. Со временем могут являться проблески сердечной молитвы, когда ум на какой-то миг соединяется с сердцем, затем отходит опять на словесный уровень. И так далее.

Подчеркнем еще одно обстоятельство. Ценность тех достижений, тех новых способностей, которые обретаются на уровне умной молитвы, на самом деле весьма от-

носительна. Мы говорим о преимуществах умного уровня всего лишь в сравнении со словесным. Что касается умной молитвы в собственном смысле, то надо признать, что внимание при ней еще далеко не устойчиво. Ум не способен удерживаться основательно и надолго ни в груди, ни в сердце. Внимание по-прежнему ускользает. Оно или растекается по внешним объектам, или притягивается к голове, или погружается в воображение.

В целом положение человека в период умной молитвы надо определить как нестабильное, промежуточное. Сначала это переходное состояние от словесного уровня к умному, позднее оно преобразуется в другое переходное состояние – от умного уровня к сердечному. Так весь этот период человек продвигается как будто на перекладных.

Вспомним сказанное в начале беседы: ум уже отделен от рассудка, но еще не соединен с сердцем. Стадия промежуточная. Так что сама по себе умная молитва это не некое достижение, на котором надо останавливаться. Это не цель, но всего лишь перевалочный пункт.

Беседа 36

Встреча с сердцем

Толкущему отверзется

В предыдущей беседе мы пришли к той мысли, что умная молитва представляет из себя промежуточную стадию перехода от словесной молитвы к сердечной. На умной стадии завершается подготовка к такому переходу, ум и сердце окончательно созревают для того, чтобы, наконец, соединиться.

Тут нужна бывает поддержка. Требуется содействие этому процессу внешних средств. Для этого используется все тот же прием, который начали применять еще при словесной молитве, – удержание ума в сердечном месте. Или, как альтернативный вариант, – в верхней части груди. Как сказано отцами, «внутрь во персех». Имеется в виду район в области ключиц.

Смысл этого приема в том, что во время молитвы мы не позволяем вниманию нашего ума сосредотачиваться в области головы – это раз, и выходить за пределы тела – два. Кроме того, вырабатывается умно-сердечная связь – это три. Несмотря на то что прием этот выглядит совсем простым, при правильном использовании он приводит к значительным результатам. Если действовать последова-

тельно и настойчиво, то вырабатывается совершенно новый навык – постоянного удержания ума в груди в отрыве от головы. Навык чрезвычайно важный, так как он способствует обновлению нашего естества.

Начав удерживать внимание в груди при молитве словесной, мы расторгаем привычную устойчивую связь ума с рассудком, умно-рассудочную связь. А эта связь, напомним, есть особенность нашего нижеестественного состояния. Затем, уже при умной молитве, удержание ума в груди способствует установлению новой связи – умно-сердечной, которая заменит человеку нижеестественную умно-рассудочную связь.

По мере накопления опыта ум наконец находит сердце, как принято говорить. Происходит это по Божьему благоволению. И потому непредсказуемо. А когда происходит, то ясно, что новый навык стал уже частью нашего естества.

Что значит ум находит сердце? Это встреча. А встрече, как и подобает, сопутствуют объятия. И теперь ум, под действием благодати, соединяется с сердцем. Соединяется в деятельной умно-сердечной молитве. Ум соединяется с сердцем духовным, иначе говоря, с человеческим духом. Это еще одно новое для нас состояние сознания, новое состояние нашего естества. Это значительный шаг из нижеестественного бытия навстречу естественному.

Теперь замечание по поводу сердечного места. Мы говорили, и не раз уже, о самом простом, но необходимом художественном приеме – об удержании ума в сердечном месте или в верхней части груди. Это требуется во весь период перехода от словесной молитвы через умную к сердечной. Сейчас не время обсуждать, какой вариант для кого предпочтительнее. Пока скажем только о главном – о том, что на самом деле и у тех, кто держит ум в

верху груди, и у тех, кто держит ум непосредственно в сердечном месте, сам процесс перехода к сердечной молитве в принципе будет один и тот же.

Дело в том, что и те и другие не сподобятся соединения ума с сердцем, пока Бог не благословит, пока Господь не отворит вход сердечный. И те и другие одинаково нуждаются в том, чтобы ум нашел сердце, чтобы сердце под действием благодати открылось навстречу уму. Поэтому и тех и других можно уподобить стоящим на крыльце и ожидающим, пока *толкущему отверзется*[1], пока не откроют и не пустят внутрь. Один стоит чуть дальше, другой чуть ближе ко входу. Но в любом случае только когда отворят, тогда мы находим сердце, встречаемся с ним. И тогда только становится возможным соединение ума с сердцем.

Так что различие между способами не так уж велико, как может казаться. По идее, те, у кого ум в сердечном месте, войдут быстрее, они ближе к двери. Те, кто дальше, у кого ум в груди, у тех путь к сердцу несколько дольше. Но зато первые подвержены большему риску, их ошибки, из-за близости к сердцу, могут привести к повреждениям. Вторые, благодаря некоторой дистанции, в более безопасном положении.

Сила навыка

Нам нужно отчетливо понимать, что речь идет о том виде соединения ума с сердцем, которое называют деятельным. Это значит, что оно еще не может быть постоянным, как то бывает при благодатном соединении. Это

[1] Мф. 7, 8.

только отдельные разной длительности периоды, в которые благодать Божия особо содействует человеку.

Теперь многое зависит от самого человека, сумеет ли он своим личным подвигом укреплять и продлевать эти временные состояния, приемля *благодать на благодать*[2]. Или он, ослабев и охладев духом, не устоит в подвижничестве и вовсе утратит дарованную способность.

Такие соединения ума с сердцем, хотя эпизодичны, но все же человек в эти моменты испытывает совсем иное состояние души, приближенное к нормальному, здоровому, естественному.

Аскетика учит, что повторные действия образуют привычку, навык. А устоявшиеся навыки влияют на качество нашего бытия. На это указывает, например, Лествица: «От постоянного упражнения рождается навык, навык обращается в чувство, а то, что делается в чувстве, то бывает неотъемлемо»[3].

Это хорошо известно и на самом простом, обыденном уровне жизни. Так и говорится: «Привычка – вторая натура». В поговорке отразилось понимание закона нашей природы: устойчивый навык становится частью нашего естества. Например, дурные поступки при повторении формируют греховный навык, а из него образуется греховная страсть.

На этой закономерности строится аскетический метод борьбы со страстью. В качестве противоядия вырабатывается навык противоположного свойства через усердие в соответствующей добродетели (например, против ко-

[2] Ин. 1, 16.

[3] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 7:63.

рысти – милостыня). Добрый навык, став частью естества, ослабляет действие страсти и вытесняет ее.

Тот же принцип действует в нашем случае. Через удержание ума в груди образуется новый полезный навык, который, обретая устойчивость, становится частью нашего естества. В результате расторгается умно-рассудочная связь и становится возможным соединение ума с сердцем. А уже эта новая способность ведет к изменению и исправлению общего состояния нашего естества.

Теперь нас интересует один определенный момент. Было сказано, что по мере навыка в умной молитве ум в свое время находит сердце. Задумаемся. Ведь чтобы нечто найти, надо знать, что оно из себя представляет. Иначе нельзя опознать искомое. Но ум наш сердца не знает. Он всегда был соединен с рассудком. Как же сумеет он отыскать сердце? Как сумеет при встрече его узнать? Откуда же, при отсутствии опыта, эта способность ума – соединиться с сердцем? А соединившись, чувствовать себя столь естественно и действовать так гармонично, словно оно всегда так и было?

Ответы на эти вопросы надо искать в таинственных особенностях нашей природы. Дело в том, что как телесный наш организм, так и душевный, и духовный – каждый имеет свой собственный, особый вид памяти. Благодаря чему и становится возможным образование различных навыков.

Навык – это привычка. Это то, что запомнилось и повторяется. Память тела, сравнительно с душевной, груба и примитивна. А вот память духовного организма оказывается особенно утонченной. Настолько, что она простирается к началу начал, ко временам первобытным. В памяти нашего духа хранится представление о перво-

зданном устроении духовного организма – о *том* устроении, еще не испорченном в грехопадении. И по этой причине происходит следующее.

Когда мы приступаем к налаживанию умно-сердечной связи, тогда и ум, и сердце духовное начинают вспоминать свое исконное предназначение. Они припоминают, где изначально обреталось их месторасположение и чем они были заняты изначально в первобытном организме Адама.

Готовность

Итак, механизм памяти и выработки навыка нам понятен. Но понятно и то, что в области духа ничего не совершается механически. Именно поэтому иногда так бывает, что человек, годами упражняясь в молитве Иисусовой, держит ум в груди, или даже в сердечном месте, может молиться одним умом, может ощущать в сердце чувственный отклик, но при этом ясно, что сердечной молитвы он все-таки не имеет. И это несмотря на изрядный навык. В чем же дело?

По большей части в том, что *внешние* усилия остаются не эффективными по причине *внутренней* неготовности человека. Решающим фактором для соединения ума с сердцем является то, насколько в душе подготовлены внутренние условия. Условия, при которых соединение станет возможным. При которых Божественная благодать сможет ввести человека в молитву сердечную.

Но тогда следующий вопрос: что же именно мы должны подготовить? А об этом и идет разговор, начиная с первой беседы. Готовность определяется тем, чтобы стать

способным войти внутрь себя. Тем, что человек начинает жить внутренней жизнью.

Должно быть понятно, что этого не достичь одними упражнениями в молитве. К этому ведет широкий, всеохватывающий комплекс мер, тех мер, которые входят в понятие *аскетическая жизнь*, которые соответствуют понятию *покаянный деятельный путь*. Только при соответствующем жизненном строе молитвенные упражнения могут дать нужные результаты[4].

Теперь нужно выяснить, каковы же признаки нашей готовности. Один из них, и, пожалуй, основной, это появление во время молитвы моментов начальной исихии. Это своеобразное состояние, когда, помимо звучащей в уме молитвы, все помышления исчезают. Умственная тишина, некий вакуум окружают молитвенную мысль. И какое-то время посторонние помыслы не вторгаются в сферу внимания.

Для нас очень важно нащупать, расслышать, уловить такие моменты. Пусть поначалу они будут совсем краткими, но когда удается улавливать их, нужно стараться их подольше удерживать. Надо устоять в тишине ума, держась за молитву как за стержень, и не позволять себе ни о чем подумать. Можно вспомнить тут прп. Исаака Сирина: «Без тишины помыслов ум не подвигнется в сокровенные таинства»[5].

Возникают эти состояния вначале непроизвольно, но с опытом получается уже по желанию входить в них и

[4] О том, что представляет собой строй жизни, сопутствующий умному деланию, подробно говорится, например, в нашей книге «Молитва Иисусова: Опыт двух тысячелетий». Т. 3. Раздел «Новоначалие».

[5] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 57. http://azbyka.ru

удерживать ум в молчании, прислушиваясь только к своей молитве. С появлением такого навыка человек обретает способность практиковать трезвение. Это означает, что созрели условия для стяжания сердечной молитвы.

В сердечную молитву человек вводится в свое время. Для каждого оно буквально свое. И не от нас зависит, когда наступит этот момент. От нас требуется подготовка. Остальное *в руце Его*[6].

В то же время, пока внутренне человек не готов, а это значит, что само естество его еще не готово, никакие приемы и методы не заставят сердце сердечно молиться. Никакое принуждение не может подействовать. Никакого рода усилие или технический прием не помогут. Все дело в том, что соединить ум в сердце с духом это не в нашей, не в человеческой власти. А Божественную благодать понудить к действию невозможно.

Здесь кроется одна из причин, по которой в православной традиции не принято давать описания художественных приемов. Это вспомогательные технические элементы, нужные для усиления какого-то действия. Например, один из них мы уже упоминали – это удержание внимания во время молитвы в верхней части груди. Инструменты необходимы в любом деле. Конечно, и в умном делании. Но пользоваться ими надо с умом, своевременно, с пониманием назначения.

Представим, что будет с человеком, не готовым по внутреннему устроению к сердечной молитве, когда он станет усиливать свои попытки соединить ум с сердцем, прилагая к этому еще и технические приемы. Сам поступок его уже говорит о самоуверенности и тщеславии. А чело-

[6] Мф. 3, 12.

век, лишенный смиренномудрия, заведомо уязвим. Что с ним может произойти? Скорее всего, одно их двух.

Вариант первый. Поскольку человек торопится заполучить молитву, то не имеет спокойствия и действует в напряжении, возбужденно. От нетерпения в распаленном воображении живописуется картина гротескная, человеку кажется, что его усилия получить молитву – это и есть молитва. Напряжение собственных сил принимается за действие молитвы. Так и бывает с людьми душевно-плотского устроения, они принимают свою взбудораженную страстную чувственность за духовное горение сердца. Тогда ощущается умилительная теплота сердечная, появляются слезы за весь гибнущий мир... Прелесть вступает в свои права.

Второй вариант. Отличается он немногим. В первом случае человек поддался самообману. Если же он сам себя не обманет, то тогда обману посодействует враг. Появится некий психофизический эффект: зрительный, обонятельный, звуковой, световой – любой. Или некие тонкие ощущения в теле. Или нечто возвышенно-умилительное в душе. Человек с описанным устроением, не имеющий, разумеется, опытности, с радостью примет любой из этих, имитируемых врагом, эффектов за духовное, сердечное действие. А при достаточной экзальтированности еще и за действие благодатное... И прелесть, опять-таки, вступает в свои права.

Механизм прельщения очень прост. Прелесть – это самообман. Обманывается тот, кому хочется быть обманутым. Это прежде всего человек поверхностный и торопливый. Это, с наибольшей вероятностью, человек самоуверенный или самодовольный. Это, главным образом, тот, кем движет тщеславие и гордыня.

Напротив, тот, кто искренне жаждет истины, тот недоверчив и нетороплив, поэтому ступает осмотрительно, твердо и не спотыкается. Тот, кто не чужд смирения, того трудно поймать врагу. Такому человеку просто неинтересны его дешевые приманки. Он на них не реагирует.

В целом можно, наверное, выделить три типа жертв прельщения.

Первый. В самообман легко попадается тот, кому хочется поскорее стать обладателем сердечной молитвы. Завладеть ею, как некоей ценностью.

Второй. Человек с чувством самодостаточности, таковой уже заведомо пребывает в глубоком самообмане.

Третий. Это так называемый простец. Он по недалекости ума или по лености не желает ничего изучать. Его обычный девиз: «Молись от сердца в простоте души. А остальное – от лукавого».

Освобождение из плена

Итак, мы остановились на том, что ум наконец находит сердце и происходит их долгожданная встреча. Этим ознаменован переход человека к новому состоянию сознания, которое именуется умно-сердечной деятельной молитвой или просто сердечной, что то же самое. Это состояние, при котором ум, как говорится, *соединен* с сердцем. А точнее говоря, умственная энергия воссоединяется с духом человеческим, и центром этого слияния является наше духовное сердце.

Такая молитва считается и называется в аскетике молитвой *истинной*. Потому что все, что ей предшествовало, строго говоря, было еще не вполне молитвой, а

только подготовительными к ней состояниями. Мы будем говорить о сердечной молитве *деятельной*. Это самая начальная форма сердечной молитвы, которая при своем развитии может перейти в более совершенную, *благодатную* форму и привести человека к высшим состояниям молитвы созерцательной.

Само наименование *деятельная* говорит о значительных и постоянных усилиях, которые требуются со стороны человека в этот период. Только при активном нашем содействии благодать Божия соединяет ум с сердцем. Самое важное, что надо сказать о деятельной сердечной молитве, это то, что она доступна любому христианину. Если он правильно подготовлен.

Она доступна человеку грешному и страстному. Именно для такого человека она и предназначена. Потому что деятельная сердечная молитва, по аскетическому учению святых отцов, это и есть главный инструмент начального очищения сердца, очищения души от греховных страстей. Когда это очищение будет в определенной мере достигнуто и человек обретет состояние начального бесстрастия, только тогда ему может быть дарована молитва благодатная.

Такой дар Божий обретается при переходе из деятельного периода духовной жизни в созерцательный, благодатный период. При благодатной молитве Божественная сила поддерживает слитное состояние ума и духа в сердце без усилий со стороны человека. По этой причине такое благодатное соединение ума и сердца может, в отличие от деятельного, не прерываться и оставаться постоянным.

Поэтому молитва благодатная может стать состоянием *непрестанным*, в прямом значении этого слова. Тогда

и становится возможным реально исполнить заповедь: *Непрестанно молитеся*[7].

Но мы возвращаемся на наш уровень к деятельной сердечной молитве. Человек обретает ее после того, как ум окончательно порвет свою незаконную связь с рассудком. Ум оставляет свое *блудное житие* на *стране далече... И востав иде ко отцу своему*. Ум возвращается в родную сердечную обитель. И отец его, то есть дух человеческий, *узре его... и мил ему бысть, и тек нападе на выю его*[8]. Ум попадает в объятия духа, соединяется с ним.

Напомним, в чем главное отличие сердечной молитвы от умной. На стадии умной молитвы ум наш еще не способен был соединяться с сердцем. Теперь же, на стадии сердечной, эта способность обретена. И хотя человеку по-прежнему требуются усилия, чтобы сводить ум в сердце, но теперь эти усилия оканчиваются тем, что ум, сведенный в сердце, на некоторое время соединяется с ним. Хотя, конечно, не каждая попытка свести ум в сердце заканчивается таким соединением.

Почему так? Потому что сводится ум в сердце за счет нашего личного намеренного усилия. Соединяется же ум с сердцем действием Божией благодати. А ее намерения и проявления непредсказуемы и человеку никак не подвластны.

В любом случае эти состояния соединения, эти моменты – они эпизодичны. Они временны, непостоянны и поначалу могут быть очень краткими. Со временем, с опытом соединение может непрерывно удерживаться годами, и молитва становится *самодвижной*. Но и она вре-

[7] 1 Фес. 5, 17.
[8] Ср.: Лк. 15, 13, 20.

менами приостанавливается, теряется. Этим и отличается молитва деятельная от благодатной, при которой соединение становится совсем непрерывным, а молитва – *непрестанной*.

По этой причине начальный, прерывистый вид соединения ума с сердцем мы называем *деятельным* соединением, в отличие от соединения *благодатного*.

Итак, при деятельной сердечной молитве ум снова и снова отходит от сердца, рассеивается, отвлекается, блуждает. А иногда вновь возвращается к рассудку, сосредотачивается в области головы. Но положение уже изменилось. Тем и отлична стадия сердечной молитвы от предыдущих. Теперь, когда ум входит во взаимодействие с рассудком, он не сливается с ним в одно целое, как это было прежде. Он только временно подключается к работе рассудка. Поэтому теперь несложно оторвать его от рассудка и вновь собрать в сердце.

