

Аскетика в русской духовной традиции

Монография

**доктора философских наук, профессора
Саратовского государственного
университета им. Н.Г. Чернышевского
Белова Владимира Николаевича**

[рукопись]

Аскетика в русской духовной традиции [Текст] / В. Н. Белов; науч. ред. Иулиания (Самсонова); Саратов. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского. — Саратов: Изд-во СГУ, 2011. — 239 с. — ISBN 978-5-292-04058-3. ББК 86.372.24-3.

Напечатано с благословения митрополита Саратовского и Вольского Лонгина, рецензенты: игумен Варфоломей (Саратовская семинария) и заместитель декана Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова доц. А.П. Козырев.

Рукопись любезно предоставлена В.Н. Беловым.

© Белов В.Н.

© Издательство Саратовского государственного университета

Оглавление

Введение

- Глава 1.** Аскетика: опыты определения
 - 1.1 Аскетика древняя и христианская
 - 1.2 Состояние исследование аскетики в отечественной литературе
 - 1.3 Аскетика и русская религиозная философия
 - 1.4 Научность аскетики
 - 1.5 Аскетика и творчество
 - 1.6 Аскетизм праведный и неправедный
 - 1.7 Аскетизм и телесность
 - 1.8 Аскетизм и история
 - 1.9 Аскетика и психология
 - 1.10 Некоторые современные подходы к определению места и значения аскетики
- Глава 2.** Аскетизм и монашество
 - 2.1 Монастырь в миру
- Глава 3.** Аскетизм и старчество
- Глава 4.** Основные этапы мистико-аскетического подвига
 - 4.1 Исторические этапы аскетики в России
- Глава 5.** Отец русского монашества преподобный Феодосий Печерский
 - 5.1 Церковное и государственное строительство
 - 5.2 Идея стойкости и веротерпимости православного христианина
- Глава 6.** Великий печальник земли русской преподобный Сергей Радонежский
 - 6.1 Собираение русских земель и Куликовская битва
 - 6.2 Учение о Троице
- Глава 7.** Монастырь и скит в жизни Церкви: так называемый спор преподобного Иосифа Волоцкого и преподобного Нила Сорского
 - 7.1 Проблема социальной миссии Церкви
 - 7.2 «Просветитель» и борьба с ересью
 - 7.3 Скитское иночество
 - 7.4 Спор иосифлян и нестяжателей в отечественной литературе
- Глава 8.** Опытное богословие святителя Тихона Задонского
 - 8.1 Духовное и нравственное возрождение истинного христианства
 - 8.2 Мир как духовное сокровище
- Глава 9.** Старец Паисий Величковский и славянское «Добротолюбие»
 - 9.1 Страсти и добродетели
 - 9.2 Иисусова молитва
- Глава 10.** Аскетизм par excellence преп. Серафима Саровского
 - 10.1 Тело и душа человека
 - 10.2 Стяжание Духа Святого
- Глава 11.** «Золотой век» русского старчества: духовная школа Оптиной пустыни
 - 11.1 История Оптиной пустыни
 - 11.2 Смирение, любовь и духовная свобода
 - 11.3 Оптинское старчество и русская культура
- Глава 12.** Аскетические опыты святителя Игнатия Брянчанинова
 - 12.1 Монашество как высшая наука
 - 12.2 Учение о молитве
- Глава 13.** Учение о спасении святителя Феофана Затворника
 - 13.1 Учение о нравственности
 - 13.2 Путь ко спасению
- Глава 14.** Жизнь во Христе святого праведного Иоанна Кронштадтского
 - 14.1 Христоцентризм и аскетизм антропологии
 - 14.2 Экклезиоцентризм учения
- Глава 15.** Старец в миру Алексей Мечев
 - 15.1 Устроить монастырь в миру
 - 15.2 Величайшая любовь и величайшее смирение
- Глава 16.** Искусство святости епископа Варнавы (Беляева)

16.1 Философская мудрость и христианский подвиг

16.2 Христианская антропология

16.3 Святость как единственно возможный истинный прогресс в человеческой жизни

Глава 17. Богословие как состояние схиархимандрита Софрония (Сахарова) и его наставник старец Силуан Афонский

17.1 Цель и смысл христианского подвижничества

17.2 Веровать в Бога и знать Бога

17.3 Держать ум свой во аде и не отчаиваться

17.4 Богословие как видение Бога

Заключение

Введение

Аскетика — научная дисциплина, напрямую связанная с антропологической проблематикой. Аскетика — научная дисциплина, общетеоретической базой которой является святоотеческое наследие. Распространено убеждение в том, что творения святых отцов с исследованиями человека имеют мало общего. Считается, что проблемы сознания и мышления, психики и воли, тела и души не нашли серьезного и обстоятельного анализа и последовательного изложения в работах наших великих подвижников. Если даже и допускается мысль о каких-то опытах о человеке в святоотеческой традиции, то тут же возникает и ее ограничение интимноличностным характером этих опытов, ограничение в пространственном отношении лишь монастырским способом их осуществления.

Попытка опровергнуть подобное мнение и показать неразрывную связь аскетики, христианства и проблемы человека в русской духовной традиции — задача и цель предлагаемого исследования. Задача оказывается не слишком сложной, если отбросить многочисленные предубеждения, накопленные против аскетики не только в научной литературе, но и в религиозной философии и богословии. Непредубежденный подход к анализу источников святоотеческой традиции в России убедительно демонстрирует тот факт, что именно человек с его непростым внутренним миром, получившим фундаментальнейшее повреждение в результате грехопадения, в результате Боговоплощения получивший возможность это повреждение исправить, оказывается в самом центре любых рассуждений наших великих подвижников. Непредвзятое исследование святоотеческой литературы преодолевает однобокую экстравертированность научных антропологических разработок. В них человек — внутренне несамодостаточное существо, но это — та субъективность, которая не поддается разложению, анализу и калькуляции непосредственно. Поэтому единственная возможность к ней приблизиться — описать ее опосредованно, через те внешние проявления, которые поддаются научной объективации. Не спасает и чрезмерная интровертированность глубинной психологии, замыкающей человека на самого себя, превращающей его в одно большое «эго». В ее рамках человек, с его «сознанием», «со-вестью», — несчастное существо, постоянно испытывающее враждебные попытки безмянного «оно» (внешнего мира) разрушить капсулу отдельного «интимнопонятного» существования.

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

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

Глава 1. Аскетика: опыты определения

Аскетика древняя и христианская

Аскетика — древнегреческое слово, производное от глагола ἀσκέω, имеющего много значений, среди которых и искусное обрабатывание грубого исходного материала, и украшение и обустройство своего жилища, и упражнения, развивающие телесные и душевные силы². Уже в древней Греции за людьми, ведущими строгий образ жизни, тренирующих волю через телесные упражнения и воздерживающихся от многих удовольствий и радостей, закрепилось наименование аскетов. Христианство заимствовало этот термин из древнегреческого языка, оставив за ним и значение определенного рода деятельности, опыта. Так, в первые века христианства аскетами, или аскитами, считались «постники и молитвенники, не налагавшие на себя обетов, как потом монахи, но проводившие жизнь в посте и молитве, не обязательно принимая службу в клире»³. Но то, что христианство привнесло в него — это определение цели и разработанную систему достижения этой цели, что, в конечном итоге, изменило и первоначальный смысл древнегреческого понятия аскетизма. Первым христианским аскетом по праву может быть назван сам Иисус Христос. Именно Он, Его жизнь, правила поведения стали конкретной целью христианских подвижников. Цель — достижения совершенства — перестала быть абстрактной и внутричеловеческой, она стала конкретной, но была поставлена вне человека природного или социального. Целью аскетического делания стало то, что выше человека, стало единение с Богом, то есть достижение состояния обожения (θεώσις). Такая сверхцель, ее можно и следует так называть не только по причине того, что это самая высокая цель, какую человек себе способен представить, но и потому, что ее достижение не только от самого человека зависит, теозис невозможен без ответного действия Бога, Божьей благодати, для ее достижения требует разработанной до мельчайших деталей системы ступеней и степеней постепенного к ней приближения.

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

Состояние исследований по аскетике в отечественной литературе

Без преувеличения можно сказать о том, что на проблеме аскетизма фокусируется вся проблематика христианского вероучения. С появлением христианства аскетизм становится своеобразной установкой сознания, мировоззрением, которое обуславливает отношение человека к своему внутреннему и окружающему его социальному и природному миру. «Вопрос об аскетизме, — подчеркивает один из авторитетнейших его исследователей, — вопрос о самой сущности христианства, об основном характере его жизненного понимания, проявления и осуществления. Таким образом, вопрос об «аскетизме» — не какой-либо узкоспециальный вопрос, — нет, он глубоко соприкасается со всеми важнейшими и основными догматическими и нравственными истинами христианства. Этот вопрос находится в точке пересечения

² См.: Древнегреческо-русский словарь. Сост. И.Х. Дворецкий. М., 1958. С. 247-248.

³ Христианство. Энциклоп. словарь. Т. 1. М., 1993. С. 134.

многих принципиальных вопросов — богословских и философских, и при том самых интересных и жизненных»⁴.

Как показал современный исследователь отечественной аскетической исихастской традиции С.С. Хоружий⁵, впервые курс аскетического богословия в Санкт-Петербургской Духовной Академии был введен лишь в 1846г., когда ее ректором был архимандрит Феофан, сейчас известный как св. Феофан Затворник, но долгое время оставался единичным фактом. И отечественное богословие, и русская религиозная мысль не видели в опыте аскетике целостного учения и в лучшем случае включали святоотеческое наследие умной молитвы в курсы по нравственному богословию. Но даже и этот половинчатый процесс признания важности аскетике происходил с большими трудностями и изобилует извращениями сути аскетического подвига. Так, назначенный на пост ректора СПДА после епископа Феофана прот. И.Л. Янышев, как отмечает о. Г. Флоровский, в своих лекциях и публикациях под аскетизмом понимал «трудовую власть разума и воли над всем внешним и невольным, иначе — выработку характера (ср. die innerweltliche Askese в протестантизме). И в таком истолковании аскетизм оказывается почти тождественным «житейскому благоразумию»⁶. Положение дел начало постепенно меняться в начале XX века, однако, по мнению того же Хоружего, к достойным результатам это движение к изменению оценки аскетике в среде русских религиозных мыслителей не привело. Единственным крупным исследованием дореволюционного периода по аскетике осталась работа С.М. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению» (Том 1. СПб., 1907). Однако и она далека от совершенства. Несмотря на большой объем, сочинение Зарина представляет собой в основном компилятивное собрание изречений Отцов Церкви причем в достаточно рассогласованном виде. Сам автор признает, что в виду важности проблемы аскетике для всего христианского вероучения, она должна быть рассматриваема в систематическом богословии. Но данная задача видится ему пока невыполнимой и свою работу Зарин относит к области богословской этики⁷.