Повторим, что главный признак нынешнего положения тот, что ум вышел из плена, вышел из той зависимости от рассудка, в которой он до сих пор томился. Теперь, освободившись, ум занят восстановлением своего законного брачного союза с сердцем. Они долго, со времени грехопадения, находились в разводе. Теперь же, благодаря упорным упражнениям в умной молитве, ум вспомнил о своей второй половине, о духе, и умно-сердечная связь восстановилась. Теперь ум и сердце как бы заново помолвлены. И теперь, уже через сердечную молитву, начинается возвращение к естественному состоянию бытия, при котором ум и дух образуют в сердце одно целое.

Беседа 37

Ум в сердце

Помехи в молитве

Когда человек обретает способность к умно-сердечной деятельной молитве, то это проявляется в том, что во время молитвенных занятий его начинают посещать особые состояния. Мы называем эти моменты деятельным соединением ума с сердцем. Именно в эти моменты человек, собственно, и молится сердечно.

В это время внимание его ума сосредоточено в районе так называемого *сердечного места* и не покидает пределов сердца. В такие моменты человек может переживать духовный подъем. Ум как бы сам, без особых усилий, удерживается в сердце. Молиться становится намного легче. Может возникать ощущение, что молитва сама льется из сердца. Все это связано с тем, что человек начинает ощущать, хотя бы в малейшей мере, присутствие в сердце Божественной благодати, которая содействует молитве.

Молиться действительно легче уже потому, что стало легче ум удерживать в сердце. Он сам уже как бы цепляется за сердце. И это во многом оттого, что прикосновение благодати побуждает человека духом своим предощущать близость к Богу. Это новое духовное переживание.

Это предчувствие живой встречи. И оно как будто приковывает ум, побуждает его приникать к сердцу, искать и ждать встречи с Господом. И ум уже не желает покинуть сердце. Не рвется наружу, на волю, не хочет никуда бежать, как было прежде.

Но это, конечно, в целом. И все это в сравнении с предшествующим опытом. Понятно, что состояния духовного подъема как посещают, так и покидают душу. А трудностей на новом поприще не будет меньше.

Соединение ума с сердцем может быть более или менее продолжительным. Но в любом случае оно будет временным. Человек не может удерживать это состояние постоянно. Молитва деятельная неизбежно прерывается. А цель наша на этом этапе стараться продлить ее, пытаться поддержать это состояние, подольше удержать ум и сердце в молитвенном соединении. Поскольку это наша ближайшая задача, нам важно разобраться, что, почему и как мешает нам молиться сердцем, что вызывает остановку нашей молитвы. Здесь можно заметить несколько причин.

Первый случай.

Помехи внешние. Случай самый банальный. Когда нечто со стороны привлекает внимание ума и выманивает его наружу. Это может быть какой угодно звук. А может быть движение собственных пальцев по четкам. И тому подобное. Ум отвлекается на внешний раздражитель и покидает сердце. Молитва теряется. Причина в том, что ум еще просто не приучен и не может устойчиво держаться в сердце. Умно-сердечная связь еще слаба и слишком легко рвется.

Второй случай.

Это проблема старых связей. Поскольку внимание еще неустойчиво и ум не слишком надежно утвержден в

сердце, он довольно легко выманивается и притягивается нашим собственным рассудком. Это происходит, когда оживляется деятельность интеллекта. Например, если мы молимся во время занятия, которое требует интеллектуальной активности. Человеку опытному в сердечной молитве это не помешает. Его рассудок будет спокойно исполнять свои функции, а ум спокойно продолжит свое дело – будет молиться, не покидая сердца. Состояние сознания такого человека определяется гармоничным сочетанием работы ума и рассудка.

Не так у тех, кто не тверд в сердечной молитве. Тут сказывается весь прежний навык слияния ума с рассудком. И теперь, когда напрягается интеллект, ум не может удержаться в сердце, он по привычке устремляется в область головы, чтобы включиться в работу рассудка. Сердце покинуто. Сердечная молитва прервалась.

Но здесь, напомним, имеется значительный нюанс. Ум подключается к рассудку, но подключается только временно. И самое главное – подключаясь, он уже не сливается с ним в одно целое, как то было прежде.

Третий случай.

Помехи внутренние. Они возникают, если во время молитвы дать волю своему воображению. В уме, например, может представиться образ Христа, ангела или святого. А может всплыть в памяти образ человека, за которого молимся. Может возникнуть любая ассоциация с небесным миром или пригрезятся картины из церковной истории. Наконец, вариант более прозаичный и самый распространенный, когда напоминают о себе чисто земные желания, заботы, проблемы.

В любом случае, если внимание переключилось с молитвы на возникший образ или помысл (и то и другое

именуем прилогом), то начинает работать воображение. Происходит так называемое умственное *сочетание*, а затем *сосложение* с прилогом, то есть начинается рассматривание образа или обдумывание помысла. И тут ум неизбежно потянется вслед за тем, что начинает конструировать наша фантазия. А потянется он непременно во внешнее пространство, на землю или на небеса. Куда именно, это не важно. Важно, что за пределы сердца. Ум улетел. Сердце покинуто. Молитва прервана.

И вот здесь должен бы появиться вопрос, уместный вопрос. Как же молиться во время работы творческой? Как, например, иконописцу поддерживать молитву в процессе работы? Работы, при которой как раз и задействуется образное мышление? Тут есть свои особенности. Но это тема отдельного разговора. Пока можно сказать, что молитва сердечная не только возможна в процессе творческого труда, но она просто необходима. Если хотим, чтобы творчество было одухотворенным.

Именно молитва и освящает наш труд, и обращает его в истинно творческий, потому что привлекает к сотворчеству Самого Духа Святого. И тогда благодать Божия движет нашей творческой мыслью. Но до этого надо дорасти. Молитвенно дорасти.

Остановка молитвы

Мы обнаружили три причины, по которым ум покидает сердце и действие сердечной молитвы пресекается. Посмотрим пристальнее, что происходит при этом. Попробуем понять сам механизм остановки молитвы. В чем он? Каким именно образом разрушается молит-

венное состояние? Для этого обратимся к нескольким частным случаям.

Первый случай: Ум вовне.

В наших начальных беседах говорилось подробно о том, что ум, когда молится в сердце, то движется круговращательно. Мы помним, что это такое: ум переносит свое внимание поочередно с одной мысли на другую. Одна из них обращение: «Иисусе Христе...» Вторая – прошение: «...помилуй мя». Ум ходит как бы по кругу. И что самое главное – не выходя из сердца. Круг замыкается внутри сердечного пространства.

Но вот как только нечто из нашего окружения привлекает внимание, ум устремляется в том направлении и покидает сердце. Или иначе: откуда-то изнутри, например из недр нашей памяти, является прилог, пленяет ум и увлекает за собой. Опять-таки ум покидает сердце. В обоих случаях это означает, что круговое движение прервалось. И что же происходит?

Хочется подчеркнуть, что это вопрос существенно важный. Мы сейчас не в мелочах копаемся, но подошли к ключевому моменту. Итак, что же произошло, когда круговое движение остановилось?

Как только разорвался круг, по которому двигался ум, то тут же распалось соединение ума с нашим духом, достигнутое в сердечной молитве. Разомкнулось энергетическое кольцо. Энергия ума, потерявшая связь с духом, это энергия уже не одухотворенная. Она теперь или бесполезно рассеивается вовне, или растрачивается на бессмысленную работу воображения.

Почему бесполезность? Почему бессмысленность? Во-первых, потому, что энергия эта уже не одухотворена. Ум, оторванный от сердца-духа, не может иметь живой связи с

Духом Святым. Такая умственная энергия не бывает истинно созидательной, истинно творческой. Без Духа, *без Мене, не можете творити ничесоже*[1] – ничего истинного.

Во-вторых, ничто не сравнимо по ценности своей с истинной молитвой сердца. В ней высший смысл для души, желающей своего спасения. В ней наивысшая польза для души, ищущей своего очищения. Поэтому, когда сердечная молитва остановилась, в тот момент обессмысливается наша духовная жизнь, поскольку уже лишена движения к очищению и спасению.

Второй случай: Ум внутри и посторонний помысл.

Теперь возьмем другой случай. Более сложный. Его особенность в том, что круговое движение ума, как кажется, не прерывается. И человек не сразу замечает, как ускользает от него молитва. Он спохватывается с запозданием. Помысл уже принят, уже обдумывается, а человек еще не отдает себе отчета в том, что уже не молится, а помышляет о постороннем.

Отчасти это происходит потому, что ум как будто не покидает сердца. Вот в этом особенность ситуации. Внимание вроде бы остается в области сердца, мы продолжаем повторять имя Божие. Но при этом на самом деле уже думаем о постороннем.

Обманчивость тут вот в чем. Помысл не вызывает явных ассоциаций с внешним миром и не увлекает ум вовне, за пределы тела. Поэтому ум входит в сосложение с помыслом, оставаясь тут же, в области груди, не выходя наружу. Но как только внимание с молитвы перенеслось на помысл, так соединение ума с сердцем-духом, разумеется, сразу же расторглось. Молитвы сердечной уже нет.

[1] Ин. 15, 5.

А что же остается? Что вызывает обманчивый эффект? Инерция на уровне ощущений. Ум уже погружен в постороннее размышление. Но по инерции параллельно продолжает механически повторять имя Божие. Этот машинальный повтор кажется круговым движением. На самом деле это всего лишь топтание на одном месте. А слова молитвы обратились в пустую форму, не наполненную ни мыслью, ни чувством, ни духом.

Третий случай: Безвидный ум.

Возьмем теперь еще более сложный случай. Пока мы отвлекаемся на помыслы о посторонних предметах, понятно, что мы полностью выходим из молитвы. Но бывает другое, о чем уже говорилось, когда в уме изобразится какой-либо священный образ. Когда в молитве возникает и привлекает наше внимание образ Спасителя. Или святого.

Тут не скажешь, что образ Христа – это посторонний предмет внимания. Тут не скажешь и то, что молитва остановилась, ведь мы продолжаем обращаться к Спасителю. Или к святому. При этом и ум может не уноситься во внешнее пространство. Образ там нарисуется, где собрано внимание, – в груди, в районе сердца. Так что же в этом случае происходит с нашим умом, с нашей молитвой?

Все аскетические писания предупреждают, что ум в молитве должен оставаться безвидным. То есть не должен видеть ничего. Что это значит? Как это понимать? Прп. Максим Исповедник, толкуя св. Дионисия Ареопагита, говорит: «Никакое воображение не имеет места в отношении к Богу, ибо Он есть выше всякого помышления и пребывает превыше всего»[2].

[2] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 26. С. 113. Ср.: *Игнатий и Каллист, прпп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. Гл. 65. С. 384.

Святые Каллист и Игнатий Ксанфопулы к этому добавляют: «Храни ум свой всегда бесцветным, безóбразным, безвидным, бесформенным, бескачественным, бесколичественным, внимающим одним словам молитвы»[3].

Прп. Никодим Святогорец так излагает это учение: «Знай, что поскольку Бог есть вне всех чувств и всего чувственного, вне всякого вида, цвета, меры и места, то Он есть совершенно безóбразен и безвиден. И хотя Он везде присутствует, но Он превыше всего, а потому Он и есть вне всякого воображения»[4].

Свт. Игнатий Кавказский объясняет нам, в чем тут смысл: «Ум, предстоя внимательной молитвой перед невидимым Богом, должен быть и сам невидим, как образ невидимого Божества: то есть ум не должен представлять ни в себе, ни из себя, ни перед собой никакого вида, должен быть совершенно безвидным. Иначе: ум должен быть вполне чужд мечтания, сколько бы ни казалось это мечтание непорочным и [даже] святым»[5]. «Стой на молитве твоей пред невидимым Богом, как бы ты видел Его, и с уверенностью, что Он видит тебя, внимательно смотрит на тебя»[6]. «*Бог зрит на сердце*... Потому стой на молитве твоей, как бы ты стоял пред Самим Богом»[7].

Безвидность – это первейший аскетический принцип, он позволяет избежать прельщения. Прп. Мелетий Исповедник, например, так его выражает: «Тот, кто в молитве не видит ничего, тот видит Бога»[8]. А Лествица

[3] Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 388.

[4] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 26. С. 113.

[5] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 2. http://azbyka.ru

[6] Там же. Т. 5.

[7] Там же. Т. 1.

[8] *Мелетий Исповедник, прп.* // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 147.

уточняет: «Во время молитвы не принимай никакого чувственного мечтания, чтобы не впасть в исступление ума»[9]. Заметим, что здесь под исступлением разумеется безумие, а не вхождение в созерцание.

Иначе говоря, мы не должны уделять внимание никакому зрительному образу, возникающему в сознании. И вот теперь, возвращаясь к нашему вопросу, мы должны сказать, что рассматриваем как раз тот случай, когда этот отеческий запрет нарушен. Постараемся теперь же полностью уяснить, в чем смысл такого запрета.

Итак, сердечная молитва. Ум соединен с сердцем, с человеческим духом и пребывает в состоянии безвидном.

И вот, перед мысленным взором возникает образ Христа. Это прилог – то, что приложилось к нашему безвидному восприятию, вошло в поле нашего духовного зрения извне. Прилогом, как мы знаем, называется и помысл, простое помышление, и зрительный образ. Прилог остается прилогом, независимо от того, чьи образы нарисовались в уме: Христа, или ангелов, или святых, или падших духов. По сути, все это призрачные видения.

Заметим кстати, что реальные благодатные посещения имеют совершенно иную природу. Но мы в своем состоянии различать эти явления не способны. Поэтому и обязанность наша – не принимать никаких прилогов.

Итак, во время сердечной молитвы появляется зрительный образ Христа, прилог. Это энергетический импульс, возникший из недр нашей памяти, из подсознания, это может быть проявлением демонической силы. В любом случае это виртуальная картинка, спроецированная на экран нашего воображения. Если мы действу-

[9] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. 28:42.

ем по правилам ведения боя, по законам аскезы, то сразу же отсекаем прилог. То есть не уделяем ему никакого внимания, а всю энергию вкладываем в молитвенную мысль. До тех пор пока мы продолжаем таким образом сражаться и отсекать прилоги, умно-сердечная связь сохраняется неразрывной и удерживается сердечная молитва. Но как только мы уделим внимание возникшему образу и ум наш от безвидного состояния перейдет к рассматриванию прилога, тотчас пойдет процесс сочетания и далее – сосложения с этим прилогом. Результат все тот же – разъединение ума и духа, остановка сердечной молитвы[10].

Измена и падение

И тут поставим заново наш вопрос. Да, потеряна связь с собственным духом. Но ведь мы тем не менее продолжаем молитвенно обращаться к образу Самого Христа. Перед нами, собственно, воображаемая нами икона, и мы ей молимся. Так каким же образом пострадала наша молитва?

Чтобы понять, надо внимательно разобраться, что происходит дальше. А чтобы нам не запутаться, надо выделить два момента и последовательно рассмотреть их. Первый связан с работой воображения. Второй – с соотношением душевного и духовного.

Первый момент: Воображение.

Образ Христа, о котором мы говорим, это образ воображаемый. Если мы обратим на него внимание, то в рабо-

[10] См. также наст. изд., беседа 34, гл. «Безвидность».

ту сразу включается воображение. Иначе ум не сможет взаимодействовать с образом.

Напротив, безвидное состояние, которое ум имел до тех пор, пока не касался образов или помыслов, тем и отлично, что воображение было отключено. А ум был пустым и чистым. Ум чист, значит молчит. Исихия. Образ в таком уме не во-образится, помысл не помыслится. И если не отвлечемся на пришедший извне прилог, то останемся в умственной чистоте. В исихии.

С другой стороны, как только запущена работа воображения, ум сразу теряет свою чистоту, лишается исихии. Но мало этого. Мы так опасаемся воображения, потому что оно настоящий враг. Любой прилог, будь то помысл или образ, возбуждая воображение, привлекает к себе внимание и выманивает ум из сердца. А тем самым расторгает священный союз – союз ума с духом в сердце. И этим творит настоящее зло.

Ведь через дух наш образуется благодатная связь с Духом Божиим, отчего в нашем сердце раскрывается вход в Царство Духа. Здесь открывается небо духовное, здесь место встречи с Самим Христом. Если ум покидает сердце, значит он бежит от Христа!

Вот чем страшно, чем вредоносно наше воображение.

Когда во время молитвы оно живописует нам образ Христа, то это образ призрачного Христа. Ум наш оказывается обманут. Его привлекает иллюзия, фантастическая картина. И, соблазняясь этой подделкой, он покидает сердце. Он разрывает реальную связь со Христом. Отворачивается от живого, хотя и невидимого Христа, отвергает Его для того, чтобы обратиться к образу видимому, но мнимому, воображаемому. Мало того, что это обман. Собственно, это измена. А предательство и изме-

на – разве это не тяжкий грех? Вот в чем смысл и откуда строгость аскетической заповеди хранить ум безвидным.

Второй момент: Духовное и душевное.

Есть и другой аспект. Ситуация та же: во время сердечной молитвы в уме возникает зримый образ Христа и мы направляем на него внимание. Да, умно-сердечная связь потеряна. Да, подключилось воображение. Но вспоминаем, как ставился наш вопрос. Мы же все-таки молимся, разве можно сказать, что мы потеряли молитву? Пусть образ вообразился. Мы, как перед иконой, взываем искренне ко Христу. Допустим, это уже не сердечная, но все же какая-то, да молитва...

Посмотрим – какая. Когда внимание переключилось на зрительный образ, ум покидает сердце и разъединяется с нашим духом. Вместе с этим ум утрачивает духовные свойства, которые имел в союзе с духом. Вместо чувства духовного, которое напитывало ум, теперь им овладевает и руководит чувство душевное. Иначе говоря, теперь им движет эмоционально-страстное начало.

Это закономерно, поскольку естество наше имеет чувственные проявления только двух родов, как мы должны помнить из прежних бесед. Один род чувств принадлежит духовному организму, другой – душевно-телесному. И этот второй, душевный, как учит аскетика, есть страстная часть души.

Таким образом, ум не имеет иного выбора. Оживляясь под действием чувства, он либо духовен, либо душевен. Поэтому если ум не погружен в стихию духа, то он ниспадает в низшую сферу, в душевную. А вместе с ним опускается и молитва. В лучшем случае на уровень умной. Перейдя из сердечной в умную, молитва продолжит звучать в груди, но ум и дух уже остаются разъединенными.

В плане молитвы сердечной, молитвы истинной это понимается как падение.