Факт относительно слабого внимания со стороны русского богословия к аскетике подтверждает и исследование известного русского богослова проф. Н.Н. Глубоковского об истории русской богословской науки, поместившего аскетике в один раздел с нравственным богословием и посчитавшим абсолютно достаточными для ее презентации работы двух отечественных авторов: проф. Помомарева П.П. (здесь имеется в виду сочинение «Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века, с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно». Казань, 1899.) и упоминавшегося уже проф. Зарина С.М. Причем опять же в качестве главной характеристики им выделяется прежде всего общеморальная значимость аскетизма⁸.

Аскетика и русская религиозная философия

Русская религиозная философия, много заявлявшая о необходимости использования святоотеческого опыта, как своеобразной специфической для православной религиозной фи-

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

⁵ Хоружий С.С. Общие вопросы православной аскезы // Исихазм. Аннотированная библиография. Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего. М., 2004. С. 40-51.

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

⁷ См.: Зарин С. С. XXV : «Но доселе еще не появилось труда об «аскетизме по систематическому богословию, — т.е. такого сочинения, которое бы уясняло *сущность, основной смысл православного учения об «аскетизме» в связи с общим православным мировоззрением; которое бы освещало вопрос, какое место и значение принадлежит аскетическому моменту в общей системе православного богословствования и в общем строе истинно-христианской религиозно-нравственной жизни».*

⁸ См.: Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 31-32.

лософии основы философствования, к сожалению, прошла мимо аскетики, а те немногочисленные суждения в ее адрес, которые иногда встречаются на страницах работ В. Соловьева, Н. Бердяева и др. русских авторов, глубиной понимания, не говоря уже о глубине приятия, отнюдь не отличаются. Скорее даже напротив, именно аскетика становится для русских религиозных мыслителей тем «христианским балластом», который тянет само христианство на дно «дремучей, мутной древности» и «безрадостного средневековья», не предоставляя ему возможности развиваться и быть всегда соответствующим «злобе дня». Одной из причин такого неприятия аскетики являлось несправедливое разделение и разведение внутри восточного христианства, во-первых, догматики и мистики, а, во-вторых, уже в мистике — аскетического делания и созерцания. Подобного рода заблуждения встречаются и в современных исследованиях. Так, И.К. Смолич в своей фундаментальной работе, посвященной истории русского монашества полагает, что аскетическое делание и мистическое созерцание, как два пути совершенствования личности, существовали и развивались независимо друг от друга вплоть до возникновения старчества, начало которому в России положили заволжские старцы во главе с преп. Нилом Сорским в конце XV века⁹.

Будучи апологетом абсолютной свободы человеческого творчества, Н.А. Бердяев именно в мистике, противопоставляя ее догматике, находит те характеристики, которые присущи истинному творчеству. Творчество мистика, по мнению русского философа, внеконфессионально, то есть свободно от каких-либо внешних детерминаций. «В то время как религия в своем историческом проявлении максимально социализирована и объективирована, — заявляет он, — ... мистика не поддается социализации и объективации»¹⁰.

Аскетика и окружающий мир

В христианском вероучении заложено, казалось бы, противоречие в его характере отношения к тварному миру. С одной стороны, принимая и признавая то, что творение Господне «хорошо весьма» (Быт. 1, 31), христиане должны следовать словам Апостола об отречении от мира: «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15) — утверждение, звучащее как приговор. Однако, аскетическая практика уже древних христиан доказала непротиворечивость, закономерность и правильность обоих утверждений. Их непротиворечивость объясняется через христианскую историю: творение мира Богом — грехопадение человека — искупление греха благодаря Боговоплощению. Поэтому остался только один путь вернуть Божественному творению первоизданную красоту — вернуться к Богу, преодолев в личной истории греховность тварного мира. По словам святых отцов, Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. Христос, как первый и главный аскет, становится истинным идеалом исторического перерождения человека, показывая и путь духовного делания по преобразованию мира. Ибо так уж устроено наше духовное бытие, что в истинном его существовании нет места индивидуализму и эгоизму и поэтому, по словам преп. Серафима Саровского, личное спасение святого всегда ведет к спасению многих других окружающих его людей.

Таким образом, мир, как ойкумена или как космос, есть, действительно, устроенный для человека мир, украшение, порядок. Аскет, как и любой другой человек, не может не видеть этого, восхищаясь и удивляясь мудрому устройению мира по воле Бога. Именно такое универсальное, космическое видение — есть первый и самый несовершенный опыт Богообщения человека, ибо не чувствовать в такого рода видении незримое присутствие Бога может только воинствующий атеист, если вообще он будет способен на подобное видение. Для свя-

⁹ См.: Смолич И.К. Русское монашество 988 — 1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999. С. 324, 376.

¹⁰ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 427.

тых отцов мир — это дар Бога, это книга, в которой они умеют различать письма Божьи. Так, Евагрий Понтийский замечает: «Книга моя... есть природа сотворенных (вещей), и она всегда под рукой, когда я хочу прочитать словеса Божии»¹¹. Образ мира, как книги, чрезвычайно распространен в святоотеческой литературе отнюдь неслучайно. Он призван подчеркнуть и еще раз выделить ту мысль, что путь христианина, опыт духовного делания — не есть опыт чисто интеллектуальный, не есть путь кабинетного ученого, но есть необходимый синтез и созерцания, и деятельности.

Но духовно-космическое видение — не ослепление красотой и совершенством мира, но мудрое ведение тленности и преходящести всего тварного, погруженного в страсти и суету. Поэтому то безразличие к миру, которое характерно для второй стадии духовного совершенствования аскета, относится не к миру в целом, но той его стороне, которая олицетворяет падшесть и греховность.

И, наконец, третья стадия связи аскета с миром вновь чужда безразличию. Аскет, очистившись от страстей, обращает свой взор уже к той красоте, которая не подвержена тлению и уничтожению, к тому порядку, который не будет нарушен никакими материальными стихиями. Взор, очищенный от страстей, прозревает ту целокупность бытия, которая всецело находится в благодати Божьей. Преподобный Исаак Сирийский замечает, что на этой ступени аскетического подвига «отверзутся очи твои, чтобы по мере чистоты твоей видеть крепость твари Божией и красоту созданий. И когда ум путеводится чудом сего видения, тогда и ночь, и день будут для него едино в славных чудесах созданий Божиих»¹².

Научность аскетике

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

Сложность «научности» аскетике, прежде всего, состоит в том, что она, во-первых, наука опытная, а, во-вторых, строго индивидуальная. Противоречивость этого утверждения объективности, то есть общезначимости, возникает лишь в том случае, если мы во все используемые понятия — опыта, индивидуальности, общезначимости — будем вкладывать смысл, выработанный нововременной европейской наукой: опытный, значит экспериментальный, индивидуальный, значит частный случай общего, общезначимый, значит обязанный быть повторенным всеми. Аскетике — абсолютно антропоцентрична и в тоже время не замкнута на человека, ее цель одновременно является и ее основой — образ и подобие Бога. Это та, согласно С. Франку, «непостижимая», в глубине таящаяся, грехами многожды скрытая, первосущность человека, к которой он может прийти только в результате долгого опытного делания, опытного делания над самим собой, но в тоже время, не оставаясь в этом индивидуальном опытном делании изолированным не от носителя традиции, в данном случае, наставника, учителя, ни от своей трансцендентальной цели — Бога. Наличие опытного учителя и помощи Божьей являются необходимыми условиями аскетического умного делания, поэтому вести речь о строго индивидуальной работе православного аскета следует с учетом данного условия.

Сложность анализа аскетике заключена в том, что это и не наука в новоевропейском смысле знания о чем-либо. Приобретение знания предполагает индуктивные и дедуктивные

¹¹ Евагрий Понтийский. Слово о духовном делании, или монах // Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 110.

¹² Преподобный Исаак Сирийский. Слово 42 // Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сирина слова подвижническия. М., 1993. С. 181.

методы работы, на основе процедур анализа и синтеза с данным ученому материалом. Аскетика, как наука опытная и индивидуальная, не предполагает своего отделения от теории и от Другого. При всем своеобразии аскетики следует все-таки указать на вполне определенную возможность ее научной рецепции, которая базируется на письменном корпусе святоотеческого наследия, на наличии внутри умного делания ступеней, степеней, этапов, обязательных для знания вступивших на аскетический путь. И данное утверждение — не плод самостоятельных рассуждений автора или, еще хуже, попытка выдать желаемое за действительное, но сознательная позиция самих православных подвижников и аскетов. Их многочисленные свидетельства об отношении к аскетике как науке наук¹³ указывают на стремление не к отвержению светского знания и науки, не к противопоставлению ей той простоты, которая подобна невежеству, но к использованию богатств светской мудрости и, согласно цели аскетики, преобразования и преображения этих богатств. Знание, наука перестают быть самоцелью и становятся одним из средств в распоряжении человека, возвращаясь на то место, которое, собственно, они занимали изначально.

Следует выделить еще одну существенную основу связи аскетики с человеческой мудростью, с его знанием и разумением, которую можно назвать внутриаскетической. Это — постоянное трезвенное бодрствование и усилие по пониманию цели аскетического делания. Неведение или забвение настоящей цели аскетики, превращение ее из средства в цель, родит лишь более скрытый и сложный вид эгоизма. «Следовательно, — заключает проф. С.М. Зарин, — только тот аскетизм, по православному учению, можно считать настоящим, действительно ценным подвижничеством, который совершается εν ὑμῶσει, т.е. с постоянным «разумением» той цели, которая составляет самое ядро, самую основную цель подвижничества и есть именно богообщение, теснейшее единение с Богом, в неразрывном союзе любви с ближними. Отсюда ὑμῶσις с полным правом можно признать основным, фундаментальным принципом «аскетизма», нормирующим способ его выполнения и осуществления»¹⁴.

Аскетика и творчество

Обсуждая тему потенциала и роли аскетики, нельзя обойти молчанием базовую проблему связи аскетики и творчества, причем творчества в самом широком аспекте: телесного, индивидуального и социально-исторического. Общераспространенной является оценка аскетики как феномена, отрицательно относящегося к телу, пренебрегающего им, подавляющего свободу и волю индивида в отношении проявлений его своеобразных, личностно-специфических характеристик и устремлений, бесперспективного в историческом измерении, избегающего мира и культуры. Но прежде, чем разбирать справедливость данной оценки следует выяснить суть творчества в дихотомийном сопряжении диады традиция — инновация. Интересную концепцию в этом плане предложил С.С. Хоружий¹⁵. Выделив различные традиции: духовные, религиозные, культурные, социальные, народные, одним из основных критериев такого различения отечественный исследователь называет как раз соотношение в той или иной традиции процессов создания нового и сохранения старого. И здесь он считает, что в отличие от других традиций, в том числе и культурной, в духовной традиции никакого антагонизма между этими процессами не возникает по одной существенной причине: сохранение духовной традиции и есть ее обновление, так как ее наличие в той или иной исторической реальности уже свидетельствует о том, что духовная традиция жива, а значит, реализует свой

¹³ Примеры см.: Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы: в 4 т. Т. 1. М., 2004. С. 36-91.