Хорошо, если ум здесь удержится. Отсюда легче восстановить умно-сердечное соединение. Но скорее всего молитва опустится ниже, до обычного словесного уровня. А это, в понятиях умной брани, проигранное сражение. Словесная – значит бесплодная, как называют ее святые отцы. Не плодоносит ум, выпавший из духовной сферы в душевную. И понятно – почему.

Эти два начала, духовное и душевное, настолько между собой не схожи, что можем сказать: это разнородные стихии, различные миры. По этой причине ум вне единения с нашим духом, ум бездуховный уже не способен войти в живой контакт с миром духовным. А значит, не может соприкоснуться в духе с Духом Божиим. Не может непосредственно выйти с Ним на прямую связь. Через молитву словесного уровня возможно только одно – опосредованно, косвенным образом докричаться до Бога. Но никак не общаться с Ним.

Не случайно мы задержались на этой теме и входим в такие подробности. Здесь узкое место. Здесь почва для преткновения. Наша задача – предупредить самообман. Когда кто-нибудь по неопытности полагает, что на уровне словесной молитвы доступно богообщение, если тем более кому-то покажется, что это ему уже удается, такой человек преступил черту риска. Такой человек оказывается в плену лжемолитвы, которая именуется молитвой вообразительной. Будем помнить, что отсюда начинается спуск в глубину прельщения.

Поклонение в духе и истине

В заключение подведем итоги. Мы рассмотрели, что, собственно, происходит, когда прерывается действие сердечной молитвы. Нам понятно, что прерываться молитва будет у всех неизбежно. Пока она остается деятельной, это закономерно. Прерываться – это и есть ее свойство.

Перед нами стоит только одна задача: снова и снова прилагать усилие, сводить ум в сердце и стараться удерживать его там как можно дольше, ограждая его при этом от посторонних помыслов. *Толцыте, и отверзется вам*[11]. Это есть деятельный труд молитвенный, через который *отверзется* вход в глубину сердечную, доступ к дарам благодати.

Мы пришли к простому и ясному выводу, что удел человеческого ума – пребывать в одном из двух состояний: духовном или душевном. Первое – возвышенное, приближенное к естественному строю души. Второе – заниженное, соответствует нижеестественному уровню бытия и есть обыденное состояние нашей души.

Духовное состояние ума достигается через умно-сердечное соединение. В эти моменты сущностный центр человека, дух человеческий и его умственная энергия образуют одно целое, как то и было устроено изначально Творцом. Пока ум соединен в сердце с духом, он одухотворен, напитан духовным чувством. Вместе с этим к человеку возвращается созерцательная способность, дар непосредственного богообщения. И пока ум пребывает в соединении с духом, есть возможность находиться на прямой, живой связи со Святым Духом.

[11] Мф. 7, 7; Лк. 11, 9.

Пока мы молимся таким умом, мы молимся духовно, *истинно*, в *духе*, по заповеданному нам: *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине... Настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе*[12]. В это время безвидный ум погружен в исихию, в мысленную тишину. А когда появляются отвлекающие прилоги, то ум ведет с ними брань, защищая эту внутреннюю тишину. Это истинное деятельное молитвенное состояние.

Затем мы проследили, как происходит разрыв умносердечной связи. Ум разлучается с духом, и молитва сердечная прекращается. Ум нисходит в душевное состояние. Это либо стадия умной молитвы, либо возврат на уровень молитвы словесной. Как бы то ни было, здесь отсутствует живая связь с Богом в духе, и в этом смысле молитвенное состояние не признается *истинным*, но лишь переходным или подготовительным.

Соскальзывая в область душевного, человек, вместо того чтобы собирать, начинает терять. Молитва уже ведет не к стяжанию благодати, а к утечке умственной энергии. *Ибо кто* в сердце, *тому дано будет и приумножится, а кто* вне, *у того отнимется и то, что имеет*[13].

На душевном уровне, в молитве словесной, человек со всех сторон терпит убытки. С одной стороны, энергия ума, плененного помыслами и образами, растрачивается на работу воображения. С другой стороны, энергия ума рассеивается вовне, когда нечто внешнее выманивает и завлекает внимание.

[12] Ин. 4, 23–24.
[13] Ср.: Мф. 13, 12.

* * *

И последнее. Надо оговориться, что все теперь сказанное справедливо для молитвы начальной и неокрепшей. Другое дело, когда со временем молитва основательно утвердится в сердце. Тогда откроются возможности совсем иные. Внимание будет способно двигаться в различных направлениях, и главное – безо всякого ущерба для сердечного действия молитвы. Связующие узы станут достаточно крепки, ум будет прочно удерживаться в духе.

Когда ум по-настоящему устойчив в сердечной молитве, то человек способен полноценно взаимодействовать с окружающим миром, а ум полноценно сотрудничать с рассудком, при этом не покидая сердца и не рассеивая своего внимания. Человек хранит молитвенное состояние, не теряет умно-сердечной связи и вместе с тем может одновременно служить, петь и читать на службе, общаться и трудиться на разных послушаниях.

Такое состояние особенно благоприятно для творческой работы. Удерживая в духе ум, очищенный в трезвении, удерживая чувство живого богоприсутствия, молящийся вручает себя руководству Свыше. В таком расположении души он может рисовать, писать и сочинять, духоносно творить в любой области. При этом рассудок человека руководит работой на своем участке. А Дух Святой, воздействуя на человека через ум, движет его творческую мысль и одухотворяет Своей благодатью его деяния.

Хотя для нас такие подвиги, конечно, дело будущего, учтем, что обучаться надо начинать уже теперь. Иначе будущее так и не станет настоящим.

Беседа 38

Плоды молитвы

Способность трезвения

Вступая в пределы сердечной молитвы, ощутив на опыте моменты соединения ума с сердцем, человек обнаруживает, что обретает новые способности. Во время молитвы он замечает, что удержанию ума в сердце начинают по временам сопутствовать состояния начальной исихии[1].

Первые проблески тишины ума бывают ощутимы еще при умной молитве. Но теперь, при сердечной, появляется способность контролировать и на какое-то время

[1] Начальная исихия – первая деятельная степень внутреннего безмолвия. Особое состояние тишины, или молчания, ума во время умно-сердечной молитвы. Непосредственное (а не через собственное воображение) обращение к Богу возможно после того, как ум *смолкнет*, то есть остановится поток привходящих помыслов. Это достигается при значительном снижении деятельности рассудка и собранности умственной энергии в сердце-духе. «Когда ум твой утвердится в сердце, – говорит прп. Никифор Монах, – то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но надобно непрестанно творить молитву Иисусову и никогда не умолкать... содержа ум немечтательным». При этом, если тщательно отсекать все прилоги и внимательно прислушиваться к затаенному в глубине сердца покою, то можно уловить моменты умственной тишины, собственно – исихии. Когда молитва течет из сердца на фоне такой умственной тишины, то приток помыслов сам собой приостанавливается, а все внимание вливается в молитвенную мысль. *Никифор Монах, прп.* // Добротолюбие. Т. 5. С. 250.

удерживать эти моменты. В чем ценность такого приобретения, прояснится незамедлительно.

На фоне умственной тишины сразу заметен любой возникающий помысл. Можно сказать заметен издалека, по мере его приближения. Он выделяется, так сказать, по контрасту, когда нарушает окружившее ум молчание. Прежде такое было недоступно, потому что ум со всех сторон заливали потоки помыслов, а он с ними вступал в собеседование. Когда ум непрерывно сам с собой говорит, он утопает в этой пучине. Он уже сам себя не слышит. И не он управляет процессом. Помыслы владеют и правят им.

Теперь ситуация изменилась. Появилась возможность с опережением замечать появление помыслов, зрительных образов, чувственных и волевых движений, опознавать их на уровне прилога или, как говорится, на стадии приражения. То есть в момент появления помысла в поле умственного зрения, прежде того, как он будет принят умом, прежде сочетания ума с помыслом.

Это важнейшее приобретение. Теперь стало возможным вовремя помысл отсекать. Можно убить его в зародыше и не дать проникнуть в сердце. Отныне посрамлена *дщи Вавилоня окаянная* и блажен молящийся, *иже и́мет и разбиет младенцы ея о камень*[2].

Это настоящий переворот во внутренней жизни человека. Поскольку при молитве словесной мы не были на это способны. Мы могли пресечь свое помышление только после сочетания, на стадии сосложения ума с помыслом. То есть когда пришедшая на ум мысль уже обдумывается нами, когда проникает в сердце, принимается сердцем и оскверняет его. Так было прежде.

[2] Ср.: Пс. 136, 8–9.

Теперь иначе. И что особенно примечательно, обретение этих новых способностей позволяет нам овладеть боевым духовным искусством. Иначе говоря, вооружиться аскетическим методом трезвения. Трезвение есть главное орудие умного делания. Трезвение – это основное оружие духовной мысленной брани. Никакой христианин, не говоря уже о монахе, никогда не сможет стать воином Христовым, не сможет даже выйти на поле битвы, покуда не овладеет трезвением.

Безоружному как победить? А без победы на что надеяться? Сказано: *Побеждающему дам сести со Мною на престоле Моем*[3]. Победа в этой войне есть не что иное, как наше спасение.

Вспомним слова святых. Их множество на этот счет. Вот как суммирует их мысли свт. Игнатий Кавказский: «Лишены надежды спасения те православные христиане, которые стяжали греховные страсти и посредством их вступили в общение с сатаною, расторгнув общение с Богом». А «непорочность, достойная рая, является по истреблении из сердца страстей». И только «Единый Святой Дух может вполне очистить человека от страстей и возвратить ему власть над самим собою, похищенную диаволом». И тогда, по очищении, «в состоянии бесстрастия человек достигает чистой любви, и мысль его начинает постоянно пребывать при Боге и в Боге»[4]. Что и является залогом спасения души.

Как уже понятно, именно способность к сердечному трезвению, приобретаемая человеком на уровне сердечной молитвы, открывает Духу Святому доступ в

[3] Откр. 3, 21.

[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. http://azbyka.ru

сердце. И только при таком сотрудничестве духа и Духа становится возможным «вполне очистить человека от страстей».

Итак, распознавший в себе новые способности должен немедленно начинать их осваивать. Иначе, оставаясь невостребованными, дары могут быть отъяты, а способности атрофироваться.

Ощущение начальной исихии и метод трезвения тесно связаны между собой. Одно без другого не существует. Но что из них первично, трудно сказать. Чтобы стоять в трезвении и отражать прилоги, надо быть знакомым с состоянием исихии и уметь удерживать его. В то же время сам метод трезвения, ограждая и очищая сердце от помыслов, способствует погружению в исихию и помогает поддерживать тишину ума.

Так или иначе, от вступившего на поприще деятельной умно-сердечной молитвы потребуется усердие в развитии всех получаемых дарований.

У прп. Исихия Иерусалимского есть известное высказывание: «Как невозможно жить без еды и питья, так невозможно душе достичь духовности без хранения ума, называемого трезвением»[5]. Примечательно то, что этот образ не содержит никакого преувеличения.

В самом деле, без трезвения нет возможности достигать состояния истинной духовности. То есть состояния, при котором человек пребывает в духе. Это действительно никак невозможно помимо трезвения. По той простой причине, что если ум не очищается в трезвении, то он не способен слиться воедино с духом человеческим. Соеди-

[5] *Исихий Иерусалимский, прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 385.

нение с духом возможно только для ума, чистого от помыслов. Отсюда понятно, почему практика трезвения является самой сердцевиной умного делания.

Это само существо умно-сердечного подвига. Это то обретение, ради которого прилагались все прежние усилия по стяжанию сердечной молитвы. Это потому так, что трезвение дано нам в качестве основного инструмента, предназначенного для очищения и исцеления нашей страстной натуры. Саму эту очистительную операцию проводит Божия благодать. Но если мы со своей стороны не предложим качественного инструмента, то благодать покидает операционную[6].

Священный метод

Теперь несколько слов о самом методе, о священном методе трезвения и молитвы. Термин *трезвение* имеет широкое применение. Обычно он подразумевает общий строй жизни христианина: бодрое и внимательное, бдительное состояние души. Может означать и соответствующие качества души. Но в аскетике основное значение этого понятия связано с искусством мысленной брани. А если еще точнее, то *священным трезвением* отцы называют основной исихастский метод очищения ума и сердца от страстей. Не случайно этот термин входит в заглавие и греческого, и славянского Добротолюбия. В нашем

[6] Прп. Исихий Иерусалимский: «Трезвение есть духовное художество, которое... совершенно избавляет человека от страстных помыслов, и слов, и худых дел... Оно называется также сердечным безмолвием и есть то же, что хранение ума, в совершенной немечтательности держимого... Оно есть и лествица к созерцанию». *Исихий Иерусалимский, прп.* // Добротолюбие. Т. 2. С. 157, 158.

варианте это так звучит: «Добротолюбие, или словеса и главизны священнаго трезвения».

Собственно, сам метод – это сочетание трех действий. Одно вспомогательное: удержание состояния исихии. И два основных: первое – внимательное наблюдение на фоне умственной тишины за появлением любых мыслечувственных импульсов, то есть прилогов; второе – отсечение любого появившегося прилога с помощью Иисусовой молитвы[7].

Вот и все. Как кажется, очень просто. На самом деле это целое искусство. Молитва Иисусова – это тот меч, которым отсекается и разбивается прилог. Мастерство воина в том, чтобы поразить врага прежде, чем прилог войдет в сочетание с умом. Но только дело в том, что одного нашего мастерства здесь недостаточно.

Надо понимать, почему этот метод назван *священным*. Одна из причин в том, что это синергийное действо. Трезвение не осуществимо без соучастия призываемого в молитве Христа, без содействия Духа Святого. Сами мы можем осуществить только полдела. Мы выслеживаем вражеские прилоги и зовем на помощь Христа. Это все, на что мы способны. Но непосредственно уничтожает прилоги не наша молитва как таковая. И демона отогнать, который стреляет прилогами, мы не в состоянии. Только Божественный отклик на наш призыв, благодать

[7] Вот как, в несколько ином порядке, отражено это у прп. Исихия Иерусалимского: «Один прием трезвения есть: смотреть неотступно за мечтанием, или за прилогом, ибо без мечтания сатана не может устраивать помыслы и представлять их уму к его прельщению обманом. Другой: иметь сердце глубоко всегда молчащим и от всякого помысла безмолвствующим и молиться. Иной: непрестанно в смирении призывать на помощь Господа Иисуса Христа». *Исихий Иерусалимский, прп.* // Добротолюбие. Т. 2. С. 160.

Божия, ниспосланная в ответ на нашу молитву, она пожигает демонов и отбивает прилоги.

Итак, мы Бога зовем, а Он нас очищает. И если мы удерживаемся в трезвении, то значит удерживаем ум в чистоте и удерживаем при себе благодать Божию. В таком состоянии мы духовно наиболее сильны. И наименее уязвимы.

Свт. Григорий Палама о таком нашем состоянии говорит: «Когда человек хранит свой ум чистым и устремляет его к Богу, диавол отступает»[8].

Чистота ума – великая сила. Это мощное оружие. И это естественно. Это закономерно. Когда чистый от помыслов ум устремлен к Богу, то сердце исполняется благодати Святого Духа. Силы Божии – в нашем сердце. Это реальное богоприсутствие. Конечно, диавол не может приблизиться. И опаленные демоны отшвыриваются. А значит, и сеять свои вражьи помыслы они в такие моменты не могут.

Пока наш относительно чистый ум удерживается в Боге, мы в относительной безопасности. Мы под защитой благодати. Враг нападать на благодать не может. Приток прилогов иссякает. Брань приостанавливается – воевать не с кем.

Святые отцы говорят об этом: сердце, плачущее в молитве с именем Божиим, «есть щит, отражающий все разженные стрелы диавольские»[9]. Защищенный им «вовсе не уязвляется бранью», даже если он находится «среди людей»[10]. И еще: «Вместе с соединением ума с сердцем

[8] *Иерофей (Влахос), митр.* Свт. Григорий Палама как святогорец. ТСЛ, 2011. С. 83.

[9] Ср.: Еф. 6, 16.

[10] *Варсонофий Великий, прп. // Епифаний (Евфивулос), архим.* Путь слез. М., 2012. С. 114.

подвижник получает силу противостоять всем страстным помыслам и страстным ощущениям»[11].

Брань затихает. Вот почему эти моменты умно-сердечного трезвения есть время духовного покоя – исихии. При тишине внутри и под покровом благодати можем спокойно и открыто предстоять пред Богом. Благие моменты. И священные. Это то время, когда раскрыто сердце. Благодать свободно проникает, пронизывает наше естество. Она священнодействует в душе. В эти моменты она и очищает, и освящает человека.

Искусство трезвения связано очень тесно с практикой Иисусовой молитвы, которая, согреваясь благодатью, становится словно *пламенным мечом* херувимским[12], отсекающим прилоги и разящим врага. От мастерства владения этим оружием во многом зависит успех в подвиге трезвения.

Сейчас еще не время для отдельного разговора о молитве Иисусовой. Пока коснемся только одного вопроса. Иногда спрашивают: если Иисусовой молитвой надо молиться в сердце, то можно ли точно так же, из сердца, возносить молитву к Божией Матери? С таким вопросом обращались в свое время к свт. Феофану Затворнику, который отвечал, что да, разумеется, любая молитва должна идти из сердца. Только это и будет молитвой истинной.

Сам вопрос этот возникает оттого, что в представлении некоторых под молитвой умной, под молитвой сердечной часто подразумевается именно Иисусова молитва. Для некоторых молитва умная и молитва Иисусова – это прямо-таки синонимы. Но это верно только отчасти.

[11] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 5. С. 115.
[12] Ср.: Быт. 3, 24.

Верно, что молитва Иисусова – незаменимый инструмент для развития способностей к сердечной молитве и для стяжания дара сердечной молитвы. Но что касается умного и сердечного уровня молитвы, то мы уже выяснили, что это, собственно, определенные состояния сознания. То есть термин умно-сердечная молитва обозначает такое состояние сознания, при котором богомыслие на любую тему и любое молитвословие становятся сердечным обращением к Богу. И не суть важно, читаем ли мы Псалтирь или молитвы на сон грядущим, Священное Писание или отеческие труды, исполняем по четкам правило, слушаем ли акафист или поем за службой на клиросе, читает ли священник Служебник за литургией или отпевает покойника, – в идеале все это должно звучать в нашем сердечном центре, там, где ум соединяется с духом. В идеале любое молитвенное делание и служение должно стать умно-сердечным.

И человек должен постоянно пребывать в таком состоянии, в предстоянии в духе Богу. А охраняться и защищаться это состояние должно оружием трезвения.

Первые дары

К подробному изучению боевого искусства мысленной брани, к теме трезвения мы обратимся в следующем цикле наших бесед. А теперь нам надо посмотреть, чем еще, помимо трезвения, одаривают человека труды на поприще умного делания.

По мере навыка, обретаемого в сердечной молитве, начинают обнаруживаться ее первые плоды. Поначалу едва заметные. Дальнейшее их вызревание зависит от

нас. От того, станем ли мы хорошими садовниками. Насколько преуспеем, возделывая наш сердечный сад.

До сих пор наше внимание было сосредоточено в основном вокруг ума, сердца и духа. Мы говорили главным образом о том, что происходит с нашим умом после разъединения с рассудком и возвращения ума к союзу с сердцем. Но очевидно, что такая перестройка всего душевно-духовного организма, такие революционные перемены не могут не затронуть и сам рассудок. Они, конечно, и затрагивают.

Пока рассудок соединен с умом, он, точно так же как и ум, находится в состоянии неестественном. Это значит, что он и работает не вполне нормально. Поскольку ненормален сам их союз, при котором рассудок остается не свободен. Он скован и обременен этой связью. Отчего попросту не может справиться с работой. Ему не удается исполнять свои прямые обязанности.

Другое дело после того, как ум отъединился и водворился в сердце. Рассудок теперь освобожден, он может полноценно выполнять свое предназначение – обслуживать связь с внешним миром. Что это новое положение нам дает? Оно обогащает человека еще одной новой способностью, которую, получив в зачатке, он может теперь совершенствовать и развивать.

Теперь возможно поддерживать молитвенное состояние, не прерывая умно-сердечной связи, можно одновременно общаться с другими людьми, участвовать в богослужении, читать, писать, работать. Ум временами подолгу не покидает сердце, и молитву можно удерживать за любым занятием. Здесь обретается двойное преимущество. Мало того что можно поддерживать постоянство в молитве, вместе с этим выигрывает и наша внешняя дея-

тельность. Когда ум человека одухотворяется в сердечном делании, то обогащается богослужение, молитвенным становится чтение, освящается молитвой работа, проникновенней и глубже становится общение с людьми. В целом это уже несколько иной уровень бытия, на который выводит человека опыт умно-сердечного делания.

Сердечная молитва позволяет развиваться еще одному качеству. Это своего рода побочный эффект, который сам собой возникает на фоне умно-сердечной связи. Вспомним: что послужило причиной отделения ума от сердца? Грехопадение. Это его последствие. Когда первый человек лишился богообщения, его внимание переключилось полностью на самого себя. И человек замкнулся на самом себе. Выразилось это в том, что ум, оторванный от единения с Богом в духе, ум, который не приспособлен к существованию в одиночестве, вынужденно ухватился за собственный рассудок. И в результате соединился с ним.

Положение ненормальное. Произошло нечто вроде короткого замыкания[13]. Противоестественная обращенность к самому себе повела к развитию самоутвержденности, самодостаточности. Образуется то, что принято называть самостью. А самость это, в свою очередь, питательная среда для взращивания гордыни, которая с того момента и начинает разрастаться и становиться корневой системой страстей человеческих.

И вот теперь человек, приступающий к умному деланию, разворачивает этот процесс в обратном направле-

[13] Короткое замыкание – соединение двух точек электрической цепи с различными значениями потенциала, не предусмотренное конструкцией устройства и нарушающее его нормальную работу.

нии. Восстановление умно-сердечной связи оказывает противление нашей самости. Каким же образом? Прежде всего за счет передислокации ума из головы в сердце. Ум, отделившийся от рассудка, возвращается, под воздействием сердечной молитвы, на свое законное место – в сердце, где входит в единение с духом. После разрыва ума с рассудком человек получает возможность выйти из ненормальной замкнутости на своем *я*. Вместо односторонней обращенности к самому себе он поворачивается умом к Богу. Начинается восхождение к естественному состоянию, к восстановлению общения с Богом в духе.

Далее – насколько человек отходит от самости, настолько оскудевает источник, питавший гордыню. Понемногу она истощается. Страсть слабеет, удушается. А соответственно, человек все более проникается смиренным духом. Это, можно сказать, логично. Ведь началось возвращение человека к нормальному состоянию. А норма – это когда человек помнит Бога. Когда ходит пред Ним, пред очами Его и по воле Его. Но когда это так, то человек естественным образом осознает свою полную зависимость от Творца, от Его Промысла. Он без Него уже *не может творити ничесоже*[14]. А стало быть, он остро ощущает свою неавтономность, несамостоятельность, свою *несамость*. Он начинает чувствовать, что свобода человека это не своеволие самости, а свободное вручение себя воле Божией.

Когда такое происходит на бытийном уровне, когда дается живо ощутить, что *всяк дар совершен свыше есть*[15], что всякое благое наше проявление – не наше, но движи-

[14] Ин. 15, 5.
[15] Иак. 1, 17.

мо водительством Святого Духа, тогда непроизвольно, естественным порядком начинает ощущаться ничтожность собственного *я*. Тогда для человека ясно, что все наши достоинства, и подвиги, и жертвы, которые мы ставили себе в заслугу, это всего лишь *вся повеленная* нам, *еже должни бехом сотворити*. А сами при этом *раби неключими есмы* – остаемся *рабами, не стоящими ничего*[16].

Когда происходит такое, то это значит, что при всей нашей греховности, и страстности, и недостоинстве сердечная молитва приносит свои первые плоды. И начинает зарождаться в душе начальное смирение.

Начальное богоприсутствие

Итак, человек обретает навык сердечной молитвы. Время от времени, как мы говорили, возникают непроизвольные состояния исихии, состояния умственной тишины, когда замирает приток помышлений. И вот в эти моменты могут случаться необычные тонкие переживания. В сердце может вдруг приоткрыться необъяснимое ощущение глубины. Словно внутри разверзается некое пространство, но не зияющее пустотой, а как бы исполненное присутствия. И оно ощущается, как присутствие Божие. Невольно память откликается псаломским словом: *Приступит человек, и сердце глубоко*[17].

Что это за глубина? И чем так впечатляют эти моменты? Тем, что здесь не мечтание и не игры воображения.

[16] Ср.: *Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать* (Лк. 17, 10).

[17] Пс. 63, 7.

Мы реально заглядываем туда, где в глубине сердечной раскрывается вход в иное пространство – духовное. Когда ум в сердечной молитве соединяется с духом, то он получает доступ в духовный мир. Приоткрывается необъятная глубина. И тогда ум, соприкоснувшись с ней, ощущает себя молитвенно предстоящим Богу. Чувствуется, глубина эта поистине бездонна... И это верное чувство. Это реальное переживание, поскольку духовный Божественный мир, с которым соприкоснулся ум, это вечность и бесконечность.

Так, несмотря на всю нашу немощь и недостоинство, плоды сердечного делания, тем не менее, появляются. Хотя, конечно, те особые моменты, о которых мы говорим, посещают далеко не всех, к тому же ощущаться они могут по-разному. Но как бы ни субъективны были эти переживания, как бы ни были они утонченны и неопределенны, человек безошибочно их распознает и без сомнений определяет, что это не что иное, как чувство *живого богоприсутствия*. В эти моменты человек явственно ощущает, что он *не один*. В сердечной области присутствует некая полнота, достоверно свидетельствуя, что Бог здесь, рядом, вместе с нами.

По мере молитвенного опыта эти переживания углубляются. От этого само собой возникает состояние внутренней умиротворенности, человеку как бы не о чем беспокоиться, незачем волноваться – ведь Бог здесь! Ощущение живой близости к Господу естественным образом побуждает человека все более, с искренней доверчивостью, полагаться на Бога.

Крепнет уверенность в промыслительном заступничестве Божием, в Его помощи, в Его поддержке. От этого в душе утверждается состояние покоя и мира. И теперь

человек уже непроизвольно сохраняет самообладание, невозмутимость и благодушие в ситуациях напряженных, острых и даже критических. Для таких людей близость Бога перестает быть отвлеченным понятием, это уже реальность, которая становится содержанием их жизни. А само это состояние мы определяем как *начальное богоприсутствие*.

Учение прп. Иосифа Исихаста дает по этому поводу такое пояснение: «Долговременное и непрестанное молитвенное сердечное внимание вызывает в сердце некое постоянно пребывающее чувство». Это «ощущение присутствия и действия Божия». И оно «приводит ничтожного и ограниченного человека в боголепное состояние»[18].

Состояние это очень ценно, и прежде всего тем, о чем будем говорить в следующей беседе, – тайнодействием в сердце Духа Святого. Кроме того, человек в таком состоянии может заниматься обыденными делами, может общаться, может совершать не только простую, но и творческую работу. И все это уже на несколько ином качественном уровне. Чувство близости к Богу позволяет через определенное духовное усилие не умозрительно, а вполне реально и ощутимо вручать себя Господу, предавать себя в Его волю. Когда это удается, тогда и восприятие наше, и действия наши оказываются, в известной мере, под Божиим водительством. И это не замедлит сказаться на результате действий.

Конечно, все эти переживания глубоко индивидуальны и интимны, говорить о них трудно, точно выразить и объяснить почти невозможно. Но ради пользы дела все-таки пытаемся.

[18] *Иосиф Монах, схимон*. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 176.

И вот что еще нам важно отметить. Чувство близости Божией, о котором идет речь, отражается некоторым образом на нашей молитве. Этому чувству сопутствует состояние умиротворенности, о чем уже говорилось. Но добавим теперь, что отчасти внутренний мир и спокойствие наступают по причине заметного ослабления натиска посторонних помыслов.

Ведь богоприсутствие в данном случае есть факт объективной реальности. Человеческий дух в сердечной молитве привлекает к общению Духа Святого, Который приближается к нашему сердцу и касается его Своей благодатью. И вот в эти святые моменты, когда здесь присутствует Бог Своей благодатью, рассеиваются прилоги и отступают помыслы. Благодать не позволяет врагу приблизиться и всевать свои плевелы. Не дает возможности приступать к нам с той дерзостью, как это бывает обычно. Стихает на время шум внутренней брани. Наступает относительное затишье. Этим дороги моменты начального богоприсутствия, мы можем помолиться относительно спокойно – внимательно, углубленно, чисто.

Но действие благодати не предсказуемо и нам никак не подвластно. Она удаляется и покидает нас по Божьему произволению. Наша задача – стараться хранить сердце от невнимания, от какой-либо нечистоты, оберегая посетившую нас благодать, дабы ничем не оскорбить, не отпугнуть ее. В этом наша забота: не злоупотребить своей свободой, самому не пойти навстречу помыслу, не шагнуть навстречу врагу.

Беседа 39

Тайна очищения

Тайнодействие Духа

Как мы убедились, деятельная умно-сердечная молитва, по аскетическому учению святых отцов нашей Церкви, является необходимым орудием для христианина в деятельный период его духовной жизни. То есть в период покаянный, когда человек находится в состоянии греховном, в состоянии страстном. Орудием необходимым, говорим мы. Потому что для идущего путем покаяния именно сердечная молитва служит главным и ничем не заменимым инструментом очищения сердца и души от греховных страстей.

Обратим теперь внимание на то, что сердечная молитва – это инструмент обоюдоострый. И потому действует он двояко. С одной стороны, стяжав сердечную молитву, мы получаем оружие трезвения и можем теперь вести результативную мысленную брань. Отсекая помыслы, человек удерживает ум и сердце в относительной чистоте. Это основной ратный подвиг христианина – внутренняя война с врагом за спасение собственной души. Но все, что человек в силах на этом фронте совершить, это на самом деле всего лишь предварительная зачистка. Но еще далеко не окончательная очистка.

Предварительная поверхностная работа – это *наше* делание. С помощью трезвения. Его мы осуществляем, конечно, с Божией помощью, но осуществляем сами. А вот окончательное, глубинное очищение души для нас непосильно. Это удел Божественной благодати. Очищение вершится силой Духа Святого.

И вот в этом отношении сердечная молитва действует двояко. Если, с одной стороны, она вооружает нас трезвением, то с другой, благодаря ей, создаются необходимые условия для очистительного Божественного действия. Через сердечное делание мы раскрываемся навстречу Господу и даем Ему возможность совершить Его делание в нашей душе. И это последнее есть самое главное, что получает от молитвы человек во время деятельного периода. Эту благодатную возможность, которой одаривает нас сердечная молитва, мы можем назвать *таинством очищения*.

Как же совершается в нас это тайнодействие? Отчасти мы это уже проследили и обсудили. Вернемся к тому моменту, когда молящийся ум удерживается в сердце, а метод трезвения позволяет поддерживать состояние исихии. То есть все прилоги отсекаются мечом молитвы и защищенное сердце остается молчащим и чистым от помыслов. Таким образом создаются условия, при которых дух человеческий может войти в непосредственную связь с Духом Божиим. С первых бесед, с самого начала нашего разговора мы обращали внимание на это уникальное состояние. На тот момент, когда наш дух в слиянии с умом входит в живой контакт с Духом Святым.

Здесь надо оговориться. Затрагивая такие темы, мы дерзаем на прикосновение к тайне. Неприступной, непостижимой тайне. Сознавая свою немощь, мы все же пы-

таемся, на доступном нам уровне, вникнуть в суть этих запредельно сложных процессов. Чтобы, пусть в ограниченной мере, но обрести ясность в том, что конкретно нам надлежит предпринять, к чему непосредственно приложить усилия в работе над своей душой, в борьбе за ее спасение.

Итак, непосредственная связь человека с Богом возможна только чрез сродные стихии. И этой возможностью мы обладаем. «Высочайший... Ум соединяется с [нашим] умом, как с ближайшим и наиболее сродным»[1], – говорит свт. Григорий Богослов о духовном нашем родстве с Господом. Сродным Высшему наш ум становится после того, как образует одно целое с нашим духом в процессе умно-сердечного единения. После этого мы вправе сказать, что в нас есть дух и Бог есть Дух. И что здесь точка духовного соприкосновения.

Еще раз заглянем в нашу душу. Молящийся ум в трезвении отбивает любой привходящий помысл, отстраняет каждый возникающий в мысленном поле зрения образ, пресекает всякое чувственное движение. Таким образом ум избегает любого постороннего воздействия на него. Избегает смешения с чем-либо посторонним. Единственным его содержанием остается имя Божие – обращение ко Христу. Ум сам остается чист и защищает сердце, не пропуская в духовный центр ничего постороннего. В результате и образуется та уникальная ситуация, когда ни один страстный импульс не соприкасается с человеческим духом. В этот момент человек оказывается в самом благоприятном для своей души состоянии, которое только возможно для нашего падшего естества.

[1] *Григорий Богослов, свт. // Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 121, 122, 148.

Тут надо пояснить, что страсти в человеке, конечно, по-прежнему остаются. Они никуда не исчезли. Более того, только теперь и начнется настоящая борьба с ними. Но тот момент, о котором мы говорим, уникален тем, что страстные мысли и чувства не проникают в защищенное сердце. И потому не могут осквернить наш дух. Именно в этом смысле духовное сердце человека в такие моменты остается чистым. Да, мы знаем: *от сердца бо исходят помышления злая*[2]. Но *исходят* когда? Когда сердце наполнено этими помышлениями. Но когда сердце полностью изолировано за счет трезвения, когда ум, почивающий в сердце, молчит, тогда «молчит всякая плоть человека» и уже «ничтоже земное... помышляет»[3].

Единственным содержанием молчащего ума в такие моменты остается молитвенная обращенность ко Христу. Плоть молчит, земное не помышляется. Потому сердце человека, дух его, в такие моменты освобождается от воздействия страстей. Дух в это время относительно чист[4].

[2] Мф. 15, 19.

[3] Божественная литургия Великой Субботы. Тропарь, замещающий Херувимскую песнь, глас 8-й.

[4] Подчеркнем, что чистота, или молчание, ума подразумевает отсутствие любых помышлений, кроме одного-единственного, которое должно удерживаться непременно, – молитвенной мысли. Свт. Феофан Затворник: «Совершенное безмыслие чуждо святым отцам. Они внушали все оставить, но для того, чтобы... предстоять умно Господу и взывать к Нему... Когда говорят они, что надобно прогонять всякую мысль, то прибавляют: всякую *стороннюю* мысль». Прп. Никифор Монах: «Когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но надобно непрестанно творить молитву Иисусову и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум немечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских». *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. С. 228; *Никифор Монах, прп.* // Добротолюбие. Т. 5. С. 250.

Конечно, надо понимать, это еще далеко не та чистота, которая обретается достигшими меры бесстрастия созерцателями. Нам доступны лишь начальные предощущения той чистоты. Тем не менее дух наш все же настолько чист, что это состояние дает возможность Духу Святому с нами в этот момент общаться. Дух с духом могут соприкоснуться.

Смотрим, как это разъясняют святые отцы. По их учению, «через дух человеческий [таинственно] проникает в сердце Дух Божий и в нем действует»[5]. Так и говорит свт. Кирилл Александрийский: «Духом освящается именно дух человека»[6].

Помня, что дух и ум в данном случае одно целое, мы поймем, чему учит свт. Григорий Богослов: «Человек носит [в себе] образ Божества», и потому «в обоих [и в Боге и в человеке] царствует естество ума». «Ум в человеке есть высшее и Богообразное [начало], и именно с умом может соединиться Бог, Ум Высочайший». Поэтому «Ум соединяется с умом, как с ближайшим и наиболее сродным»[7].

О том же говорит учение свт. Григория Паламы: Дух Божий, пребывая в духе человека, делает его причастным Божией благодати. И человеческий «ум, став единым духом с Господом, ясно видит благодаря этому духовные предметы»[8]. Отсюда комментарий прп. Софрония Эссекского, в котором с догматической ясностью отчеканилась формула, определяющая существо умного делания:

[5] *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго... М., 1993. С. 22.

[6] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 225.

[7] *Григорий Богослов, свт.* // *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 121, 122, 148.

[8] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 28.

«Смысл молитвы в том, чтобы дух человека стал един с Духом Бога»[9].

Обновление естества

То, о чем мы говорим, это реальные моменты богообщения, плоды действия сердечной молитвы. Но то, что такие моменты возможны, еще не означает, что мы их каждый раз способны осознавать и вообще замечать. Напротив, в большинстве случаев они могут остаться для нас неощутимыми.

Самое сильное и самое яркое переживание, которое по временам может их сопровождать, это неизъяснимое чувство богоприсутствия, о котором говорили в прошлой беседе. Может посещать чувство глубокого умиротворяющего спокойствия. Но в целом такого рода начальное богообщение не сопровождается какими-то явными, заметными признаками. Это не озарение ума некими идеями. Тем более это не звуки голоса или зримые образы наподобие тех, что являются созерцателям. Для нас звуковой эффект или зрительный образ – это сигнал тревоги, указующий на то, что приблизился враг прельщающий.