¹⁴ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006. С. 681.

¹⁵ См.: Хоружий С.С. О духовной традиции вообще и о русской в частности // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 7-31.

потенциал изменения и развития. Именно поэтому в историческом процессе развития человека и человечества Хоружий особо подчеркивает роль духовной традиции, характер связи с которой становится определяющим и для всех других традиций.

Обращается к проблеме «аскетизма и творчества» и страстный апологет творчества и свободы русский философ Н.А. Бердяев. Он считает творчество и аскетизм двумя путями «преодоления мира»: один — косный, дряхло-мертвящий, отождествляемый им с аскетизмом, другой — положительный, связанный с рождением нового, динамичный, относимый им к творческому началу. Таким образом, в исходном пункте, согласно русскому философу, аскетизм и творчество тождественны друг другу и евангельской заповеди противостоять соблазнам «мира сего». Но то, каким образом предлагается это отречение от мира, разводит аскетизм и творчество по разные стороны. Н.А. Бердяев критикует историческое христианство, с одной стороны, за недостаточность аскетизма, то есть за сохранение в нем языческих пережитков приспособления к физическим характеристикам земного бытия, постоянных поисков компромисса с мирским, с другой, за то, что оно еще не стало откровением творчества. Оно, по мнению мыслителя, в отрицательном, в целом, отношении к человеческой культуре, проглядело глубоко евангельский смысл подлинного творчества, когда в творческом экстазе «сгорает» демоническое начало человеческой природы. В аскетике абсолютизация момента покаяния и смирения ведет не к прорыву к иному миру, но к отчаянию, поэтому она обязательно должна быть дополнена творческим вдохновением, творческим подъемом и дерзанием. «Творчество, — утверждает Н. Бердяев, — такое же религиозное делание, как и аскетика. В творческом религиозном опыте есть не отрицательное, а положительное преодоление «мира». «Мир» должен быть побежден аскетически и творчески. Только аскетически, одним покаянием нельзя победить «мир», нельзя до конца сжечь грех и тьму»¹⁶.

При всех тонких и верных замечаниях относительно традиционных, консервативных моментов в аскетическом делании такое радикальное отрицание в нем творческого начала Бердяевым свидетельствует только о том, что русский философ не смог до конца понять специфику аскетического творчества, которое в своих истоках является со-творчеством, синергией божественного и человеческого, есть преображение мирского, физического в духовном.

Аскетизм праведный и неправедный

Чрезвычайно распространено мнение о «внемирности» аскетики, о ее противопоставленности всему тому, что человек вынужден делать ежедневно. Чтобы развеять подобную несправедливую обывательскую установку о. Георгий Флоровский вводит различие аскетизма праведного и неправедного. И приводит следующее основание их различия: «Праведный аскетизм — это наступление на мир, ради обновления и восстановления той благословенной правды, которая есть во всей твари, созданной Божественной любовью и помазанной Божьим благоволением. Истинный аскетизм есть не только борьба с миром, но и борьба за мир, — с тем, чтобы ничто в мире не осталось непреображенным, не возвращенным ко Христу, к Отцу Небесному. И вдохновляется такой подлинный аскетизм именно любовью ко всей твари. В нем нет места для брезгливости и гнушения. Гнушение миром есть языческий соблазн...»¹⁷.

Аскетизм и телесность

Другим распространенным обыденным предубеждением в отношении аскетики является предубеждение о ее телесной «суровости», стремлении свести на нет все телесные побуж-

¹⁶ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 387-388.

¹⁷ Флоровский Г.В. Оправдание знания // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 344.

дения; аскет всегда в глазах обывателя представляется худым, изможденным, телесно «не красивым». Конечно, подобное представление о телесной «заботы о себе» не соответствует представлениям, скажем, античности или Возрождения. Но, ведь, и тогда, и сейчас — если не брать во внимание извращенный коммерческий интерес к телу — телесная красота и здоровье никогда не рассматривались как самоцель, но как средство для продления своей жизни: своей собственной и своей через своих потомков.

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

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

Неслучайно христиане называют пост телесной весной, подчеркивая характер возрождающегося тела, его преображение к новой жизни, и воздержание в пище и других телесных удовольствиях — средство задуматься над тем, почему он христианин и что это для него должно означать. Епископ Каллист сравнивает пост с новым погружением в крестильную купель, указывая на то, что пост — благоприятное время для исследования собственной души и осознания ее связи со Христом. «Наша цель — отмечает он — не подавление тела, но его преображение. Аскетизм, понятый правильно, — это не борьба против тела, но борьба за тело. Посредством аскетического самоограничения мы заново утверждаем материальность нашего тела, но в то же время мы стремимся сделать эту материальность духовной. Аскетизм не означает, что мы должны отвергнуть законное удовольствие, получаемое от еды, и также, на гораздо более глубоком уровне, от половых сношений в браке. Пост и воздержание помогают нам освободиться от жадности и похоти для того, чтобы и то и другое стало не средством получения эгоистического удовольствия, а выражением сверхличностной общности»¹⁸.

Аскетизм и история

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

Соглашаясь с тем, что православие имеет свою специфику в более пристальном внимании к мистике, в отличие от чрезмерной, «агрессивной» социальности католичества и морализаторства протестантизма, о. В. Зеньковский в специальной работе, посвященной вопросу особой исторической продуктивности восточного христианства, убежден в бессильной силе, то есть самом серьезном преимуществе именно православного отношения к истории и историче-

¹⁸ Епископ Каллист Диоклейский. Великий пост и потребительское общество // Православие в современном мире. СПб., 2005. С. 77.

скому творчеству. «Пафос исторической активности, — подчеркивает известный русский философ и богослов, — не исчезает, а лишь усиливается и углубляется в мистической психологии верующей души. Не поймет тот психологии христианства вообще, Православия в частности, кто в «бегстве от мира сего», которое всегда имеет лишь аскетический смысл и никогда не связано с докетическим отвержением мира, — кто не уловит в нем исторической напряженности»¹⁹. И уточняет далее: ««Исторически» действуют не только те, чья работа вся вмещается в эмпирическом плане, но не менее, а часто более плодотворно действуют и те, чья активность почти не имеет своей эмпирической транскрипции, почти всецело является «внутренней»»²⁰.

Русский мыслитель справедливо критикует католический вариант исторической миссии христианства, так называемую теократию, сущность которой, по его мнению, «заключается в идее прямого влияния на историческую эмпирию: не внутреннее преобразование, а следовательно не свободное устремление народов к Богу, а внешнее, т.е. основанное на эмпирической власти приведение их к спасению — вот во что выливается теократическая идея»²¹. Таким образом, внешний путь к установлению Царства Божия, избранный западным христианством, основывается на внешнем принуждении, так как игнорируется внутреннее свободное решение человека, а оно одновременно становится и деланием, и преодолением своего эмпирического естества, что означает отсечение своей воли и ожидание действия воли Божьей, то есть стремления перевести эмпирический порядок своего бытия в порядок благодатный.

Именно такое отношение к истории со стороны католичества, по мнению В.В. Зеньковского, породило, с одной стороны, процесс секуляризации культуры, в основе которого он видит реакцию «христианского духа свободы», а с другой, — реформацию, которая, отвергнув теократические пути католичества, обратилась к вере в чудесную силу Божьего воздействия на душу человека, уйдя в другую крайность: социально-психологическую атомизацию. И только православная церковь в своем внимании к внутреннему преобразению человека, ища воздействия на внешний порядок через совесть личности, сохранила истинное отношение к государственности: «Церковь не может встать в нейтральное отношение к государству именно потому, что она свободна от исторического докетизма, — но Церковь вовсе не вмешивается, не должна вмешиваться в развитие государственности, как эмпирическая сила. Церковь действует изнутри, через внутреннее преобразование личности»²².

Аскетизм и психология

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

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

¹⁹ Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей. Берлин, 1923. С. 32-33.

²⁰ Там же. С. 33.

²¹ Там же. С. 34.

²² Там же. С. 41.

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

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

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

Общеизвестно, что психоанализ изначально не ставит задачи изучение всего внутреннего мира человека, а имеет задачи более скромные — практика лечения неврозов, и лишь постепенно перерастает в мировоззрение. Напрашивается аналогия с сегодняшней синергетикой — красивые идеи, идущие от частной практики, но становящиеся общенаучными, используемые всеми и всюду.

Сравнивая психоанализ с позитивистской психологией, отечественный автор о. Михаил Дронов полагает, что хотя Фрейд в отличие от позитивистской психологии изучает человека изнутри, а не извне, на уровне рефлексов, истинным мотивом его была борьба с религиозной парадигмой человека: «Поэтому едва ли будет ошибкой утверждать, — подчеркивает о. Михаил, — что глубинный мотив, который вел Фрейда к созданию собственной модели психики, основанной на понятии бессознательного, — это внутреннее неприятие христианской, да и вообще всякой религиозной аскезы»²³.

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

— Учение Юнга сопоставимо с практикой созерцания (*theoria physiki*, то есть физическим созерцанием и «духовным познанием»).

— Экзистенциализм Адлера сопоставим со стремлением к единению с Богом, или к такому состоянию, которое делает мистицизм не просто индивидуальным прорывом или индивидуальным озарением, а вхождением в жизнь общности, где существует такая любовь, в которой личности разделяют само свое «Я», так что бытие становится общностью и причастием...»²⁴.

²³ Прот. Михаил Дронов. Православная аскетика и психоанализ // Альфа и Омега. 1998. № 2 (16). С. 265.

²⁴ Дж. Моран. Православие и современная глубинная психология // Православие в современном мире. СПб., 2005. С. 129.

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

Главное заблуждение психоанализа — это его научность, утверждает о. Михаил, научность основателя психоанализа З. Фрейда — миф, заявляет он и доказывает данное утверждение научной необоснованностью как основных идей (трансфер и эдипов комплекс), так и метода (гипноза) этого направления в психологии. Основные открытия Фрейда — трансфер и эдипов комплекс, как подчеркивает о. Михаил Дронов, «произошли в результате ошибки или чрезмерной доверчивости врача к истеричным пациенткам. Получается, что самих явлений, подтолкнувших к открытию основных концепций фрейдизма, на самом деле не было. На пустом месте создан фрейдистский миф, но он слишком хорош, чтобы от него отказываться по причине его необоснованности»²⁵. То есть видимость истины, кажимость соответствия объяснительных конструкций психоаналитика реальным душевным процессам стали основными побудительными мотивами принятия их научным сообществом. Стройность, «красота» теории, конечно, тоже немаловажный фактор ее истинности, но никогда не единственный и тем более главный.