Короче говоря, никаких особых признаков общения с Богом в этих состояниях не ожидается. Господь, зная скудость нашего смирения, намеренно ограждает нас от всего лишнего. Но тогда возникает вопрос: в чем же смысл такого общения, если мы его даже не замечаем?

Смысл в животворном воздействии благодати на нашу душу. В моменты начального богообщения Господь будет

[9] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 228.

действовать в нашем сердце. Хотя и потаенно от нас, но действовать будет. Спрашивается, в чем же, собственно, заключается это воздействие? Вопрос очень важный. Потому что сам этот момент очень значительный.

В минуты такой живой, непосредственной связи духа с Духом Божественная благодать особым образом священнодействует в душе человека. Эти моменты необыкновенно ценны для нас. Выше этого бывает только одно – это Причащение Святых Тайн. А больше эти состояния ни с чем не сопоставимы. В это время идет процесс очищения ума и сердца. И именно в этом высшая ценность сердечной молитвы. Это самое главное ее свойство – очистительная способность. Дух Святой, в моменты соединения с нашим духом, преобразует, преображает наше ветхое естество. Обновляет его. И обновляет настолько, насколько мы сумели себя к этому подготовить, в меру нашей способности воспринять действие благодати.

Обновляется ум человека, обретая новые высшие свойства и качества. Под воздействием Духа Божьего ум все более напитывается благодатью и все глубже одухотворяется. Со временем ему будет возвращена созерцательная способность, утраченная некогда первыми людьми. Человеческий ум вновь обретет возможность непосредственно воспринимать реалии духовного мира. И это не будет пассивным наблюдением. Созерцатель не просто заглядывает в потустороннее пространство. Он входит в прямое взаимодействие с духовным миром. И он вводится в теснейшее богообщение. Но этому непременно предшествует очищение и преображение человека, которое вершится Духом Святым в деятельной сердечной молитве.

Поскольку дух человеческий есть самая сердцевина нашего существа, то Господь через него и воздействует на все наше существо. И воздействие это целительно. Обновляющая сила Божественного Духа, если *внидет дверью* духа *человеческого*, то *изыдет* на *пажить* нашей души[10]. И тогда пронизывает всего человека. Благодать Божия, овладев сердцем, проникает всюду: она освящает и очищает весь наш духовно-душевно-телесный состав, весь организм – чувства, волю, рассудок и тело.

Подчеркиваем: и тело. Действуя через дух, энергия Божества исцеляет зараженные грехом «удесы... души и тела моего»[11]. Овладевая душой, «благодать, – говорит прп. Макарий Великий, – проникает во все части тела»[12] и таким образом омывает и очищает от греховной страстности весь физический состав человека.

Законченную форму это учение получило у свт. Григория Паламы. Он пишет: благодать, «переходящая от ума на тело... и тело преображает, делая его духовным, так что оно отбрасывает злые плотские стремления и уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней, от чего и весь человек становится тогда *духом*»[13].

Как и писано: *Рожденное от Духа дух есть.* И таков *есть всяк человек рожденный от Духа*[14].

[10] Ср.: Ин. 10, 9.

[11] Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Молитва ко причащению 7-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[12] *Макарий Великий, прп. // Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. http://omiliya.org

[13] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. II, 2, 9.

[14] Ин. 3, 6, 8.

Обожение благодатью

Итак, стяжаемая человеком благодать освящает его дух и душу, а затем оказывает обоживающее воздействие и на тело. Но и на этом процесс не останавливается. Освящающее действие благодати вступает в следующую фазу, распространяется на внешние проявления человека, в которых неизбежно участвуют и душа, и тело. Теперь и мысли, и слова, и дела человека начинают, так сказать, напитываться благодатью.

Как это может происходить? Когда умно-сердечная молитва вступает в свои права, человек способен, удерживая ум в Боге, читать, говорить, работать. Может трудиться творчески. Например, писать икону, сочинять некий текст или вышивать, вырезать и так далее. И не только икона или вышивка, не только общение с людьми обогащаются в духовном отношении, когда наш ум одухотворен. Молитвенное состояние не может не сказываться на самых прозаичных послушаниях, на таких, как стирка или мытье полов, как труд на огороде, на кухне и прочее.

Кстати, часто недопонимают, что настоящим творчеством на самом деле является приготовление пищи. Если правильно к нему относиться. И если работа на кухне сопровождается не разговорами или праздномыслием, а сердечной молитвой.

Когда ум удерживается в сердце и не теряется живая связующая с Богом молитвенная нить, тогда не пресекается и ток благодати, которая через наш ум и руки начинает освящать и одухотворять само наше дело. А это обязательно благотворно отразится на качестве наших дел, будь то кухня, скотный двор или компьютерная графика.

Любое занятие можно обратить в подлинно творческое духовное делание. Если сердце в молитве и ум в Боге, то самым тривиальным бытовым делам сообщается благословенная добротность. И все труды наши обращаются в освященное благодатью служение.

Теперь возвратимся к главной теме этой беседы. Сердечная молитва одаривает человека уникальной способностью воспринять благодатный дар, который мы назвали таинством очищения нашей души. Этот процесс очищения, по сути, есть обоживающее действие благодати. Оно совершается неприметно для нас. Так же после Причастия Святых Тайн благодать может просвещать и обновлять нас неведомым, неощутимым образом.

Причастие Святых Тайн – это *источник* нашего обожения, *источник воды текущия в живот вечный*. А умносердечное делание – это русло, направляющее потоки *воды живы*[15]. Сердечная молитва продолжает обоживающий процесс, начавшийся в причащении, поддерживает его и развивает. В этом отношении никакая иная практика не может заменить умное делание, которое впрямую влияет на наше духовное совершенствование.

Но вот только в чем вопрос: очищение и обновление – понятия слишком общие, отвлеченные. А нам хочется большей конкретики. В чем же именно проявляется очистительное действие благодати?

По учению прп. Макария Великого: «Процесс облагодатствования личности – это постепенное вытеснение греха из всех пораженных им частей души... Благодать иссушает источник греха, источник злых похотей». Постепенно благодать «обымет всю душу... укоренится в ее

[15] Ср.: Ин. 4, 14; 7, 38.

сокровеннейших частях и помыслах... овладеет всей душой и... воцарится в ней». Тогда «душа приемлет свою собственную природу, возвращается к своей чистоте, которую имела прежде грехопадения, – к своей богообразной сущности»[16].

Итак, прежде всего живительное действие благодати сказывается в том, что начинают ослабевать, истощаться наши страстные силы. Пристрастия не исчезают разом. Их невозможно отсечь как прилог. Но понемногу они теряют для нас свою привлекательность, всю свою прелесть. Постепенно затормаживается инерция проявления греховных наклонностей. Страстность наша как бы увядает и иссыхает. А вместе с этим, можно сказать, начинает отмирать ветхость нашего естества.

Но это же означает, что одновременно пошел процесс обновления естества. В соответствии с законом духа. Ибо: *аще... внешний наш человек тлеет, обаче внутренний обновляется*[17]. И отсюда мы вправе вывести заключение. Нам раскрывается смысл еще одного закона – аскетического, который отцы поставляют основанием внутреннего подвижничества.

Суть его в следующем: чем чище и чем продолжительнее моменты умно-сердечного трезвения, чем чаще и дольше удается удерживать в сердце молящийся в молчании ум, тем менее страстным становится человек и тем более полно *восстает тело духовное*[18].

[16] *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. http://omiliya.org

[17] 2 Кор. 4, 16.

[18] 1 Кор. 15, 44.

Священнодействие молитвы

Тема, которую мы теперь обсуждаем, тема важнейшая. Может быть, наиболее значимая из всех, затронутых в наших беседах. Поэтому не хочется быть голословным. Чтобы удостоверить высказанные здесь мысли, приведем несколько отеческих цитат. Это слова подвижников святой жизни, выверенные их личным опытом. Они говорят о таинстве очищения души посредством умно-сердечного делания, о том, как в сердечной молитве, в процессе начального богообщения Господь Дух Святой, воздействуя через дух человеческий, истребляет страсти и обновляет наше естество.

Начнем с самой древности, со слов аввы Евагрия Понтийского: внутреннее «делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души», и поэтому человек, «преуспевающий в духовном делании, умаляет страсти»[19].

Свт. Кирилл Александрийский: «Духом [Божиим] освящается именно дух человека»[20].

Прп. Варсонофий Великий: «Непрестанно призывать имя Божие есть врачевание, убивающее не только страсти, но и само действие их»[21].

Прп. Марк Подвижник: в сердечной молитве ум «очищается и обновляется от Святого Духа», ум «приемлет в себя начертание Боговидного образа, облекается в неизреченную умную красоту Владычнего подобия»[22].

[19] *Евагрий, авва*. Творения. М., 1994. С. 82, 84, 108.

[20] *Кирилл Александрийский, свт*. Толкование на Евангелие от Иоанна. М., 2011. Т. 1. С. 225.

[21] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп*. Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 421.

[22] *Марк Подвижник, прп.* // *Флоровский Георгий, прот*. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 215.

Свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы: «Молитва, со вниманием и трезвением совершаемая внутри сердца, без всякой другой мысли и воображения... может обличить живущий в нас грех и... потребить его... Может всю силу вражию в сердце... победить и искоренить». Через такую молитву в душу «вселяется Христос»[23].

Прп. Паисий Молдавский: «Сим убо умным священныя молитвы вниманием мнози от богоносных отец наших... очистивше души своя и сердца от всех ветхаго человека пороков, сосуды избраннии Духу Святому удостоишася быти»[24].

Свт. Игнатий Кавказский: в умно-сердечной молитве «дух человеческий... вступает в общение с Духом Божиим, в чем и заключается обновление и спасение человека... Истинного христианина Святой Дух зиждет духовно и преобразует в жилище Божие... Дух Святой... свидетельствует духу обновленного Им человека о соединении этого человека с Богом»[25].

Свт. Феофан Затворник: сердечная молитва есть первая «помощница при очищении сердца от страстей... Никто так Богу не благоугоден, как тот, кто занимается правильно умно-сердечной молитвой»[26].

«Цветник» священноинока Дорофея: «Отгоняет молитва сия трезвенная от человек тму страстей и всех бесовских сетей свобождает... И от всякаго бесовскаго искушения помогает и очищает, яко меч пламенен посекает». Ничто «не может победити бесóв и злохитрая ко-

[23] *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 369, 370.

[24] *Паисий Молдавский, прп.* // Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 203.

[25] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 2009. Т. 3. С. 21, 252, 253.

[26] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. Вып. 5. № 937.

варства их, кроме́ молитвы Иисусовы трезвенны и часты и внимателны чистым умом». Не может никакой «подвижник проти́ву бесо́в стати и противитися и победити, кроме́ молитвы Иисусовы»[27].

Схимонах Иоанн Беспалый, прямой ученик прп. Паисия Молдавского: «Возлюбить Господа от всея души своея» означает «соединиться с Ним сердцем, умной и беспрестанной молитвой Иисусовой... Старайся очищать внутреннего человека от всех помышлений, противных Богу... Наше спасение состоит в отвержении самих себя, и в хранении своего сердца, и в непрестанной умной Иисусовой молитве»[28].

Схимонах Тимофей Афонский: «Умная молитва сердечная очищает наше сердце, и отгоняет все вражии помыслы и прилоги, и соединяет нас с Самим Богом». Что и есть наша цель: «очистить внутреннего человека, возлюбить Бога от всего сердца и от всего помышления и соединиться с Ним беспрестанным собеседованием чрез умную молитву»[29].

Рукопись афонского исихаста XIX века: сердечная молитва с трезвением «изгоняет из нашего сердца и уничтожает страсти». Когда «долго молишься умно из глубины себя, знай, что невидимо приходит к тебе Божественное посещение – для освящения твоей души». Поэтому «человеку, чтобы освободиться от страстей, необходимо стяжать внутри сердца умную молитву»[30].

Прп. Иосиф Исихаст: «Умная молитва – наилучший способ очистить душу от страстей и приобрести просве-

[27] Цветник священноинока Дорофея (на слав. яз.). ТСЛ, 2008. С. 110 об.

[28] *Иоанн Беспалый, схимон. // Парфений (Агеев), инок.* Сказание. М., 2008. Т. 1. Ч. 2. С. 246, 248.

[29] *Тимофей Афонский, схимон.* // Там же. Т. 2. Ч. 4. С. 363.

[30] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 40, 50, 51, 130.

щение Божественной благодати»[31]. «Безмолвная молитва, духовная внутренняя, очищающая сердце и проясняющая ум, дает сердцу и уму способность к восприятию молитвенной благодати и небесного богословия»[32].

Прп. Паисий Святогорец: «Молитва – это тоже сопричащение Богу, это тоже Божественное Причащение. Через молитву человек приемлет благодать Божию подругому. Подобно тому как, причащаясь на Божественной Литургии, человек принимает в себя жемчужину Христова Тела и Крови, так в причастии молитвы молящегося осеняет Божественное пламя»[33].

Прп. Софроний Эссекский (Сахаров): истинная молитва «есть пожирающий страсти огонь...[34] Слезной молитвой убиваются в нас корни страстей, призыванием имени Иисуса очищается, возрождается и освящается наше естество»[35].

На этом мы остановимся. Если дальше собирать высказывания на эту тему, то из них можно полкниги составить.

* * *

То, о чем мы теперь говорили, указывает на причину, по которой именно практика умного делания прокладывает самый прямой, магистральный путь к той двери, которой, *аще кто внидет, спасется, и... пажить обрящет*[36]. По этой же причине практику трезвения с древности

[31] Духовный опыт старца Иосифа Исихаста. ТСЛ, 2010. С. 193.

[32] *Ефрем Филофейский, старец.* Моя жизнь со старцем Иосифом. М., 2012. С. 310.

[33] *Паисий Святогорец, схимон.* http://www.agionoros.ru/docs/294.html

[34] Ср.: Евр. 12, 29.

[35] *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 203, 216.

[36] Ин. 10, 9.

именовали методом священным. А само умное делание – священнобезмолвием.

Это о многом говорит на самом деле. Далеко не всякая деятельность, даже в церковной жизни, приравнивается к священнодействию. Сердечная молитва и трезвение – это метод поистине священный. Такая молитва это не просто, как часто выражаются, «призывание имени Божия». Мы не имя к себе призываем. И молимся мы не имени. Мы зовем по имени, призываем к себе Самого Бога. Лично Ему и молимся.

Когда зовут по имени, то и человек откликается. Но чтобы Бог откликнулся, Который не на движение наших губ смотрит, а к духовным движениям нашего сердца прислушивается, для этого призывать Его надо умом и духом. Призывать в сердце, в сердце, чистом от каких-либо прочих движений. Такая молитва это нечто большее, чем просто зов. И отклик Божий на такую молитву это нечто большее, нежели просто ответ.

По сути, молитва в сердце с трезвением, молитва умом в духе – это есть состояние реального соприсутствия Христу. И такие состояния – это моменты священные. Почему и действие такой молитвы всегда признавалось священнодействием. И именовалось священнобезмолвием.

После всего сказанного об умно-сердечном делании должно окончательно проясниться его значение в жизни христианина. Очевидно, что никаким иным средством, помимо сердечной молитвы, нет возможности в той же мере преобразить свою душу. Не дано человеку очистить сердце, не входя умом в свое сердце. Не дано соединиться с Духом Святым, не пребывая умом своим в духе. Вот почему на этом поприще, на пути к бесстрастию и обожению, умное делание не заменить никаким другим видом подвига.

Беседа 40

Молитва живая и мертвая

Быть с Богом

Это заключительная беседа нашего цикла. Посвятим ее завершению самой главной темы нашего цикла. Темы, которую так или иначе затрагивали постоянно и которую подробно обсуждали в последних беседах. Имеется в виду деятельная умно-сердечная молитва, молитва *в духе и истине*[1], молитва, при которой дух человеческий встречается в сердце с Духом Святым, молитва, через которую благодать Божия священнодействует в нашей душе, совершая таинство очищения. И вот теперь, в заключение, дадим к этой теме последние замечания.

Наше исследование, помимо всего уже сказанного, проясняет еще один вопрос. Мы выяснили, почему все отцы традиционно запрещают во время умной молитвы принимать даже благие помыслы. Ясно, что любая мысль, независимо от качества и содержания, нарушает

[1] Ин. 4, 24.

состояние исихии. Любой, самый добрый, помысл отвлекает ум от прямой, непосредственной обращенности к Богу, и духовная связь разрушается. Поэтому ничего доброго никакой добрый помысл не принесет, если он лишает нас благодатного общения в духе с Духом.

Дело в том, что ум думающий занят работой. Занятый мыслью, даже самой святой, он все-таки занят. Он уже не пуст и не чист. В нем есть нечто помимо молитвы. Занят – значит наполнен некоторым содержанием, обременен, загружен. А следовательно, потерял свою духовную невесомость, бесплотность. Оплотнившийся, отяжелевший, он уже чужд стихии духа и не способен к слиянию с духом. А стало быть, не способен соприкоснуться с Духом Святым. Вот почему самые ценные мысли не могут быть драгоценней молчания молящегося ума.

К этому можно добавить еще одно замечание по поводу содержания молитвы. Молитва Иисусова – самая краткая молитва. Но она же и беспредельно емкая. Если мы молимся умно-сердечно, то в одно только обращение к Спасителю можем вкладывать самые разные мысли и чувства. Поскольку они уже не нуждаются в вербализации, то не требуют ни времени, ни усилий – мысль и чувство уже ничем не ограничиваются.

Поэтому лишь одно «помилуй» может подразумевать не только «мя», но может вместить мысль о моих родных, о близких и дальних, а может вмещать молитву за весь Божий мир. «Помилуй» может выразить чувство скорби, а может выразить ликование. Может вместить покаянный плач или боль сострадания, а может вместить хвалу и благодарение. Так молитва Иисусова, переходя в степень умно-сердечную, становится одновременно и мгновенной, и всеобъемлющей.

А если вспомнить то, что мы обсуждали, если исходить из законов исихии, то можем пойти и дальше. Если мы понимаем, в чем смысл молчания ума, погруженного в сердце, когда дух наш сообщается с Духом Божиим, то мы можем заключить: в сердечной молитве может быть достаточно одного только призывания Господа. Без каких бы то ни было прошений.

Вспомним слова свт. Игнатия Кавказского: «Не проси, если можешь не просить, ничего у Бога»[2]. Или, как сказано свт. Феолиптом Филадельфийским: «Желающий получить царское благоволение... или словами умоляет царя, или молча стоит пред ним в умоляющем положении»[3].

Да, мы можем ни о чем не просить. Даже об исполнении воли Его святой. Можем ничего в молитву не вкладывать, кроме одного – желания быть с Ним. Это уже будет исполнением воли Его.

И тогда призываем Христа, только чтобы быть со Христом. Если Он с нами, то мы уже спасаемся. Он знает, как нам помочь, в чем утешить и как спасать. Пусть в уме, как призыв, звучит одно только имя. Все остальное – тишина и чистота. Одного этого для молитвы достаточно. Близость Его живого присутствия – этого более чем достаточно. Если Он здесь – в нашем сердце – Своею благодатью, то Он вершит с нами все, что нужно: очищает, врачует, обновляет, обоживает и спасает[4].

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 123.

[3] *Феолипт Филадельфийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 171.

[4] Безмолвный призыв «Иисусе Христе!» вмещает в себя само прошение «помилуй мя», и мыслится оно как прошение о наивысшей милости – в нем выражается не что иное, как наша жажда обожения. Это то же прошение, что и в молитве к Духу Святому: «Царю Небес-

В связи с этим вспоминается сказанное прп. старцем Софронием Эссекским: «Молитва есть внутренний акт нашего духа. Выражаться он может в самых различных формах. Нередко и даже, может быть, особенно часто в молчании нашем пред Богом. Молчим, потому что Бог ведает всю глубину нашей мысли, все чаяния нашего сердца, а выражать их словами мы не всегда способны. Бог же разумеет тайные движения нашего сердца и отвечает на них»[5].

То, о чем мы сейчас говорим, это личные взаимоотношения с Богом. Но помимо этого каждый человек имеет еще связь с душами своих ближних. Нет человека молящегося, который бы не молился за другого человека. А что происходит при этом? Нас не может не заинтересовать, каким же именно образом люди, преуспевшие на поприще умного делания, могут духовно влиять на других, взаимодействовать с ними, как осуществляется эта духовная связь через молитву? Попробуем разобраться.

Мы уже подробно прослеживали, как ум человека при сердечной молитве соединяется с сердцем, с духом человеческим. После чего, обретя новое качество, став одухотворенным, ум способен соприкоснуться с Духом Божиим, войти с Ним в общение, воспринять обоживающее

ный», и эта мольба столь же кратка и столь же всеобъемлюща – включает в себя все самое насущное. Мы призываем: «приими», умоляем: «вселися в ны» и молим: «очисти ны от всякия скверны», – мы просим боговселения и очищения, просим чуда зарождения в нас новой, обоженной твари. О снисхождении на нас этого чуда мы просим и в молитве Иисусовой, взывая к Спасителю одним только безмолвным помышлением Его имени.

[5] *Софроний (Сахаров), схиархим. // Серафим (Барадель), схиигум.* О молитве архим. Софрония. Цит. по: Старец Софроний. Ученик прп. Силуана Афонского. СПб., 2011. С. 109.

воздействие Божественной благодати. Но если наш ум, одухотворенный в сердечной молитве, способен соприкоснуться с Духом Божиим, то тем более для него возможно коснуться духа других людей.

Благодаря этой способности между нами и может устанавливаться глубинная молитвенная связь. Не на уровне чувства, как в обыденной жизни, – то связь душевная, – но связь духовная, та, что на уровне духа. Это и позволяет человеку реально взаимодействовать с другими через молитвенные линии связи, которые устанавливаются в духовном пространстве. А связующей энергией служит благодатная сила Духа Святого.

Именно это осуществляют люди духовно зрелые, опытные духовники, подвижники, старцы. Они способны через молитвенную связь в духе так или иначе повлиять на человека, некоторым образом ему помочь. Например, вызвать в памяти нераскаянный грех или предупредить об опасности, вразумить или надоумить, подсказать правильное решение. И так далее.

И это несмотря на то, что сам человек к духовному общению не готов, так как дух его еще не оживлен. Но и в этом полуживом состоянии духовное сердце человека реагирует на благодатное воздействие. Поэтому старец может посредством духовной связи, например, видеть нечто в душе другого. А может некоторым образом привлечь другую душу к источнику благодати и тем укрепить человека, исцелить. И тому подобное.

Все это возможно осуществить потому, что через сердечно молящегося человека может свободно действовать Божественная благодать. Человек, чей ум окончательно слился с духом, становится личностью *духоносной*, это тот, кто стал проводником благодати.

Что это значит и как это происходит? Можно попытаться себе представить. Конечно, подобные представления очень условны. Но все же они позволяют хотя бы отчасти приблизиться к пониманию явлений таинственных, рассудочно неизъяснимых.

Человек, погруженный в духовную молитву, духом своим соприкасается с Духом Божиим, с благодатью Христовой. Если теперь человек, пребывая в духе, обратится к духу своего ближнего, то он может и его дух, через себя, ввести в соприкосновение с Духом Божиим. И таким образом в какой-то мере приобщить и другого человека к источнику благодати, дать ему, хотя и опосредованный, доступ к нетварной энергии Божества.

Подвижник, молящийся в духе, обостренно чувствует состояние душ других людей. Когда он ощутит, например, чью-то боль, душевную или физическую, и начнет усиленно молиться за этого человека, то в духе связывает его дух со Христом. Связывает через себя, становясь духовным посредником, связующим звеном между страждущим и Христом. И тогда страдающий человек через эту опосредованную связь получает приток благодати, которая и облегчает боль, и врачует.

Исцеляет страждущего не подвижник, который молился. Исцеляет Божественная благодать. А что сумел сделать подвижник, так это соединить своей сердечной духовной молитвой болящего со Христом.

Почему мы нуждаемся в таких подвижниках, молитвенниках, старцах? Потому что сами не имеем умносердечной духовной молитвы. Поэтому сам больной не способен настолько приблизиться ко Христу, не может сам стяжать благодать в той мере, какая доступна старцам. Такое исцеление, по молитвам старцев, принято на-

зывать чудесным. И справедливо. То, что творит сила Божия, соединяя людей между собой в духе, подавая одним через других благодатную помощь, облегчая боль страждущего, – это настоящее чудо. А сотворить его возможно благодаря одухотворенной сердечной молитве. Благодаря одуховленной, через молитву, энергии ума. Благодаря такому чудесному духовному «механизму» и устанавливаются в духе самые действенные живые связи – связи людей между собой и Богом.

Самое главное

Мы подошли к концу цикла бесед, который назван «Начало молитвы». То, что мы обсудили, это действительно предметы самые начальные, предварительные. В дальнейшем, в следующем цикле бесед, попробуем приблизиться к практической стороне дела и начать знакомство с конкретными методами и приемами умного делания, подробнее рассмотрим ключевые для нашей духовной жизни темы, которые пока были только намечены и ожидают своего развития. Но это в дальнейшем. Теперь же на прощание кратко скажем о том, что представляется нам самым главным.

Все теоретические положения умного делания, с которыми мы знакомимся, как и практические методы, о которых речь еще впереди, все это нужно знать. В то же время все это останется мертвым грузом, если семя не *паде на земли добрей*, на землю, удобренную евангельскими добродетелями, ибо только такая земля души *даяше плод восходящь и растущь*[6].

[6] Мк. 4, 8.

Поэтому важнее всего – понимать изначально, что не наше знание, не наше собственное усилие, не наш труд и подвиг приводят к окончательной победе в брани и очищают душу. Побеждает за нас и очищает нас Христос. Он Сеятель и Садовник. Мы только пахари. Вся наша задача в конечном итоге дать Богу возможность действовать в нас. И не мешать Христу совершать это таинство. Наша *пахота*, наша работа в том, чтобы создать в душе условия для такого взаимодействия. Подготовить почву, возделать землю, в которую Духом Святым сеется обоживающая благодать.

Что же конкретно стоит за этими образами? Назовем три основных, три самых главных начала, кои уподобляются тому *камню*, что *бысть во главу у́гла*. Именно *на сем камени*[7] созидаются внутренние условия для Божественного тайнодействия в нашей душе. Это условия, при которых зачинается сердечная молитва, вне которых нет возможности для ее зарождения и вне которых останутся тщетными все наши знания и аскетические усилия. Таково устройство нашего естества.

Итак, три самых главных начала.

Первое: дух смиренный – это основа внутреннего устроения.

Второе: отношение к ближнему – здесь залог стяжания чувства сердечного.

Третье: живое обращение ко Христу – это есть проявление живой веры.

В чем существо этих основных начал?

Первое самое главное. Смиренный дух – это единственное условие, при котором приближается к человеку

[7] Ср.: Пс. 117, 22; Мф. 21, 42; 16, 18; 7, 24; 21, 44; Лк. 6, 48; 20, 18.

Божественная благодать, без стяжания которой не сдвинуться с места в направлении спасения, не приподняться от земли.

Второе самое главное. Отношения с ближними – это барометр нашего духовного состояния. И вместе с тем основное поприще для духовного «земледельца».

Третье самое главное. Обращение к Богу в молитве – оно реально, только если оно живое, непосредственное и естественное. В тот момент, когда обращение становится машинальным, формальным, богообщение невозможно. Технические приемы могут помочь оживить молитву. Но все они, вместе взятые, не смогут компенсировать отсутствие живого молитвенного чувства.

Все три начала тесно связаны между собой и составляют самый фундамент умного делания. Все прочее уже возводится на этой основе. *Всяк слышай словеса… сия, и не творя их, уподобится мужу уродиву, иже созда храмину свою на песце.* Надо ли пояснять, что *бе разрушение ея велие*[8].

Взаимосвязь этих трех начал так тесна, что по отдельности они не существуют. Смирением оплодотворяется и обращение с ближними, и обращение к Богу. Без первого будет мертво и второе, и третье. А две последние добродетели это не просто нормы христианского благочестия. Через них открывается путь к достижению высших целей. В нашей обращенности к Богу и в обращении с ближними нам надлежит воплотить то, что составляет *заповедь наибольшую.* В живом обращении к Богу воплощается одна сторона *высшей заповеди*: *возлюбиши Господа Бога твоего.* В нашем отношении к

[8] Мф. 7, 26–27.

ближним воплощается другая сторона: *возлюбиши искренняго твоего*[9].

И последнее, что остается добавить, это несколько слов по поводу молитвы живой и мертвой. У свт. Феофана Затворника есть такое высказывание: «В чем состоит существо Нового Завета Божия к нам?.. В живом общении с Богом через Господа Иисуса Христа... Главный пункт – живое общение с Богом»[10].

Да, именно здесь самый главный пункт: живое обращение к Богу. Это самый главный художественный прием, который всем нам необходимо в первую очередь разучить. Без него все прочее художество обратится в пародию. Без него невозможно молиться сердцем. Как писал епископ Михаил (Грибановский): «Богоуподобление и богопознание могут в действительности осуществиться только при живом общении с Богом»[11].

Живое обращение ко Христу не требует работы воображения. Призывая Христа, ничего не надо воображать. Не то что зрительный образ, об этом и речи нет, – не надо пытаться в себе возбуждать какое-то ощущение богоприсутствия. Попытки искусственно что-то представить запускают работу воображения. Но никаких фантазий не требуется, поскольку Христос уже присутствует здесь. Это реальный факт. Он на самом деле здесь, с нами. Наши молитвенные призывы нужны не для того, чтобы Бога к нам низвести. Он уже здесь. Всегда. Через молитвенное усилие мы самих себя вводим в пространство духа, побуждаем себя осознать и почувствовать, что находимся в Его присутствии. Для этого фантазии не нужны.

[9] См.: Мф. 22, 37, 39; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27.
[10] *Феофан Затворник, свт.* Внутренняя жизнь. М., 1998. С. 324.
[11] *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. М., 2011. С. 173.

Поэтому просто «стой на молитве твоей пред невидимым Богом, как бы ты видел Его, и с уверенностью, что Он видит тебя, внимательно смотрит на тебя». «Бог зрит на сердце. Он видит самые сокровенные, самые тончайшие помышления и ощущения наши; видит все прошедшее и все будущее наше. Бог – вездесущ. И потому стой на молитве твоей, как бы ты стоял пред Самим Богом»[12].

Молитвенный настрой

Но вот современный пастырь в своей проповеди «О молитве» поучает: «Чтобы во время молитвы всегда иметь такой [покаянный] настрой, надо предварительно этот настрой искусственно вызвать»[13].

Трудно представить более пагубный для души и убийственный для живой молитвы совет. На самом деле необходимо как раз от всякой *искусственности* удаляться. Вместо этого надо постараться самым *естественным* образом обратиться к живому Богу. Если обращение будет живым, то естественным окажется и настрой. Он может быть покаянным, а возможно, окажется радостью благодарения, или это будет пронзительным состраданием кому-то из близких. Пусть настрой будет живым и естественным, пусть будет проникнут тем чувством, которое мы на самом деле переживаем, а не искусственно в себе возбуждаем. Там, где искусственность, там фальшь. А фальшь – это ложь. Но мы не можем лгать перед Богом. И «никакое воображение не имеет места в отношении к

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1; Т. 5. http://azbyka.ru

[13] *Коржевский В., свящ.* О молитве. http://russned.ru/hristianstvo/puti-spaseniya-hristianina-no7-o-molitve

Богу», – напоминает нам прп. Никодим Святогорец мысль прп. Максима Исповедника.

Конечно, мы иногда бываем опустошенными и бесчувственными, когда никакого настроя нет. Но тогда нужно встать перед Богом таким, каков я есть, во всей своей теплохладности, во всей немощи своей. Это будет честно. Это будет искренне. И нужно со всей естественностью обратиться к Богу: вот, Господи, видишь, ни страха во мне, ни слез, одна мертвечина...

Такое признание, искреннее и естественное, становится живым обращением к Богу, которое и порождает в душе единственно требуемый настрой – покаянный.

Действительно, аскетические учителя иногда советуют возгревать в себе молитвенный настрой. Это бывает нужно при нашей холодности, при нашей рассеянности. Но наша задача при этом избегать искусственности. Ни рассудочные фантазии, ни возбуждение эмоций для этого не нужны. Что нам нужно, так это основанное на вере, ясное и отчетливое осознание той истины, что Бог здесь, что Он и видит, и слышит нас. Что стоим *пред очима Твоима*[14].

Христос нам ближе, чем любой наш самый близкий ближний. Христиане сотелесны со Христом. И сродны духом. А Своими энергиями Он реально обитает в нашем сердце. Не может быть более близкой и тесной связи. Когда мы это живо почувствуем, обращение к Богу будет живым. А если не чувствуем, то реального общения мы не имеем.

Но что значит почувствуем? О какого рода чувствах может идти здесь речь? Во время наших бесед мы не раз

[14] Пс. 5, 6.

возвращались к этому вопросу. Он так важен, что мы еще раз задумаемся над ним.

Возьмем пример, весьма характерный для современной проповеди о молитве. Так священники поучают паству и с амвона, и на православных сайтах: «Весь смысл сводится к тому, чтобы во время молитвы возбудить в себе чувства, которые производит молитва»[15].

Вдумаемся. Во-первых, если возбуждать в себе то, что должно быть результатом молитвы, то это будет имитацией молитвы, самообманом. А если к этому свести весь смысл, как советует пастырь, то это будет прелестью.

Во-вторых, сам принцип «возбуждения в себе чувств» не имеет отношения к молитве. Это способ приведения себя в экстаз. Этим действительно занимаются, но только не в православной аскетике. Это характерно для католической мистики, и это неотъемлемый атрибут языческих и оккультных практик.

«Посреде хожду сетей многих», – напоминаем мы сами себе ежевечерне. Это напоминание о том, что все мы постоянно рискуем попасться во вражескую сеть прельщения. Но не только. Сетей много, и они разнообразны. Помимо прочего, у нас есть риск запутаться в сетях чужих ошибок или же собственных недоумений, куда нас может завести иная проповедь. Опасность возникает и там, где есть самоуверенность. Когда при недостатке личного опыта во внутренней молитве, берутся поучать и наставлять других в молитве.

[15] *Коржевский В., свящ.* О молитве. http://russned.ru/hristianstvo/puti-spaseniya-hristianina-no7-o-molitve

Живое обращение

Чтобы избежать серьезных ошибок, вспомним учение православное. Попытки возбуждать в себе чувства приведут не к возгреванию молитвенного настроя, а к эмоциональному разгорячению, которое свт. Игнатий, следуя отцам древности, называет «кровяным, страстным разгорячением», «разгорячением плотским, исполненным нечистоты, греховным, гибельным», присущим «падшему естеству». Напротив, по учению Церкви, «духовное действие появиться в нас» может только «тогда, когда утихнут все кровяные движения и порывы»[16].

Так что при искусственном возбуждении чувства ничего, кроме нечистой от страстности раздражительной силы, в нас не возбудится. Мы только активизируем нашу душевную чувственность и тем самым теснее привязываемся к земле. Вместо того чтобы стараться воспарить духом над миром падшего естества.

Но тогда мы вновь приходим к вопросу: о каких же чувствах может идти здесь речь, когда они у нас все душевны, заземлены, пристрастны? Да, наши органы чувств здесь бессильны. Через них не ощутить богоприсутствия. Телесные очи Бога *не узрят*[17]. Поэтому мы и нуждаемся в вере – ради признания факта богоприсутствия. С верою осознать и признать, что Бог *здесь*, с нами и в нас, – это то, на что мы способны. И этого достаточно, чтобы начать. Не прибегая ни к воображению, ни к чувственному возбуждению.

[16] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 243, 269; Т. 2. С. 295, 279, 280; Т. 5. С. 77, 270.

[17] Мк. 4, 12.

А начавший обретает опыт. Он обращается к Богу живому, обращается искренне, доверительно, откровенно, интимно, он не стесняется своих немощей, признается в постыдных страхах. Как младенец к матери, прибегает пожаловаться и поплакать, спешит поделиться радостью и просить о помощи... И так человек ежеминутно тянется ко Христу, тянется живой мыслью и чувством.

Начавший стяжает опыт. А молитва опытных отверзает сердце и пробуждает дух. И вот тогда, вместе с духовной опытностью, начинают одуховляться наши душевные чувства.

«Знай, – говорит прп. Никодим Святогорец, – что Бог есть вне всех чувств и всего чувственного»[18]. Именно. Бог вне чувственности. И душевные чувства наши – они вне Бога. Чтобы участвовать в богообщении, наши чувства душевные должны одухотвориться. Что и обретается в опыте сердечной молитвы. И тогда отверзаются очи духовные. Человек тогда зрит духом и воочию убеждается, что *близ Господь всем призывающым Его, всем призывающым Его во истине*[19].