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

Однако, несмотря на некоторые расхождения в частных суждениях в отношении психоанализа и о. Михаил, и Дж. Моран едины в его общей оценке в сравнении с православной аскетикой. Если последняя обращается к внутреннему миру грешного человека для того, чтобы преобразить его через открытие в нем нового божественного измерения, которое предполагает необходимую связь с Богом, надежду на Его помощь, то психоаналитик оставляет человека замкнутым на самого себя любимого, содействуя закапсулированности человека. «Психотерапия, — утверждает Дж. Моран, — неумышленно содействует сохранению и обереганию нашего «Я», тогда как вся соль жизни и спасение состоит как раз в его растрачивании и потере»²⁶. Поэтому православный врач-психотерапевт с многолетним практическим опытом работы делает следующий вывод: «Людам, оставляющим в душе место для Бога, — даже для «потаенного» Бога, Который есть то же, что Святой Дух, Божественное смирение, — можно помочь, они могут измениться. Они могут научиться жить даже с самими тяжелыми повреждениями и страданиями — и все же находить радость в жизни. Они даже не знают, что на самом деле религиозны, но это, возможно, является огромным преимуществом. Их верность призыву может принять форму всецелой преданности детям, или работе, или любви к людям, или искренней увлеченности каким-нибудь делом. Но те люди, в которых победил эгоизм, то есть падшая природа, будут злоупотреблять любой помощью и, в конце концов, отвергнут ее. Это происходит потому, что когда они доходят до критической точки, где они должны измениться, предприняв действие, это действие всегда влечет за собой потерю равновесия в системе эгоизма, потому что от чего-то придется отказаться, — а это как раз то, чего они не потерпят. Поэтому они перестанут обращаться за помощью в тот момент, когда им станет ясно, что эта помощь — не волшебство, а требование изменений в сердце, которые влекут за собой изменения в поступках.

Люди, оставляющие в душе место для Бога, способны произвести это изменение в серд-

²⁵ Прот. Михаил Дронов. Православная аскетика и психоанализ. С. 269.

²⁶ Дж. Моран. Православие и современная глубинная психология. С. 132.

це не по каким-то сентиментальным причинам или из какого-то морального превосходства и, конечно, не из-за того, что условно называется благочестием, а потому и только потому, что несмотря на свой эгоизм, они действительно признают и верят в силу, большую, чем они сами. Они желают раскрыть свой эгоизм навстречу этой большей силе и, раскрыв эту замкнутую систему, позволить жизни показать ошибки, вылечить раны и смягчить подлинные страдания»²⁷.

Аскетика изначально предлагает и предполагает иной, чем в научной психологии, подход к человеку: не только изучение, но и деятельность, не деление на какие-то части и вычленение области души, но поиск цельности. Поэтому в рамках аскетики теряют смысл попытки распространить естественнонаучные методы на исследование внутреннего мира человека, либо противопоставить субъективность, культуру объективности, науке. Оригинальную модель взаимодействия аскетики и психологии предложил о. Вадим (Коржевский). Психологию, а именно, святоотеческую психологию он считает пропедевтикой аскетики и полагает их взаимосвязь по типу взаимосвязи анатомии и физиологии в медицине: «В новой человеческой жизни о Христе есть тоже своя анатомия (психология) и физиология (аскетика), есть свой сложный особый процесс питания, роста и жизни»²⁸.

Святые Отцы в своих аскетических трудах разработали путь «возвращения к себе», когда достигается состояние, в котором человек перестает действовать лишь в случае ответной реакции на внешнее воздействие, когда он перестает быть в «страдательном наклонении», пассивным объектом воздействия, но становится центром своих действий, начиная их по своей свободной воле. Митрополит Антоний (Сурожский) напоминает о том, что такое превращение произойдет с человеком, который научится одному из самых сложных аскетических упражнений, а именно, «отпустит все, к чему липнет наша душа, — все предметы любопытства, жадности, страха и так далее, — чтобы войти внутрь себя и изнутри смотреть на мир»²⁹.

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

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

Еще одним показателем живой творческой традиции аскетизма является его связь с пространственно-временными параметрами и те его характерные особенности, которые этими

²⁷ Там же.

²⁸ Вадим Коржевский, свящ. Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004. С. 632.

²⁹ Митрополит Сурожский Антоний. Созерцание и деятельность // Митрополит Сурожский Антоний. Труды. М., 2002. С. 429.

параметрами продиктованы. Конечно, эту связь нельзя полагать абсолютной, так как цель аскетике — перевести пространственно-временные характеристики человека в характеристики, если так можно здесь выразиться, вечности. Но, с другой стороны, эта цель реализуется в конкретно-исторических условиях, которые накладывают свою специфику на многие стороны существования аскетической практики.

Некоторые современные подходы к определению места и значения аскетике

Один из самых ярких и самобытных современных отечественных богословов о. А. Кураев обращается к теме аскетике в рамках рассмотрения им проблемы отношения веры и знания³⁰. Аргументируя свою позицию непротиворечивости этих феноменов, он считает определяющим для выбора веры или неверия и соответственно для отношения к феноменам веры и знания как противоречащим друг другу или непротиворечащим именно тему аскетике. О. Андрей предлагает ее в качестве той богословской темы, в которой тесно переплетаются онтологические, гносеологические и антропологические аспекты, в которой происходит реальное проживание принадлежности человека онтологической границы двух реальностей: дольной и горней, земной и небесной, а не просто абстрактные разговоры о том, что человек принадлежит двум мирам: природному и надприродному, царству необходимости и царству свободы.

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

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

³⁰ А. Кураев. О вере и знании // <http://www.russ.ru/antolog/inoe/kuraev.htm/kuraev.htm>

Глава 2 Аскетизм и монашество

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

Серьезные усилия по разведению этих понятий предпринимает И.К. Смолич в своих фундаментальных работах «Русское монашество» и «Жизнь и учение старцев», вышедших первоначально на немецком языке за границей соответственно в 1953 и 1952 гг. Являясь двумя способами совершенствования личности, восхождения ее к Богу, аскетика и мистика, согласно отечественному исследователю, различаются тем, что аскетика — это путь опытного делания (πράξις), а мистика — созерцания (θεωρία). Правда, ядром и того, и другого пути он считает умную молитву (νοερά προσευχή), при помощи которой «подвижник приближается к высшей ступени, и тогда для него открываются врата, вводящие в духовное состояние мистического созерцания и безмолвия (ἡσυχία), на этой ступени он сподобляется соединения с Богом и обожения»³¹. В самой христианской мистике он различает два течения: «первое — нравственно, духовно возвышающее, и второе — мыслительное. Представителем первого течения является Макарий Египетский, ко второму принадлежат Григорий Нисский и Евагрий Понтийский, из более поздних — Псевдо-Дионисий Ареопагит»³².

В аскетике Смолич также выделяет два направления, особенно четко проявившихся во время спора иосифлян и нестяжателей, условно обозначить которые можно как внутренняя и внешняя аскезы. Первая требовала полного отречения от всего мирского, включая монастырские землевладения, вторая утверждала тесную связь церковных и общегосударственных дел. Такой дизъюнктивной логикой в отношении отмеченных понятий отечественный автор преследует одну цель: подчеркнуть роль старчества в развитии монашества, ведь, только в нем, по его мнению, непротиворечивым образом были объединены различные пути совершенствования личности, найдены точки соприкосновения мира и пустыни, общества и монастыря, государства и церкви.

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

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

Лосский, опираясь на святоотеческие тексты, предлагает обратиться не к внешним проявлениям, но внутренней сути характера христианской позиции. И здесь аскеза становится определяющей точкой зрения, объединяющей все элементы христианского вероучения и противостоящей общераспространенной научной точке зрения на мир, человека и Бога. В аскетическом значении, отмечает В. Лосский, слово «мир» обозначает «рассеянность души, ее

³¹ Смолич И.К. Русское монашество 988 — 1917. Жизнь и учение старцев. С. 325.

³² Там же. С. 382.

блуждание вне самой себя, ее измену своей собственной природе. Ибо душа сама по себе бесстрастна, но, выходя во внешний мир из своей внутренней простоты, подвергается страстям. Отказ от мира есть вхождение души в самое себя, сосредоточенность, восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом»³³. Русский богослов повторил здесь мысль величайшего русского подвижника преп. Серафима Саровского, который учит о том, что «примирения и союза с Богом не иначе мы можем достигнуть, разве когда прежде, употребляя все усилия, возвратимся к себе, или лучше, войдем в себя, устраняясь от коловращения мира и суетного попечения, а держась неослабно царствия внутри нас сущего»³⁴.

Можно сослаться и на оценку другого великого русского подвижника святителя Тихона Задонского, который также подчеркивает: «Мир презреть или от мира отречься — это не иное что, как не иметь пристрастия к тленным и суетным вещам, как-то: к чести, богатству и прочим»³⁵. В данном аскетическом контексте понимания мира, души и связи с Богом следует по Лосскому, преп. Серафиму и свт. Тихону определять и монашество, которое в существе своем не есть бегство от окружающего мира в свой собственный замкнутый мирок, не есть противопоставление и противостояние этому природному, социальному, культурному миру, не есть пространство внутри монастырских стен, но есть сосредоточенность души и постоянное усилие воли, стремящейся к Богу, есть высшее проявление данного состояния. Лишь исходя из этого положения, могут быть поняты выражения «монастырь в миру», «старец в миру» и уточнены соотношение и взаимосвязь мирского и монашеского.

С аскетической точки зрения также бессмысленно противопоставление путей совершенствования личности, почему В. Лосский и подчеркивает: «Оба пути — созерцательный и деятельный — друг от друга неотделимы: один путь немыслим без другого, ибо и аскетическое совершенствование, и школа внутренней молитвы именуются духовным деланием»³⁶.

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

С таким мнением не согласен митрополит Трифон, который находит, что «... мы имеем указание на два рода старчества, в коих оно постоянно проявлялось в Церкви. В одном старец являлся непосредственным избранником Божиим без административного значения в Церкви. В другом он вместе пастырь и наставник, занимая обыкновенно место настоятеля обители или другую начальственную должность, избирается же Самим Богом или непосредственно, как-вы по большей части все святые основатели монастырей, или чрез общественное мнение, или, наконец, чрез указание предшественника, т.е. по преемству»³⁷.

Монастырь в миру

Для современного православного человека, стремящегося понять, как сегодня в условиях городской мирской суеты и стремительности жизненных ситуаций и обстоятельств можно обрести и сохранить через аскетическое делание целостность духа и веру в спасение, своеобразным ориентиром и поддержкой могут стать беседы и размышления протоиерея Валентина

³³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 16-17.

³⁴ Поучение Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. Рига, 1991. С. 6.

³⁵ Святитель Тихон Задонский. Житие, слова. Наставления пастве, родителям и детям, священникам. «Плоть и дух». Т. 1. М., 2003. С. 756.

³⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 151.

³⁷ Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996. С. 87.

Свенцицкого, собранные в два тома под символическим названием «Монастырь в миру». И хотя условия, которые послужили причиной рассуждений на тему «монастырь в миру», были гораздо жестче и однозначнее, не оставляющие большинству верующих права выбора монастырь или мир, многие мысли, помещенные в эти два тома, не потеряли актуальности и сегодня.