Эта близость начинает переживаться как реальное присутствие Бога. Одно порождает другое, живое обращение к Богу приводит к ощущению живого богоприсутствия. В этом можно видеть проявление подлинно синергийного творчества. Живое движение души к Богу – это самое существо нашего подвига, а чувство живого присутствия Бога – это ответное движение Его благодати.

Итак, в качестве напутствия тем, кто расположен направить свою жизнь магистральным путем внутреннего

[18] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 26. С. 113.
[19] Пс. 144, 18.

делания, пожелаем с самого начала держаться исходных принципов.

Молитва есть истинное творчество. Нам надлежит стремиться к высокохудожественной молитве. А для этого будем помнить, что в какую бы позу мы ни сели и сколько бы четок нам ни назначили, пусть самым главным художественным приемом будет для нас *живое обращение* к Богу в предстоянии пред очами Его. Все прочие психофизические приемы обретают силу и смысл только в приложении к этому, первостепенному, принципу, но никак не помимо него.

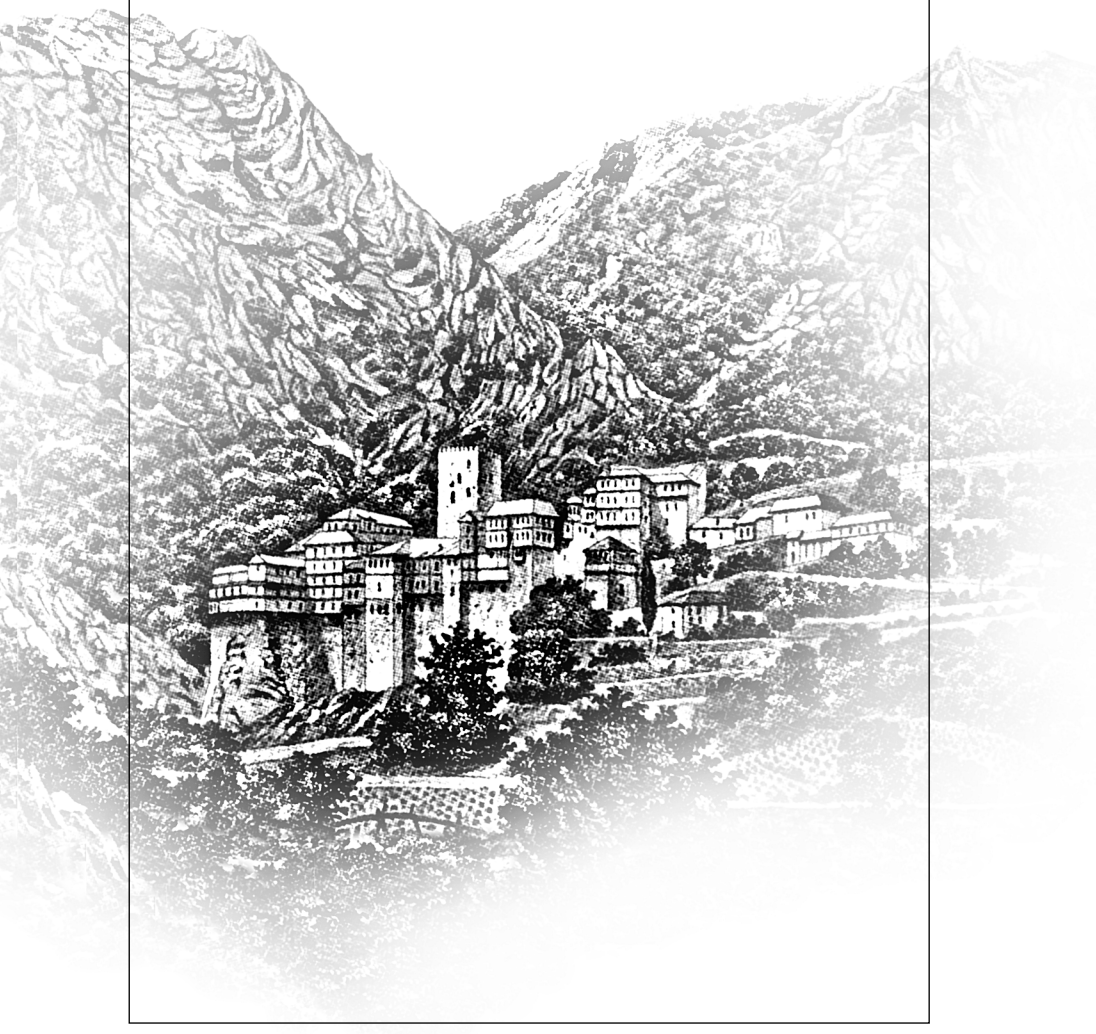
И, наконец, последнее слово предоставим нашему богоносному отцу и наставнику, учителю обожения. Свт. Григорий Палама поучает о живом предстоянии Богу: «Итак, будем, возлюбленные, и мы... как бы пред очами Божиими, как бы пред Ним находясь, соделывать наш пост, и псалмопение, и молитву. Зная, что ни пост, ни псалмопение, ни молитва сами по себе не могут нас спасти. Но спасает совершение их пред очами Божиими... Совершается же это пред лицом Божиим тогда, когда ум непоколебимо взирает на Него», утвердившись в чувстве, что мы «всецело предали себя Богу»[20].

* * *

В заключение благодарим наших досточтимых читателей за внимание к этой поистине жизненно важной для каждого христианина теме, которой посвящены наши беседы, которые, в свою очередь, будем надеяться, помогут нам приобщиться к духовному подвигу, подвигу священного трезвения и умного делания.

[20] *Григорий Палама, свт.* Омилия 9. http://azbyka.ru

ПРИЛОЖЕНИЕ



✣ ✣ ✣

Библиография

Основные источники, использованные в работе над книгой*

Альфа и Омега: Ученые записки Об-ва для распространения Св. Писания в России. М., 1995–1998

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М.: Никея, 2009

Антоний Великий, св. Духовные наставления. М.: Сретенский мон., 1998. (Серия «Избранные творения святых отцов»)

Антоний Святогорец, иеромон. Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М.: Афонское подвор., 1994 (репринт. Jordanville, 1988)

Афанасий (Евтич), еп. Хлеб богословия. М.: Сретенский мон., 2004

Афанасий (Евтич), иеромон. Экклесиология ап. Павла. М.: Новоспасский мон., 2009

Беседы с архим. Ефремом, игум. Ватопедского мон-ря на Св. Горе Афон. М.: Ковчег, 2013

Богословские труды: сборник. М.: Издат. совет РПЦ

Буткевич Тимофей, свящ. Зло, его сущность и происхождение: в 2 т. Киев: Пролог, 2007 (по изд. 1897. Серия «Богословская библиотека»)

Буфеев Константин, свящ. Православное вероучение и теория эволюции. М.–СПб.: Об-во свт. Василия Великого, 2003

Бэттс Р., Марченко В. Духовник Царской Семьи: архиеп. Феофан Полтавский, Новый Затворник. М.: Даниловский благовестник, 2010

Варсонофий Великий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. М.: Правило веры, 1995 (репринт.); http://www.bogoslovy.ru/books.htm

Василиадис Н. Таинство смерти. ТСЛ, 1998. http://azbyka.ru

Василий Великий, свт. Творения: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2009

Василий (Гондикакис), архим. Входное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пуст., 2007

Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Н.Новгород: Христианская библиотека, 2011

Великая стража. Т. 1: Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иеронима и схиархим. Макария / сост. иеромон. Иоаким (Сабельников). М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001

* Сокращение «репринт.» означает: репринтное воспроизведение издания.

Великий сборник: в 3 кн. Мукачево, 1992–1993

Вениамин (Милов), еп. Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2011

Вестник Русского Христианского Движения. Париж, Нью-Йорк, М., 1992. № 164

Византийские исихастские тексты / сост. Дунаев А.Г. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2012. (Серия «Творения святых отцов и учителей Церкви»)

Власий, мон. Сияние святости. М.: Русскій Хронографъ, 1999

Георгий [Капсанис], архим. Свт. Григорий Палама – учитель обожения: Четыре речи о его богословии. Афон: Мон. прп. Георгия; Пермь: Панагия, 2006

Гнедич Петр, прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Сретенский мон., 2007. (Серия «Православное богословие»)

Григорий Богослов, свт. De vita sua. М.: Греко-Латинский Кабинет, 2010

Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2010; М., 2007; http://pagez.ru/lsn; http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Bogoslov

Григорий Палама, свт. Беседы (Омилии): в 3 ч. М.: Паломник, 1993 (репринт. Монреаль, 1965–1984)

Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа: Антилатинские сочинения. М.: Смирение, 2013

Григорий Палама, свт. Омилии: в 2 т. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2008 (по изд. 1993; репринт. Монреаль, 1965–1984)

Григорий Палама, свт. Слово на житие прп. Петра Афонского. М.–Афон: Пантелеимонов мон., 2007. (Серия «Smaragdos Philocalias»)

Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. (Серия «Патристика: тексты и исследования»)

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995; . http://orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html

Григорий Синаит, прп. Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский мон., 1999; http://hesychasm.ru/library/sinait/hesychia

Давид Дисипат, мон. Полемические сочинения: История и богословие паламитских споров. М.–Афон: Пантелеимонов мон., 2012. (Серия «Smaragdos Philocalias»)

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1978 (по изд. 1882)

Добротолюбие: в 5 т. Сергиев Посад: ТСЛ, 1992 (репринт. 1900)

Добротолюбіе (на слав. яз.): в 2 т. М.: Сретенский мон., 2001 (репринт. 1902)

Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания. Псково-Печерский мон., 1994 (репринт. 1913); http://azbyka.ru

Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Отчий дом, 2009 (по изд. 1845)

Духовный опыт старца Иосифа Исихаста. Сергиев Посад: ТСЛ, 2010

Евагрий, авва. Творения: Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994

Епифаний (Евфивулос), архим. Путь слез. М.: Паломник, 2012

Епифанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003

Ефрем Ватопедский (Кутсу), архим. Беседы в Никольском мон-ре. DVD Video. Малоярославец, 2004; 2006. (Архив автора)

Ефрем Святогорец, архим. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001; http://lib.eparhia-saratov.ru/books/06e/efrem_svatogor/pearl/contents.html

Ефрем Святогорец, архим. Отеческие советы. Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2006; http://lib.eparhia-saratov.ru/books/06e/efrem_svatogor/advice/contents.html

Ефрем Филофейский, старец. Моя жизнь со старцем Иосифом. М.; Ахтырский мон., 2012

Ефрем Сирин, прп. Творения: в 4 т. http://utesheniya.ru/p_2088.html

Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго (на слав. яз.). Оптина пуст., 2001 (репринт. 1847)

Житие оптинского старца Нектария. Оптина пуст., 1996

Записки Н.А. Мотовилова. М.: Отчий дом, 2005. (Серия «Библиотека “Прп. Серафим”»)

Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни: Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Лепта, 2002

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собр. писем: в 3 т. М.: Паломник, 2011

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и о духовном видении духов. http://azbyka.ru

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. М.: Отчий дом, 2008; http://azbyka.ru

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. М.: Оптина пуст., 1997; http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=301

Игнатий (Брянчанинов), свт. Собр. писем / сост. игум. Марк (Лозинский). М.–СПб., 1995; http://azbyka.ru/otechnik/?Ignatij_Brjanchaninov; http://pravbeseda.org/library

Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: в 6 т. М.: Правило веры, 2009

Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: в 5 т. М.: Сретенский мон., 1996–1998 (репринт. 1904); http://pravbeseda.org/library; http://azbyka.ru/otechnik/?Ignatij_Brjanchaninov

Иерофей (Влахос), митр. Знаю человека во Христе... Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова. Сергиев Посад: ТСЛ, 2013

Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998

Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004

Иерофей (Влахос), митр. Свт. Григорий Палама как святогорец. Сергиев Посад: ТСЛ, 2011

Илия (Раго), архим. Положение духовника и священнослужителя в женских монастырях. http://www.sestry.ru/church/content/simposium/2

Иннокентий Херсонский, свт. Сочинения: в 4 т. Единец: Молдавск. митроп., 2005–2006 (по изд. 1872–1877)

Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М., 1992 (репринт. 1894); http://orthlib.ru/John_of_Damascus/vera.html

Иоанн Златоуст, свт. Полное собр. творений: в 12 т. М.: Православная книга, 1991–1998 (репринт. 1898–1900)

Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1903. http://www.blagogon.ru

Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репринт. 1892)

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Дневник. Т. 1. Кн. 2: Духовные опыты. Наблюдения. Советы. 1856–1858. М.: Отчий дом, 2002

Иоанн Синайский, прп. Лествица. Псково-Печерский мон., 1994 (репринт. 1898)

Иоанн Синайский, прп. Лествица (на слав. яз.) / Рукопись свт. Киприана, митр. Московского. ТСЛ, 2011

Иосиф [Исихаст], старец. Выражение монашеского опыта. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Иосиф Афонский [Исихаст], старец. Изложение монашеского опыта. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998; http://hesychasm.ru/library/nikita/about.htm

Иосиф Ватопедский, старец. Аскеза – матерь освящения. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2005

Иосиф Ватопедский, старец. Афонское свидетельство. М.: Подвор. ТСЛ, 2009

Иосиф Ватопедский, старец. Ватопедские оглашения: Беседы о монашеской жизни. Богородице-Сергиева пуст., 2004

Иосиф Ватопедский, старец. Слова утешения: Беседы о духовной жизни и о монашестве. Богородице-Сергиева пуст., 2005

Иосиф [Ватопедский] Монах, схимон. Старец Иосиф Исихаст. Сергиев Посад: ТСЛ; Валаамский мон., 2000

Иосиф Дионисиатис, мон. Старец Арсений Пещерник, сподвижник Иосифа Исихаста. М.: Подвор. ТСЛ, 2002

Ириней Лионский, свт. Творения. М.: Паломник, 1996 (репринт. 1900); http://ruskline.ru/analitika/2011/01/11/bogoslovie_otkrytosti_perezagruzka/

Исаак Сирин, прп. Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.) / пер. прп. Паисия. Оптина пуст., 2004 (репринт. 1854)

Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1998 (репринт. 1911); http://azbyka.ru

Иустин (Полянский), еп. Песнь пустыннолюбивой горлицы: Учение прп. Исаака Сирина. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2003

Иустин (Попович), прп. Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. http://omiliya.org

Иустин (Попович), прп. Путь богопознания: Гносеология св. Исаака Сирина. Белград, 1987. http://azbyka.ru

Канонник, или полный Молитвослов. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1994

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996; http://catholic.uz/tl_files/library/books/palama/index.htm

Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2011

Кирилл (Павлов), архим. Беседа с учащимися и преподавателями Московской Духовной академии: фонограмма. Сергиев Посад: ТСЛ, 1996. (Архив автора)

Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Сергиев Посад: ТСЛ, 1995 (репринт.)

Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993; http://hesychasm.ru/library/kontsevich/pn_0.htm

Коржевский Вадим, свящ. Пропедевтика аскетики: Компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004

Лазарь (Абашидзе), архим. Голос заботливого предостережения: Учение о послушании свт. Игнатия... Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2010

Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. (Серия «Philosophi»)

Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СЭИ, 1991

Лука (Войно-Ясенецкий), свт. «Благодатный жар покаяния...»: Великопостные проповеди. М.: Артос-Медиа, 2006

Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. (Серия «Святоотеческое наследие»)

Мандзаридис Г. Обожение человека. Сергиев Посад: ТСЛ, 2003

Марк Подвижник, прп. Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад: ТСЛ, 2009 (по изд. 1911)

Мегаэнциклопедия Кирилла и Мефодия. http://www.megabook.ru/Article.asp?AID=652925

Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2001

Мейендорф Иоанн, прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013

Михаил (Грибановский), еп. Над Евангелием. М.: ПСТГУ, 2004; http://krotov.info/libr_min/04_g/ri/banovsky.htm

Михаил (Грибановский), еп. Сочинения, письма, жизнеописание. М.: ПСТГУ, 2011

Не отступить от правой веры: Материалы исповеднического подвига прп. Максима Исповедника. М.: Узкий путь, 2010

Неллас Панайотис. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011

Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. М.: Лара, 1992

Никодим Святогорец, прп. Невидимая брань. Сергиев Посад: ТСЛ, 1991 (репринт. 1912)

Никодим Святогорец, прп. О хранении чувств. М.: Подвор. ТСЛ, 2000

Нил Сорский, прп. Предание о жительстве скитском (на слав. яз.). М.: Правило веры, 1997 (репринт. 1852)

Новиков Н.М. О молитве Иисусовой: Аскетический трактат. Составлено на основе келейных записей свящ. Антония Голынского. М.: Отчий дом, 2011. (Серия «Путь умного делания»)

Новиков Н.М. Молитва Иисусова: Опыт двух тысячелетий. Т. 3. М.: Отчий дом, 2014. (Серия «Путь умного делания»)

О духовничестве. Клин: Христианская жизнь, 2000

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Сергиев Посад: ТСЛ, 1991 (по изд.: YMCA-Press, 1989); Сергиев Посад: ТСЛ, 1997; М.: ПСТБИ, 2002; http://wco.ru/biblio/books/strannik/Main.htm

Паисий Величковский, прп.: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. М.–Афон: Пантелеимонов мон., 2004. (Серия «Smaragdos Philocalias»)

Паисий Величковский, схиархим. Об умной, или внутренней, молитве: Сочинение блаженного старца схимон. и архим. Паисия. М.: Пантелеимонов мон., 1902

Паисий Святогорец, старец. Слова: в 6 т. М.: Святая Гора, 2002–2008

Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. М.: ПСТГУ, 2010

Парфений (Агеев), инок. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле: в 2 т. М.: Новоспасский мон., 2008

Петр (Пиголь), игум. Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М.: Макцентр, 1999; http://hesychasm.ru/library/sinai/pigol_1.htm

Писания мужей апостольских. http://biblicalstudies.ru/apostol.html

Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006

Плакида (Дезей), архим. Проблема зла. http://otechnik.narod.ru/plakida_zlo.htm

По образу Святой Троицы: сб. богословских статей. Сергиев Посад: ТСЛ, 2009

Подвижники-миряне: т. 1. М.: Святая Гора, 2010

Полное жизнеописание свт. Игнатия Кавказского. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2002

Полный тропарион на каждый день года. Сергиев Посад: ТСЛ; подвор. Пюхтицкого мон-ря, 2008

Попов И.В. Труды по патрологии: т. 1. Сергиев Посад: ТСЛ, МДА, 2004

Православная энциклопедия. http://pravenc.ru

Православное учение о человеке. Богословская наука сегодня: избранные статьи. М.–Клин: Христианская жизнь, 2004

Прп. Антоний, старец Оптинский / сост. Афанасьев В. Оптина пуст., 2003

Прп. Серафим Саровский. Мюнхен: Иово-Почаевский мон.; М.: Воскресенье, 1993

Псалтирь с объяснением каждого стиха блж. Феодорита, еп. Кирского. М.: Св.-Троицкое изд-во, 2011 (по изд. 1906)

Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения свв. отцов-исихастов. М.: Братство свт. Филарета, 1999; http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Put%27_ogl.htm

Рафаил (Карелин), архим. Тайна спасения. М.: Подвор. ТСЛ, 2004; http://karelin-r.ru/books/index.html

Россия – Афон: 1000-летие духовного единства. Материалы конференции. 2006. М.: ПСТГУ, 2008

Сборник о молитве Иисусовой / сост. схиигум. Харитон (Дунаев). М.: Валаамский мон., 1994 (по изд. 1936, 1938)

Свенцицкий Валентин, свящ. Тайное поучение. О нашем спасении: О молитве Иисусовой. Пенджикент: машинопись. 1924. (Архив МДА)

Святоотеческое учение о душе: Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой / сост. прот. Стефан Кашменский. Пермь: Панагия, 2002 (по изд. 1865)

Серафим (Роуз), иеромон. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Христанское православное ведение. М.: Валаамское об-во Америки; Русскій паломникъ, 2004; http://www.golden-ship.ru/load/s/serafim_rouz/252

Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Рождественский мон., 1996 (репринт.)

Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности: в 4 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2011–2014

Симеон Новый Богослов, прп. Творения: в 3 т. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репринт. 1890)

Скурат К.Е. Учение о спасении свт. Афанасия Великого. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Соколов Леонид. Свт. Игнатий: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. М.: Сретенский мон., 2003

Софроний (Сахаров), архим. О молитве. YMCA-Press, 1991; СПб.: Сатисъ, 1994; 2003; http://rus-sky.org

Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985; Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; ТСЛ, 2006; http://sophrony.narod.ru

Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания: Письма с Афона. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2002

Софроний [Сахаров], иеромон. Старец Силуан. Paris, France, 1952; М.: Воскресение, 1991; М.: Афонское подвор., 1996; http://azbyka.ru

Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; ТСЛ, 2009

Старец Паисий Афонский. Путь к святости / авт.-сост. О. Орлова. М.: Фонд «Покров», 2014

Старец Софроний. Ученик прп. Силуана Афонского. СПб.: Искусство России, 2011

Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива. Писание, предание, герменевтика. М.: Ин-т ап. Андрея, 2008. (Серия «Современная библиистика»)

Тарасий (Курганский), иеромон. Перелом в древнерусском богословии. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 2003

Творения древних отцов-подвижников. М.: Сибирская Благозвонница, 2012. (Серия «Святоотеческое наследие»)

Требник. УПЦ, Киевск. митроп., 1997–1998

Трезвенное созерцание. М.: Подвор. ТСЛ, 2002; http://hesychasm.ru/index.htm

Трезвомыслие: сб. творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни и молитве Иисусовой: в 2 т. Екатеринбург: Ново-Тихвинский мон., 2009; http://sestry.ru/church/content/library/trezvomislie

Триодь постная. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1992

Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь: Избранные поучения. М.: Сестричество во имя прмц. Елизаветы, 1998

Феофан Затворник, свт. О молитве Иисусовой в письмах к схиигум. Герману и схимон. Агапию. М.: Валаамский мон., 1998

Феофан Затворник, свт. Письма к будущему старцу Феодосию Карульскому, Святогорцу. http://predanie.ru/lib

Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М.: Богородице-Рождественский мон.; Правило веры, 1996 (репринт. 1897)

Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М.: Отчий дом, 2008

Феофан Затворник, свт. Творения. Начертание христианского нравоучения: в 2 т. М.: Псково-Печерский мон.; Паломник, 1994 (репринт.)

Феофан Затворник, свт. Творения. Собр. писем: в 4 т. М.: Псково-Печерский мон.; Паломник, 1994 (репринт. 1898)

Феофан Затворник, свт. Толкования: Послание к Ефесянам. http://ni-ka.com.ua

Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Сестричество во имя прмц. Елизаветы; Правило веры, 1996; http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/feofan/feofan1/contents.html

Филофей, свт. Житие свт. Григория Паламы. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004

Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006; http://biblicalstudies.ru/books.html#IM1

Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006; http://biblicalstudies.ru/books.html#IM1

Флоровский Георгий, прот. Сочинения. http://predanie.ru

Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон.; Китеж. 2005

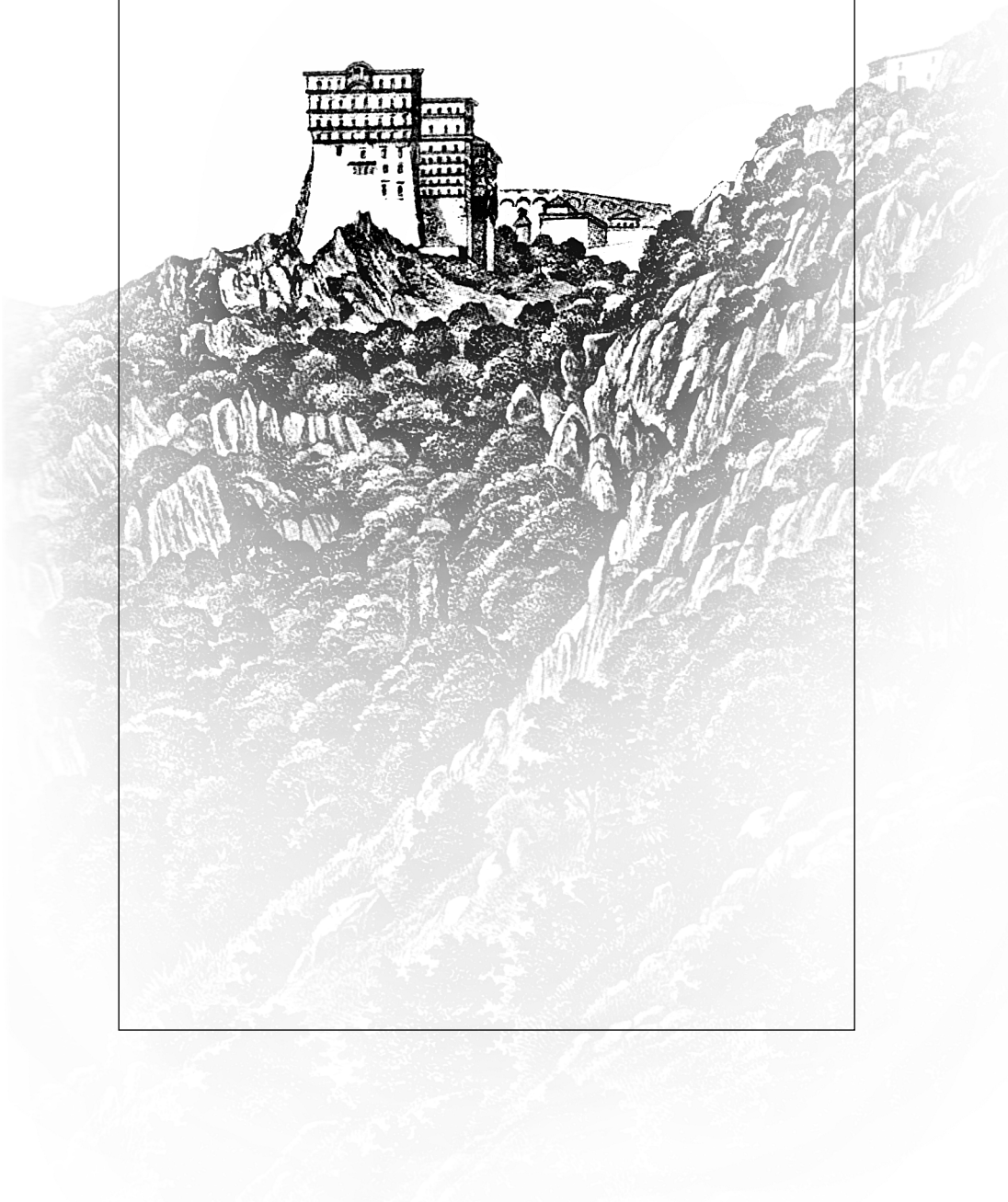
Цветник священноинока Дорофея: рукопись конца XVII в. (на слав. яз.). Сергиев Посад: ТСЛ, 2008

Часослов. М.: Афонское подвор., 1994

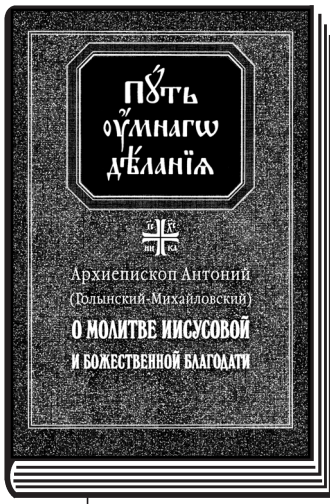
Энциклопедия Брокгауза Ф.А. и Ефрона И.А. (1890–1916 гг.). http://www.brocgaus.ru/text/067/095.htm

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ

«Путь умного делания»



В этом издании впервые опубликован полный текст трактата «О молитве Иисусовой», составленный автором серии «Путь умного делания» на основе келейных записей нелегального епископа Антония (Голынского), отредактированных и дополненных в соответствии со святоотеческим учением. Публикация сопровождается подробными комментариями автора-составителя. Работа над книгой велась по благословению архимандритов Кирилла (Павлова), Даниила (Воронина) и протоиерея Георгия Бреева.



Путь умнаго дѣланїя

О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ

И БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ

✝

АСКЕТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

1999 | 2000

Пу҃ть оу҃мнаго дѣланїѧ

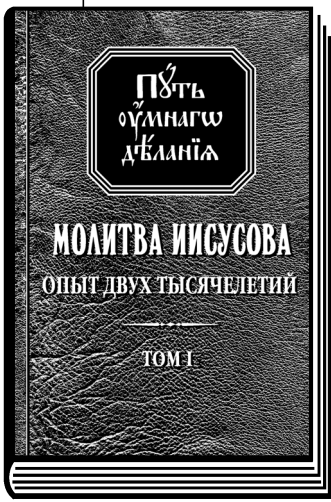
МОЛИТВА ИИСУСОВА

ОПЫТ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

✝

Учение святых отцов
и подвижников благочестия
от древности до наших дней

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ



Проект серии «Путь умного делания» и вошедшие в нее публикации были одобрены митрополитом Питиримом (Нечаевым) и архимандритом Иоанном (Крестьянкиным), схиархимандритом Илием (Ноздриным), архимандритами Кириллом (Павловым) и Даниилом (Ворониным), протоиереем Георгием Бреевым и другими уважаемыми пастырями.

Публикация четырехтомной монографии «Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий» начата в 2004 году.

Рецензенты: кандидат богословия игумен Петр (Пиголь), кандидат богословия протоиерей Александр Задорнов

Доступен ли подвиг умного делания тем, кто живет среди мира? Достижимо ли духовное совершенство для тех, кто не имеет возможности избрать иноческий путь? Можно ли утверждать, что истинно подвижнический образ жизни неосуществим вне монастыря, что он невозможен вне пострига?
В книге рассматриваются эти непростые вопросы, всегда волновавшие каждого ревнующего о своем спасении христианина, – вопросы, обсуждавшиеся веками и по-прежнему актуальные в наше время.

Путь умнаго дѣланія

ПОДВИГ В МИРУ

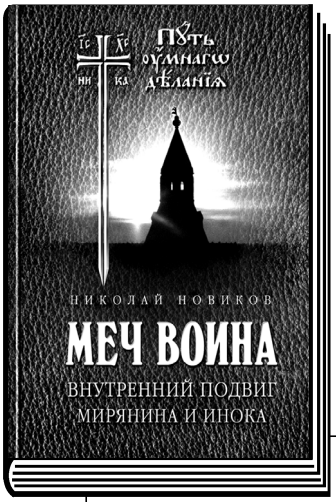
Святые отцы о молитве и трезвении

«О молитве Иисусовой»

АСКЕТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

2006

Эта книга предлагается тем, кто искренне расположен к поиску верного, незаблудного пути к богопознанию, это напутствие взыскующим молитвенного дара – живого общения со своим Творцом. Будем надеяться, что знакомство с основными положениями, на которых зиждется аскетическое учение святых отцов, послужит вдохновляющим началом для вступающих на стезю внутреннего делания, укажет главные ориентиры и убережет от многих преткновений.



Рецензенты: кандидат богословия игумен Петр (Пиголь), кандидат исторических наук диакон Сергий Зверев

Путь умнаго дѣланїя

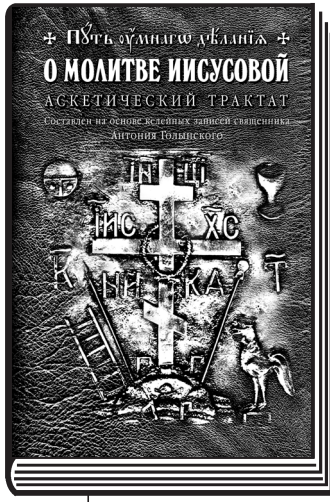
МЕЧ ВОИНА

✠

ВНУТРЕННИЙ ПОДВИГ
МИРЯНИНА И ИНОКА

2009 | 2013 | 2018 | 2022

В простой и доступной любому христианину форме книга знакомит с традиционной практикой стяжания умной и сердечной молитвы.



Читатель найдет здесь основы учения об Иисусовой молитве, познакомится со святоотеческим преданием об умном делании – духовном пути, именуемом также священным методом трезвения и молитвы, тайным поучением, подвигом исихии, или священнобезмолвия. Обширные комментарии автора-составителя содержат анализ ключевых положений аскетического учения.

Пѹть ѹмнагѡ дѣланїѧ

О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ

✢

АСКЕТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

2011 | 2016 | 2022

Электронная версия книги доступна для чтения и копирования на сайте проекта «Путь умного делания» по адресу: www.nnproekt.ru

Свой долгий путь послушания матушка Антония начинала в тяжелые годы гонений, восприняв иноческую традицию от подвижников дореволюционной эпохи. На седьмом десятке лет Господь призвал ее к старческому служению, которому она посвятила последние двадцать лет своей жизни, собрав вокруг себя монашеские общины в трех российских монастырях.

От послушания к старчеству

✠

Путь подвига
блаженной памяти схимонахини
Антонии (Сухих)

2012

Skete of the Entrance of the Theotokos into the Temple

Пу́ть у҃мнаго дѣланїѧ

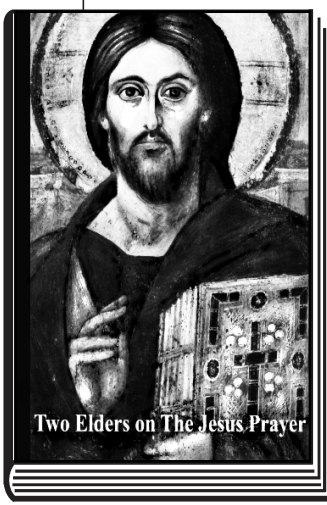
TWO ELDERS on The Jesus Prayer

✠

Elders Joseph the Hesychast
and Anthony Golynsky

Theological Comparison of Their Written Legacy

Hayesville, Ohio. USA
2007



Книга издана в США в 2007 году. Издатель: Свято-Введенский женский скит (Hayesville, Ohio. USA)

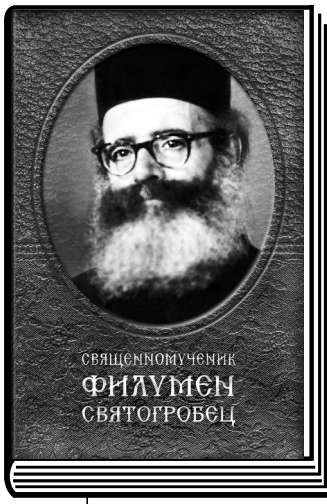
Два старца об Иисусовой молитве

Сравнительный богословский анализ письменного наследия старцев Иосифа Исихаста и Антония Голынского

Перевод на английский язык трактата «О молитве Иисусовой» и составление книги осуществил кандидат исторических наук Игорь Ксензов под редакцией иеросхимонаха Амвросия (Янга), ученика и сподвижника иеромонаха Серафима (Роуза). Благословение на издание преподано греческим монастырем св. Антония (Аризона, США), находившимся под управлением афонского старца схиархимандрита Ефрема (Мораитиса).

www.nnproekt.ru | nnproekt@mail.ru

Издание подготовлено совместно с кипрским монастырем святителя Николая в Орунде по благословению митрополита Морфского Неофита (Масураса)



В книге представлено самое полное на сегодняшний день житие сщмч. Филумена (Хасаписа; 1913–1979), выдающегося подвижника, молитвенника и аскета, несшего служение в монастыре при Колодце Иакова в Самарии, на месте евангельской беседы Спасителя с самарянкой. Здесь он претерпел мученическую кончину от рук фанатиков иноверцев.

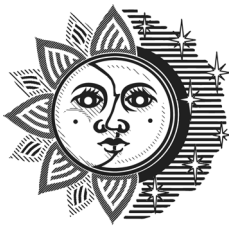
ПУ́ТЬ ОУ́МНАГѠ ДѢЛАНІЇ

Священномученик ФИЛУМЕН Святогробец

✠

ЖИТИЕ | МУЧЕНИЧЕСТВО | ЧУДОТВОРЕНИЯ

2018



Желающих приобрести издания серии
«Путь умного делания» приглашаем посетить
ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН «СИНОПСИСЪ»
www.knigipochtoi.ru | synopsys-org@yandex.ru
+7 985 600 5848 | Оптовая продажа: +7 916 254 6524

Новиков Николай Михайлович

Авторская книжная серия «Путь умного делания»

НАЧАЛО МОЛИТВЫ

БЕСЕДЫ О ВНУТРЕННЕЙ ЖИЗНИ

ПЕРВЫЙ ЦИКЛ БЕСЕД

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ

Рецензент: протоиерей Александр Задорнов
Макет, оформление, верстка: Новиков Н.М.

В оформлении шмуцтитулов
использованы изображения монастырей Афона:
Великой Лавры, Ставроникиты, Ксенофонта,
Дохиара, св. Павла, Симонопетра.

Издательский проект «Путь умного делания»
www.nnproekt.ru | nnproekt@mail.ru

Подписано в печать 7.09.2022. Формат 60 x 90 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Физ. п.л. 58