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

Как это возможно? О. Валентин считает, что возможно, так как монастырь или его отсутствие — это лишь те или иные, благоприятные или менее благоприятные внешние условия, но никак не само «отречение от мира». «Отречение от мира» — это внутреннее решение, это решение мир ненавидеть. Что значит в данном контексте «ненавидеть мир» о. Валентин поясняет достаточно подробно: «*«Ненавидеть мир»* — это значит ненавидеть то, что заставляет человека жить не для вечности, не для спасения, не для того, ради чего его послал в мир Господь, а для того, что является лишь временным, внешним условием человеческого бытия. *«Ненавидеть мир»* — это значит ненавидеть его соблазны, заставляющие человека забывать высший смысл бытия своего, забывать Господа, забывать молитву, забывать те высшие радости, которые открываются человеку веры, и вместо всего этого отдаваться мирскому дурману, этому веселью, оставляющему на сердце такую тоску. *«Ненавидеть мир»* — это значит ненавидеть те страсти, которые лишают высшего достоинства обожженного человека, заставляющего его делаться *«горе скота»*. *«Ненавидеть мир»* — это вовсе не значит ненавидеть то, что создал Творец во благо, а это значит ненавидеть то, что благо превращает во зло и в смерть. *«Ненавидеть мир»* — это совсем не значит ненавидеть жизнь, а это значит жизнь утверждать и ненавидеть смерть, которая лишь наряжается в мишурный образ жизни; это значит ненавидеть обман, который влечет доверчивых и слабых людей, чтобы они упали в бездну»³⁸.

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

«Так и в жизни, — отмечает о. Валентин, — пойдет человек и на свою службу, пойдет и в кухню, пойдет и по всем своим делам и будет чувствовать, что он несет тяжкое мирское послушание, но будет в его душе уже ясно и твердо осознан путь, по которому ему надлежит идти. Этот путь есть устройство внутренней жизни, есть путь к высшим радостям духовным, которые открываются, по милости Божией, на этом пути. Все эти кинематографы, вся эта бесовская пляска мирская, все эти накрашенные люди, все эти непристойные костюмы — все то, чем мир так нагло блещет, ослепляя электрическими огнями, — все это перестанет манить и завлекать человеческую душу, и в сердце засветится любовь к Богу и истинной жизни, а вместе с тем вспыхнет и пламень огненной ненависти к миру»³⁹.

Изменения должны произойти как в «послушничестве», так и в «наставничестве». В

³⁸ Прот. Валентин Свенцицкий. Монастырь в миру. Проповеди и поучения (1921 — 1926). Том 1. М., 1995. С. 416-417.

³⁹ Там же. С. 418.

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

Вина и мирян, и пастырей, — указывает о. Валентин, — не есть вина вчерашнего дня. Это вина вековая, глубоко коренящаяся в церковной жизни.

Надо общими усилиями изыть этот грех. Тогда ясен будет вопрос, кого слушаться в миру. Пусть мы, священники, станем отцами. Пусть вы, миряне, почувствуете себя детьми. Тогда вы легко найдете, кого слушаться: ибо дети должны слушаться только отцов своих»⁴⁰.

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

«Второе правило, — отмечает о. Валентин, — заключается в том, чтобы, выбрав духовника, отдать себя ему в послушание. В условиях мирской жизни не может быть осуществлено послушание так, как оно ставится в монастырях, ибо здесь нет возможности для духовника так руководить каждым движением в жизни человека, как это можно сделать в монастырях. Но важна готовность, важна самая решимость отказаться от своей воли»⁴¹.

Твердо держась этих правил, по мысли священника, можно дерзать и подвизающимся в миру на делание умной Иисусовой молитвы. Здесь также на подготовительном этапе решившемуся на такой шаг необходимо следует выполнить ряд требований: *«Надо взять на себя послушание. Надо утишить в себе страсти. Надо создать возможное уединение. Надо примириться со всеми. Надо исповедаться и причаститься Святых Таин»*⁴².

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

Что же касается самого сложного в мирском умном делании — необходимого общения с миром, противном получаемому в молитве состоянию, то о. Валентин советует воспринимать необходимую мирскую жизнь как послушание. Кроме обычной мирской суеты, постоянно отвлекающей от молитвенной сосредоточенности, подвизающегося мирянина обязательно будет подстерегать и другая, более сложная опасность — действие дьявола, только усиливающееся по мере продвижения в умном делании.

Искушения ожидают на всех этапах, среди которых о. Валентин выделяет три: первый — словесная внешняя молитва, второй — молитва внутренняя, сердечная, третий связан с таким состоянием, когда молитва «становится лишь «руслom», по которому идет молитвенное воздыхание, не оформленное словами и не выражаемое мыслью»⁴³. Преодолев все искушения, молящийся достигнет того состояния, когда будет творить молитву непрестанно. Однако о.

⁴⁰ Там же. С. 28-29.

⁴¹ Там же. С. 433.

⁴² Там же. С. 98.

⁴³ Там же. С. 127.

Валентин предостерегает и здесь: «Пусть молитва твоя будет сокровеннейшей тайной ото всех. Господь воздаст тебе явно. Этим *«явным»* воздаянием будет твоя жизнь, ибо вся жизнь твоя станет иной, если не по внешним изменениям, то по внутреннему своему содержанию»⁴⁴.

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

Подводя итог своим размышлениям по поводу того, что же он понимает под «монастырем в миру», о. Валентин пишет: ««Монастырь в миру» — это создание молитвенной духовной жизни, которую мы переносим из наших разрушенных монастырей в условия жизни мирской. Здесь такое же ухождение от развращенного мира, как там, здесь такое же уединенное жительство, как там, здесь такое же устремление к высшему и горнему, к служению Богу, как там, здесь может быть и такое же полное оцерковление, как там, здесь может быть и такое же великое послушание, как там. И тогда, — подчеркивает пастырь, — если эта задача будет выполнена нами, будет создан новый, невидимый монастырь взамен разрушенных монастырей, и этот монастырь не смогут разрушить никакие случайные, внешние обстоятельства»⁴⁵.

⁴⁴ Там же. С. 134.

⁴⁵ Прот. Валентин Свенцицкий. Монастырь в миру. Проповеди и поучения (1927 — 1928). Том 2. М., 1996. С. 12.

Глава 3 Аскетизм и старчество

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

От наставника-старца, таким образом, требуется способность прозрения души человеческой до самых ее последних глубин, знание и понимание оснований и причин ее исканий и рецепты ее врачевания. Так, один из наиболее оригинальных современных церковных писателей архимандрит Рафаил (Карелин) замечает: «В духовном руководстве надо обладать способностью чувствовать чужую душу. Духовными руководителями не «назначаются», количество прочитанной литературы не делает человека духовным наставником. Здесь нужны способности, интуиция, благодать Духа Святого, чтобы видеть душу каждого человека, чувствовать ее, помочь человеку найти самого себя и свой путь. Духовник, который действует по шаблону и схеме, как психолог, будет калечить своих детей. Душа человека глубже всех систем и схем»⁴⁶. Причем в данном случае никогда при истинном наставничестве не идет речь о навязывании воли старца. Старец здесь выступает лишь глашатаем, транслятором воли самого Бога. Поэтому диада наставник — послушник преобразуется в триаду Бог — старец — послушник.

В наставлениях старца, таким образом, не присутствует никакого давления, никакого своеволия, советы старца — свободный союз двух воль — Бога и послушника, осуществляемый посредством руководства старца. Поэтому совет достигнет своей цели только в случае, во-первых, способности опытного наставника быть не оракулом, но выразителем Божьих указаний и, во-вторых, способности ученика следовать этим указаниям, свободно отсекая свою волю для приятия воли Божьей. Владыка Антоний (Блум) замечает по этому поводу: «Вслушиваясь в то, что говорит старец, послушник должен услышать то, что Бог через этого старца ему говорит. Не напрасно Христос сказал: Один у вас Наставник — Христос. Условие, при котором старец может чему-то научить послушника, это внутренняя прозрачность, которая давала бы свету Самого Христа пролиться чрез него и достигнуть ученика»⁴⁷.

Примечательный случай общения старца со своим нерадивым учеником, принявшим православие англичанином Димитрием Бальфуром, приводит о. Совроний. С письмом о. Димитрия он зашел к старцу Силуану, и вот как сложилась беседа: «Я [говорю]:

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

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

⁴⁶ Рафаил (Карелин), архимандрит. Тайна спасения. М., 2004. С. 18.

⁴⁷ Антоний (Блум), митр. Человек перед Богом. М., 1995. С. 256.

— А что, если этот опыт будет 'горький'?

— Что поделаешь.

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

— Пусть, пусть, — [говорит] отец Силуан. — Мы его свободы не отнимаем. Это еще хорошо, что он написал письмо. Он только свободы ищет; но это не в первый раз мне наблюдать. Некоторые спрашивают совета; им скажешь: они не хотят послушаться, им тяжело это; так они начинают даже враждовать»⁴⁸.

Таким образом, со стороны старца следует выделить следующие его необходимые для наставничества качества: 1. он должен быть опытным молитвенником, прошедшим все стадии молитвенного подвига и достигшим вершин Богообщения⁴⁹; 2. быть психологом от Бога, то есть прозревать душу послушника до самых ее последних глубин; 3. обладать даром рассуждения, чтобы суметь словесно донести до ученика Божью волю; 4. иметь предельную степень смирения для того, чтобы не заслонить своею волею волю Бога по отношению к своему ученику.

Отсутствие любого из этих качеств у наставника — катастрофично для послушника, ведет к дискредитации старчества и рождает феномен так называемого лжестарчества. Один из авторитетных отечественных исследователей русского старчества Иван Михайлович Концевич указывает на главную характеристику лжестарчества, когда воля одного человека порабощается волей другого. Подобная метаморфоза приводит послушника в уныние либо тот становится фанатичным последователем своего лжеучителя. Истинная же преданность старцу рождает чувство радости и свободы⁵⁰.

В другой своей работе тот же исследователь отмечает эффект гипнотического действия в феномене лжестарчества: «Лжестарчество вызывает гипноз идей. И т.к. в основе лежит ложная идея — эта идея вызывает духовное ослепление. Когда ложная идея застилает реальность, то никакие доводы больше не принимаются, т.к. натываются на *idée fixe*, которая считается незыблемой аксиомой»⁵¹.

В наличие феномена лжестарчества присутствует вина как лжестарца, так и послушника. Неверно было бы полагать, что послушники становятся невинными жертвами искусных обманщиков, которые используют в своих целях страстную духовную жажду новоначальных в наставнике. Конечно, человеческая «воля к власти» принадлежит к коренным человеческим инстинктам, и условие старческого наставничества, которое требует от послушника безоговорочной веры своему учителю, заключает в себе соблазн недобросовестным учителям воспользоваться корысти ради таким условием. Старческая традиция пестрит примерами подобных недобросовестных «духовных советчиков».

Но не меньшую ответственность за лжестарчество несет и сам послушник. Встреча со «своим» старцем — великая благодать, которой послушник должен быть достоин. Не всякое искание старца — духовная потребность и способность следовать его наставлениям. От послушника требуется большая самостоятельная работа — подготовительная — до обретения старца и послушническая — после его обретения. Ведь, не является чем-то из ряда вон выходящим и тот факт, что многие послушники уже после встречи со «своим» старцем не могли стать достойными такой встречи. Современный случай английского православного священни-

⁴⁸ Софроний (Сахаров) архимандрит. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 238.

⁴⁹ Так, преп. Исаак заповедовал: «Не преподавай другому того, чего сам не достиг делом» — Исаак Сирий, преподобный. Слова подвижнические. М., 1998. С. 282. С таким утверждением солидарен и современный богослов и подвижник митрополит Антоний (Сурожский), который считает, что «научить можно только тому, что сам познал на опыте, и вести безопасно можно только по тому пути, который прошел сам». — Митрополит Сурожский Антоний. Духовное руководство в Православной Церкви // Митрополит Сурожский Антоний. Труды. М., 2002. С. 336.

⁵⁰ См.: Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 2002. С. 36.

⁵¹ Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Репринт. Троице-Сергиева Лавра. 1995. С. 12.

ка Д. Бальфура и старца Силуана, описанный о. Софронием, — яркое тому подтверждение. Очень часто «неподготовленные» послушники доверяют внешне эффектным речам и актерским данным стремящимся выдать себя за духовных учителей, но реально не имеющих глубокого аскетического опыта и дара духовного учительства.

Интересную научную подробность в отношении отечественной старческой традиции выявил в своем исследовании иеродиакон Николай (Сахаров)⁵². Им было установлено, что по сравнению с греческой в русской традиции существовал перекосяк в сторону чрезмерной требовательности к абсолютному доверию послушника старцу. Считалось, что таковое является главным и достаточным условием того, чтобы влияние старца на послушника было благодатным, независимо уже от духовных качеств самого старца. При этом часто ссылаются на мнения преп. Амвросия Оптинского и свт. Феофана Затворника, которые полагали, что вера послушника способна преобразить даже неточный совет лжеучителя. Такая позиция русских духовных писателей, по словам иеродиакона Николая, привела к тому, что в отечественной аскетической традиции почти не обсуждается тема духовных качеств старцев. В отличие от византийских аскетических произведений, в которых достаточно указаний на то, что старец должен быть человеком без гнева, гордости, корысти, обладающим всеми добродетелями, знающим Священное Писание и Священное Предание и любящим Бога.

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

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

1. полная вера;
2. искренность в слове и деле;
3. не исполнять ни в чем своей воли, а всегда обо всем вопрошать старца;
4. не прекословить и не спорить;
5. совершенное и чистое исповедание грехов и тайн сердечных»⁵³.

Характер самого контакта старца с послушником, его частота, средства воздействия и передачи опыта также определяются личными свойствами как старца, так и послушника. Митрополит Иоанн (Снычев) по этому поводу замечает: «Мы иногда думаем, что духовный наставник, которому мы вручаем свою душу, должен всякий раз подробно поучать нас, что и как делать. Но если мы посмотрим на подвижников, которые жили под руководством опытных старцев, то увидим, что далеко не всегда они получали такое словесное руководство. Многие из них жили около великих праведников, но почти не слышали от них слов назидания. И, несмотря на это, они преуспевали в добрых христианских делах и взошли на высоту духовного совершенства»⁵⁴.

Из всего вышесказанного в отношении различных сторон старчества и споров вокруг

⁵² См.: Николай (Сахаров), иеродиакон. Учение архим. Софрония о старчестве // «Источник». Журнал ин-та богословия и философии. № 10, 2001 // www.sophrony.narod.ru

⁵³ Жития преподобных старцев Оптиной пустыни. Минск, 2004. С. 5.

⁵⁴ Иоанн (Снычев), митрополит. Посох духовный. СПб., 2000. С. 97.

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

Интересную точку зрения на развитие православной аскетической традиции предлагает современный исследователь Сергей Сергеевич Хоружий. В ряде своих публикаций он развивает мысль о том, что конфликт в рамках христианства между Империей и Пустыней имеет глубокие парадигмальные корни. Отечественный исследователь стремится доказать, что «уход от мира», практика умного делания, христианская аскетика и мистика рождает и новую, во многом противоположную официальной, государственной, установку жизнедеятельности: установку обожения, теозиса в противовес установке освящения, сакрализации. В последней он находит мифологические, языческие основания и считает ее концептуализированной при помощи платоно-неоплатонических мотивов обоснования.

Эти две христианские установки, согласно Хоружему, проявили два дискурса, порожденных различными онтологическими и антропологическими характеристиками, а именно, дискурс энергии и дискурс эссенции. Энергичный дискурс, присущий, по мнению исследователя, мистико-аскетической установке обожения, рассматривает человека и, исходя из него, всю порожденную реальность, «как, прежде всего энергичное образование, совокупность разнообразных энергий — нравственно-волевых движений, умственных помыслов, телесных импульсов... По отношению к такому образованию, подвижному и пластичному, «удобопеременчивому», может и должна быть поставлена духовная задача «превосхождения естества»: человеку надлежит, различая меж собственными энергиями, контролируя и преобразуя их, возводить все целое в Богоустремленный строй, к синергии и обожению, соединению с энергиями Божественными»⁵⁵.

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

Определяясь со специфическими чертами русской мистико-аскетической традиции, С.С. Хоружий обращает внимание, прежде всего, на то, «что на Руси исихазм развивается по преимуществу в рамках общежительного монашества, а отшельничество, хотя и присутствует, но играет меньшую роль, нежели в Византии (и тем более, в Египте и Палестине)». Кроме того, отечественный исследователь отмечает устойчивую тенденцию русского исихазма «к выходу в мир, к активному соприкосновению и взаимодействию между аскетической традицией и окружающим обществом»⁵⁶.

Обращаясь к характеристике динамики русского старчества в рамках исихастской традиции, он выделяет в его развитии три этапа, для которых свойственны определенные специфические особенности, отделяющие один этап от другого. Основным представителем первого — Паисий, по мнению отечественного исследователя, «развивает дисциплину Умного Делания в лоне киновийного, а не анахоретского монашества», совмещая ее с филологическими штудиями по переводу аскетических книг. Второй, связанный с Оптинскими старцами, и прежде всего с Амвросием, приемлет в свой мир любого; то есть преодолевается всяческие

⁵⁵ Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 214.

⁵⁶ Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего. М., 2004. С. 551.

препятствия между миром старца и обыденным повседневным миром⁵⁷. Наконец, третий этап — о. Алексей Мечев, Хоружий характеризует как старчество в миру, когда нет никаких даже внешних признаков отделения одного мира от другого⁵⁸.

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

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

«Когда я поступил в Монастырь Святого Пантелеимона на Афоне, — вспоминает архимандрит Софроний, — там я слышал такие слова: старые монахи смотрели как на безумного на того, кто, прожив в монастыре менее десяти лет, уже говорил о духовных вещах. Опыт научил этих монахов тому, что есть три периода духовной жизни: начальный — первая благодать, второй — отнятие благодати ощутимой и предоставление человеку проявить свое произволение, третий — возврат благодати уже в более совершенной форме как неотъемлемое достояние»⁵⁹. И здесь важно, подчеркивает о. Софроний, чтобы подвижник прошел все три этапа, прежде чем начнет руководить другими. При этом он указывает на Библию, в которой приводится пример с искушениями Христа в пустыни, когда тот должен был вести борьбу с дьяволом один на один.

⁵⁷ В частности митрополит Трифон (Туркестанов) отмечает в характере деятельности Оптинских старцев: «Таким образом, средостение между монастырем и миром уничтожалось и мирянин (разумею людей, так называемых, образованных) привыкал смотреть на монаха не как на чуждого себе человека, не имеющего никаких общих с ним интересов и живущего какой-то особенной, малопонятной, замкнутой жизнью, но как на пастыря, как на любящего отца, готового подать тотчас помощь, разрешить всякое недоумение, утешить и успокоить» — Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. С. 242

⁵⁸ См.: Хоружий С.С. Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 31-61.

⁵⁹ Софроний (Сахаров), архимандрит. О цельности духовной жизни // Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 276.

Глава 4

Основные этапы мистико-аскетического подвига

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

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

Понимая всю сложность предпринимаемого, Хоружий полагает свою задачу выполнимой через расположенное общение и участное мышление: «когда с живой подсказкой предмета ты создаешь новый, сообразный ему дискурс, сам участвуя в нем и при этом меняясь»⁶⁰. Отечественный автор ссылается при этом на пример русского исихазма, который через старцев эволюционировал ко все большей открытости «миру», контакта с «миром», не нивелируя своей инаковости ему. Данный факт убедительно доказывает, что православная аскетика — не эзотерическое учение, доступное лишь посвященным, и обезопасивающее себя массой запретов.

Определяя позицию участного мышления по отношению к мистико-аскетической традиции, С.Хоружий указывает на то, что оно должно определенным образом найти место и вне традиции и в тоже время — вне объективно-отстраненного наблюдателя. Он отмечает таким образом, что «отличаясь от сознания Традиции своею венаходимостью, участное сознание отличается от сознания «внешнего наблюдателя» — относительностью этой венаходимости. Его позиция — позиция внешне-внутреннего наблюдателя: если и не соучастника, то соперника, разделяющего если и не сам опыт, то установки Внутреннего органа в некоторой меняющейся мере. Тем самым он не остается неизменным и неподвижным, но в то же время стремится удержать единство, надежность и общезначимость своего описания...»⁶¹.

Такой участный дискурс способствует тому, чтобы, по словам С.Хоружего претендовать на выполнение следующей задачи: «... не «изложить учение», но «реконструировать практику», представить православный подвиг как целостный подход человека к самому себе, как способ жизни и стратегию деятельности: увидеть его в его запредельном устремлении, в живом действии...»⁶².

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

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

Главной установкой религиозного человека в целом и, соответственно, подвижника в частности является *установка на спасение*. Отечественный исследователь отмечает, что установка на спасение «предполагает зоркую оценку реальности, выделение в ней главного, ко-

⁶⁰ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 189.

⁶¹ Там же. С. 265.

⁶² Там же. С. 25.

ренного, куда должны направляться внимание и усилия»⁶³.

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

С.Хоружий обращает внимание на две особенности молитвенного диалогизма: во-первых — имманентный апофатизм: «Я обращаюсь к Богу личному и живому, Который не менее, а более способен внять мне, чем любой земной собеседник — и я в то же время знаю, что Он для меня абсолютно непомыслим, непредставим»⁶⁴, и во-вторых, связь молитвы с речью, ее «словесная выраженность, вербальность»⁶⁵.

Молитва присуща всем ступеням духовного процесса и разные ее характеристики являются в то же время и характеристиками ступеней этого процесса. Основные из них, цитируя слова архим. Киприана (Керна), Хоружий представляет так: «Прежде всего, молитва как способ освободиться от страстей, так сказать, замолить грех, умолить Бога о прощении; затем, молитва является средством успокоения души, стяжания внутреннего мира, средством, приводящим к совершенному покою или исихии; и наконец молитва есть и некий метод богопознания, приближения к Источнику Света, к самому Богу»⁶⁶.

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

Еще одна важная начальная установка христианского сознания — это *установка на покаяние*, суть которой — ««перемена ума», точнее, энергийного образа, от противоестественного, страстного состояния — к бесстрастию»⁶⁷. Ядром покаяния отечественный философ определяет сокрушение, которое проявляется через слезы и духовный плач.

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

Следующей установкой исихастского сознания, согласно С. Хоружему, является *установка подвига*. Он таким образом располагает стадии возрастания установок исихастского сознания: «Исходный элемент установки — именно Спасение: это, по сути, просто — открытые

⁶³ Там же. С. 48.

⁶⁴ Там же. С. 55.

⁶⁵ Там же. С. 56.

⁶⁶ Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 416. — цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 58.

⁶⁷ Там же. С. 64.

глаза на ситуацию человека...», следующая за ней установка Молитвы, в которой «человек пробуждается и активизируется далее, завязывает «личные» отношения с Богом и на их основе начинает формировать представление об особом «личностном» характере человеческого существования. Следующим порядком он постигает, что этот личностный характер осуществляется в установке Любви... Человек с неизбежностью совершает отступления, уклонения от строя существования и образа действий, определяемого Спасением, Молитвою и Любовью... и реагирует на них — Покаянием... Но это лишь ущербное, недовершенное покаяние. Углубляясь, установка покаяния развивается в установку очищения от страстей... Здесь выступает принципиально новая установка человека: установка аутотрансформации, преодоления данности естества — как очевидно, установка глобальная, характеризующая определенную бытийную стратегию, а не какой-либо частный элемент таковой. Именно это и есть установка Подвига»⁶⁸.

Эта установка раскрывается через три свои главные составляющие момента, которые одновременно являются и гласными составляющими монашеских обетов: воздержание — целомудрие — послушание.

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

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

Как и подвиг, праксис начинается с покаяния, которое есть борьба со страстями, получившая название «*невидимой брани*». Отечественный философ обращает внимание на разработанность в мистико-аскетической традиции системы этой «невидимой брани»: выделены основные этапы укоренения страсти в душе человека, составлена своеобразная иерархия страстей, указаны психологические приемы ведения «брани». К последним, в частности, философ относит три главных принципа: 1) принцип меры, «согласно которому во всей брани нет абсолютных рецептов, а все приемы должны применяться соразмерно и сообразно конкретным обстоятельствам», 2) «принцип «*клин клином*» — эксплуатация взаимной несовместимости различных страстей», 3) принцип поединка, когда «на борьбу с определенной страстью выдвигается полярная ей добродетель»⁶⁹.

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

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

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

Соединение ума и сердца, согласно позиции отечественного философа, не есть нечто статично достигаемое, но динамически воспроизводимое, и главным средством этой динамики является непрестанная молитва. Существуют три образа молитвы, третий высший из кото-

⁶⁸ Там же. С. 73-74.

⁶⁹ Там же. С. 96-97.

рых достигается путем постепенного преодоления двух препятствий — образов и отсутствия внимания, и подтверждает, собственно, событие сведения ума в сердце. Между V и VIII веками сформировалась формула такой непрестанной молитвы — Иисусова молитва, состоящая из восьми слов: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного.

При описании характера непрестанной молитвы касается философ кратко и такой проблемы как почитание Имени Божьего в связи с известными событиями начала XX века на русском Афоне и в России, расколовшими большую часть русского духовенства и русской религиозной общественности на имяславцев и имяборцев. При всем уважении к позиции имяславцев в почитании ими имени Бога, в целом контексте аскетического делания, мистического подвига, считает Хоружий, это почитание является лишь этапом и средством конечной цели — обожения подвижника. Превращение в имяславии средства в конечную цель, «выделение в предмет особого культа» он оценивает как «уклонение к иудейской религиозности»⁷⁰.

Стяжание благодати С.Хоружий выделяет в особую ступень праксиса, хотя, конечно, и сведение ума в сердце, и непрестанная молитва не могут совершаться без ее участия. Согласно православному учению, на которое постоянно ссылается философ, стяжание благодати человеком есть синергетический процесс двух участвующих в нем энергий: Божественной и человеческой. Отечественный исследователь отмечает две основные черты этой синергии: личностную природу и асимметрию, которая заключается в различном характере действия той и другой энергий: «Когда соединение сформировалось, деятельным началом в нем является только энергия Божественная, благодать. Лишь она действует. Но она может действовать лишь в человеке, может выражать, (вы)являть себя в наличном бытии лишь его действиями — и дело энергий человека, если угодно, самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке»⁷¹.

Последней на пути к феории ступенью праксиса Хоружий называет ступень *бесстрастия*, когда подвижником достигается устойчивость в освобождении от страстей. Преп. Максим Исповедник, а вслед за ним и Хоружий, выделяет «четыре главных бесстрастия»: 1) «совершенное воздержание от злых дел», 2) «совершенное отвержение помыслов о мысленном сосложении на зло», 3) «совершенная неподвижность страстного пожелания, имеющая место в тех, кои от видимых вещей восходят к мысленным созерцаниям», 4) «совершенное очищение даже от самого простого и голого мечтания, образующееся в тех, кои чрез ведение и созерцание соделали ум свой чистым и ясным зеркалом Бога»⁷².

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

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

В ступени обожения Хоружий обращает внимание на теснейшую связь этого явления с другим: воплощением. Ибо, как сказано в Евангелии, Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. При этом необходимо всегда помнить также о двух принципиальных моментах: человек становится Богом по благодати и Богопричастие не разрушает человеческой личности, но придает ей полноту и завершенность.

⁷⁰ Там же. С. 113 (прим.).

⁷¹ Там же. С. 128.

⁷² Добротолюбие. Т. 3. С. 277-278. — цит. по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 138-139.

В связи с этим отечественный исследователь подчеркивает важность трех следствий: «Во-первых, ...Обожение, соединение с Богом сохраняет идентичность человеческой личности, ее самотождество и самосознание: человек не остается таким же, но он остается собою... Во-вторых, Обожение сохраняет целостность человеческой личности: оно относится ко всему составу человека, включая и его телесность... И наконец, последнее — как весь путь Подвига, Обожение творится в синергии, в согласном соработничестве человеческой свободы с Божией благодатью»⁷³.

Молитва, сопутствующая стадии феории, согласно Хоружему, приобретает особые черты, которые говорят определенным образом как бы о ее прекращении: «Это молитва и уже не молитва — некое парадоксальное предельное состояние, которое, с одной стороны, должно несомненно быть признано молитвенным состоянием, но, с другой, столь же несомненно, не имеет важнейшего признака молитвы»: вместо движения — изумление⁷⁴.

Среди характерных черт созерцания нетварного света Хоружий выделяет следующие: «— Видение имеет свои градации»⁷⁵....

- Высшие ступени видения сопровождаются утратой обычного самоощущения и восприятия окружающего. Взамен приходит восприятие «нового образа бытия», в котором созерцающий «сам стал светом»...

— Для видения характерно созерцание «простого света», «безвидного и безобразного»...

— Видению сопутствуют эмоциональные и другие психологические эффекты. Наиболее универсальны «наслаждение» или «сладость» света, «изумление», «радость»⁷⁶.

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

Если конечной целью человеческого христианского подвига является спасение, то святость, согласно отечественному философу, как раз и содержит в себе полный смысл «спасенности». Преображение также свидетельствует о достижении полноты энергийной связи человека и Бога. Воскресение же преображает самого сильного врага человека — смерть. Цитируя слова В. Лосского, Хоружий обращает внимание на эту черту эсхатологии: «Воскресение... открывает дивную возможность — возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство»⁷⁷. В содержании воскресения С.Хоружий выделяет следующую структуру: второе пришествие Христа (парусия), всеобщее воскресение во плоти (апокастасис) и суд и «новая жизнь», свободная от греха.

В отношении пронизанности всего процесса аскетического подвига молитвой, которая в зависимости от ступеней этого подвига приобретает те или иные характерные признаки, с позицией С. Хоружего вполне солидаризуется и позиция архиепископа Антония (Голынского-Михайловского). Его келейные записи, на основе которых составлена работа «О молитве Иисусовой», представляют интересный источник, хотя и менее философско-богословского, скорее конкретно-опытного описания этапов исихастского подвижничества.

⁷³ Там же. С. 156-157.

⁷⁴ Там же. С. 158-159.

⁷⁵ Ссылаясь на Отцов Церкви, Хоружий говорит об ощущении, видении и озарении.

⁷⁶ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 167.

⁷⁷ В.Н. Лосский. Догматическое богословие. Цит. изд. С. 183. — цит по: Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. С. 178.

Отечественный архипастырь насчитывает шесть видов молитвы в зависимости от ступени, на которой находится подвижник: «Молитва, по мере действия в ней слова, ума, сердца и Духа Божия, имеет соответствующие наименования. Она бывает **словесной, умной деятельной, умно-сердечной деятельной**. Эти три вида молитвы доступны человеку в период его ветхой деятельности, то есть до всецелой преданности его в волю Божию. Последующие два вида молитвы обретаются подвижником лишь по очищении сердца от страстей и греха и именуется **умно-сердечной самодвижной**, движимой Духом Святым, и **умно-сердечной чистой** или непарительной. Последняя есть истинно созерцательная молитва... Самые достойные через эту молитву приводятся к соединению души с Небесным Женихом в единый дух. Человек тогда обретает высший дар — молитву **зрительную**»⁷⁸.

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

Самым подробным образом архиеп. Антоний разбирает условия как внутренние, так и внешние словесной молитвы. Большое количество повторений Иисусовой молитвы — до 1000 раз утром и вечером — он советует сопровождать многими поясными и земными поклонами. Кроме утренних и вечерних правил Иисусовой молитвы владыка полагает, что ее не следует оставлять в течение всего дня, при всяком деле. «Молитва **словесная**, — подчеркивает владыка Антоний, — нуждается в количестве — множестве»⁷⁹. Внешняя жизнь творящего Иисусову молитву должна, согласно архиеп. Антония, также претерпеть изменения: она должна стать более уединенной, несуетной. Молитвенник должен быть немногословен, спать не более восьми часов в сутки, довольствоваться только самым необходимым. Скорых результатов ожидать не следует.

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

Результатом упражнения в молитве **словесной** является полученный с помощью благодати Божией навык. Свидетельством обретенного навыка послужит то, что после временного отвлечения от молитвы язык сам собою начнет выговаривать молитвенные слова, затем к словам привлечется внимание, и ум осмысленно продолжит словесное чтение молитвы»⁸⁰.

Следующая ступень молитвы — умная деятельная молитва читается мысленно, но еще творится самим человеком, а не при помощи благодати Святого Духа. Здесь также, согласно владыке Антонию, важно количество. Внешний порядок жизни творящего умную Иисусову молитву должен, по мнению владыки, стать еще более строгим. Чтобы внешние условия жизни были благоприятны для молитвы владыка Антоний советует иметь старца или духовника

⁷⁸ Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп. О молитве Иисусовой // Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 1. М., 2004. С. 239.

⁷⁹ Там же. С. 260.

⁸⁰ Там же. С. 268-269.

из монашествующих.

Также он обращает внимание на соматические принципы творения молитвы: «Не менее всего остального в умной Иисусовой молитве важно то, в каком месте установится внимание ума при совершении молитвы. Некоторые святые отцы, молитвенники, делатели священного трезвения указывают, и опыт подвизающихся о том свидетельствует, что удобно бывает новоначальным творить молитву там, где она совершается естественно, там, где у человека находится орган слова, то есть в гортани, где глотается пища. Здесь, у основания шеи, но отнюдь не в ином каком месте, потщись поначалу стоять вниманием, старательно заключая ум в слова молитвы, пока ум еще не согрет сердечным откликом, пока молитва не окрашена сочувствием сердечным»⁸¹.

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

Владыка указывает также на то, что признаком, отличающим умно-сердечную молитву от умной, является «неотвлекающееся внимание и чувственное сопереживание молитвенным словам»⁸². Местом «молитвенной встречи» ума и сердца, по мнению владыки Антония, является верхняя часть сердца или сердечное преддверие. Ум должен быть закреплен за этим местом и нигде больше не блуждать.

И совсем краткое описание владыкой высших самодвижных ступеней молитвы: умно-сердечной, чистой и зрительной: «Ум при созерцательной жизни восходит от совершенства к совершенству, все добродетели возрастают до полноты своей, просвещаясь от доброт Божиих, питаюсь духовной пищей Духа Божия с трапезы Отца Небесного, человек вселяется умом в обители Неба, проходя различные степени истинного ведения, посещая одну за одной все более светлые обители Небесного Отца»⁸³.

Исторические этапы аскетики в России

- древний (преп. Антоний и Феодосий Печерские, преп. Сергей Радонежский). А.В. Карташев в своих «Очерках по истории русской церкви» пишет: «Наше русское монашество... сразу же начало свой золотой век: просияло выдающимися образцами сурового, жестокого иноческого подвига. Всем известны подвиги этих колоссов аскетики — первоустроителей нашего монашества, Антония и Феодосия Печерских. Их великие души пламенели такой ревностью «яже по Бозе», что способны были заразить ею и увлечь все чуткие соприкасавшиеся с ними натуры и создать целую дружину духовных богатырей, которая была лучшей жертвой Богу от новопросвещенной Руси»⁸⁴.

- переломный (преп. Нил Сорский и преп. Иосиф Волоцкий),
- возрожденческий (старец Паисий Величковский, свт. Тихон Задонский),
- апогейный (преп. Серафим Саровский, Оптинские старцы, свт. Феофан Затворник, свт. Игнатий Бренчанинов, преп. Иоанн Кронштадтский),
- трагедийный (свящм. Алексей и Сергей Мечевы, епископ Варнава (Беляев)),
- современный (старец Силуан Афонский, о. Софроний (Сахаров)).

В современном российском православном мире часто звучат разговоры о том, что Бог все меньше дает миру духовных руководителей, старцев. Против такой позиции со всей от-

⁸¹ Там же. С. 284.

⁸² Там же. С. 293.

⁸³ Там же. С. 308.

⁸⁴ Карташов А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М., 1991. С. 233.

ветственностью возражает известный русский подвижник и богослов о. Софроний, полагая, что сами такие утверждения есть свидетельства не отсутствия старцем, но отсутствия достойных послушников.

Мало кто в современном обществе способен полностью отсечь свою волю и довериться наставнику. О. Софроний уверен, что если будут достойные послушники, действительно ищущие духовного наставничества и не останавливающиеся в этом поиске перед необходимостью продвижения по пути совершенствования, старцы обязательно появятся⁸⁵.

⁸⁵ См.: Софроний (Сахаров), архимандрит. О цельности духовной жизни // Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 280.

Глава 5

Отец русского монашества преподобный Феодосий Печерский

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

Мы достаточно хорошо знаем его жизненный путь благодаря произведению «Житие Феодосия Печерского», написанного в конце XI — начале XII века иноком Киево-Печерского монастыря Нестором, а также Киево-Печерскому патерику. Характерно, что для своего произведения Нестор использует специально подобранные византийские источники: так, находя сходство между основателем палестинского монашества св. Саввой Освященным (VI в.) и основателем русского монашества, за образец он берет житие св. Саввы. Данный факт, согласно Федотову, свидетельствует о том, «что православная Русь избрала не радикальный, а средний путь подвига. Сурова жизнь великих палестинцев, как и жизнь самого Феодосия, но по сравнению с бытом отшельников Египта и Сирии она должна показаться умеренной, человеческой, культурной»⁸⁶.

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

В Житие отмечается, что подобному выбору немало способствовали и природные склонности Феодосия: он рос достаточно замкнутым ребенком, не любившим участвовать в веселых и шумных забавах и играх своих сверстников. После того как умирает отец, Феодосий еще больше укрепляется в своем решении стать монахом. Но осуществлению этого решения воспротивилась мать преподобного Феодосия, которой поначалу где уговорами, а где и силой удавалось препятствовать замыслу сына. Но и она, в конце концов, оказалась бессильна, когда в возрасте 20 лет Феодосий, прибыв в Киев, был принят основателем Киево-Печерской обители афонским старцем Антонием, и им и его первым подвижником Никоном пострижен. Высокие духовные подвиги преподобного Феодосия настолько выдвинули его из числа других монахов, что он был ими избран игуменом Киево-Печерского монастыря, когда ему не было и 26 лет.

Церковное и государственное строительство

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

Ввиду увеличения числа братии с 20 до 100, возникла необходимость регламентации ее общинножития. Игумен Феодосий отдает предпочтение строгому Студийскому уставу (устав, составленный в одном из монастырей Константинополя). Как повествует Киево-Печерский патерик, именно от «Печерского монастыря приняли и все русские монастыри этот преподанный Феодосием устав, и таким образом появился совершенный иноческий чин, какового

⁸⁶ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. С. 304.

прежде не было на Руси»⁸⁷. Устав регламентировал внутреннюю жизнь монастыря, подробно описывая, как поют песнопения и читают чтения, предлагая правила поведения инока в церкви и в трапезной. Опираясь на устав, игумен Феодосий стал придерживаться трехступенчатой схемы посвящения в монахи: после определенного испытательного срока постригаемый получал право одеться в монашескую рясу, затем получал право ношения мантии и только на третьем этапе постригался в схиму.

Две основные добродетели преподобный Феодосий своим примером старался привить и всей братии монастыря: смирение и нестяжание. Он учил тому, чтобы иноки даже внешним видом своим выказывали свое смирение, при встрече всегда кланялись друг другу и брали благословение у наставников для совершения любого дела. Также преподобный постоянно напоминал братии, «что иноку, отвергшемуся от мира, должно в кельи своей не сокровища собирать, но приносить чистую молитву к Богу»⁸⁸.

Ввиду нехватки прежних монастырских зданий, преподобный Феодосий руководит и сам принимает активное участие в строительстве более просторного Киево-Печерского монастыря на новом месте, закладывает знаменитый Успенский собор. Кроме того, игумен поощряет книгописание, создает при монастыре приют для больных, помогает бедным и несправедливо пострадавшим от власти. Как повествует Печерский патерик, в этом приюте при монастыре «всегда жило множество нищих, слепых, хромых, прокаженных, которые питались от монастыря, получая десятую часть из всего монастырского имения. Кроме того, преподобный каждую субботу посылал воз хлебов находящимся в темнице и в узах»⁸⁹. При Феодосии Киево-Печерская обитель сделалась образцом для всех других обителей земли русской. Весьма показателен тот факт, что с середины XI в. и до татаро-монгольского нашествия около 80 монахов монастыря были назначены на епископские кафедры.

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

Феодосий скончался 3-го мая 1074г. и был погребен в той пещере, в которой под руководством преподобного Антония начал свои подвиги. В 1091г. его мощи были торжественно перенесены в Успенский собор, а сам Феодосий Печерский в 1108г. был признан святым.

Идея стойкости и веротерпимости православного христианина

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

В своих Поучениях к братии Феодосий, часто прибегая к аллегоризму библейских притч, раскрывает, прежде всего, глубину нравственно-этического содержания христианского вероучения. Преподобный призывает братию с уважением и любовью относиться к трудящимся и страждущим, помогать нуждающимся, постоянно помнить о своей миссии и преодолевать все, что от нее отвлекает и мешает ее исполнению.

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

Особенно сильные соблазны подстерегают келаря, распорядящегося всем монастыр-

⁸⁷ Киево-Печерский патерик, или сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской Лавры. Киев, 1991. С. 29.

⁸⁸ Там же. С. 34.

⁸⁹ Там же. С. 35.

ским имуществом, и к нему преподобный Феодосий обращает отдельное послание, призывая его не поддаваться искушению воровства и стяжательства.

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

Как замечает исследователь древнерусской святости Г.П. Федотов, преп. Феодосий всегда и во всем таков: «далекий от односторонности и радикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, меряя евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался преп. Феодосий в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности — там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа»⁹⁰.

⁹⁰ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 2003. С. 25.

Глава 6

Великий печальник земли русской преподобный Сергей Радонежский

Есть все основания предполагать влияние византийского аскетического движения на несомненного лидера возрождающегося после монголо-татарского погрома русского монашества преп. Сергия Радонежского. Как пишет Г.П. Федотов, «мы имеем право видеть в преп. Сергии первого русского мистика, то есть носителя особой, таинственной духовной жизни, не исчерпывающейся аскезой, подвигом любви и неотступностью молитвы»⁹¹.

Преп. Сергей Радонежский (1314 — 1392) не оставил после себя ни одного письменного источника, но жизнь его достаточно полно задокументирована в «Житии Сергия Радонежского», составленного его учеником и современником Епифанием Премудрым, в 1440 — 1459 годах это житие было отредактировано выходцем с Балкан Пахომием Логофетом.

Преподобный Сергей родился в Ростове, при крещении получив имя Варфоломея. Причем задолго до самого рождения, как указывается в Житии, было чудное знамение, относимое к Божьему Промыслу относительно будущего своего чада: младенец трижды прокричал еще в утробе матери, когда та находилась в церкви на Божественной литургии⁹².

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

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

В 23 года Варфоломей принимает постриг под именем Сергия. Постепенно вокруг кельи Сергия стали возникать новые кельи его последователей, и вскоре здесь возник знаменитый монастырь — Троице-Сергиева Лавра. Будучи игуменом монастыря Сергей продолжал носить худые ризы и зарабатывать себе на хлеб физическим трудом. Из Жития известен случай, когда во время одного из голодных периодов, не имея пищи для пропитания, преподобный игумен вынужден был наняться в плотники к одному из братьев и трудиться целый день для того, чтобы заработать несколько кусочков плесневелого хлеба⁹³.

Также как и Феодосию Печерскому Сергию Радонежскому удалось найти экзистенциальный компромисс между отшельнической жизнью в полнейшем безмолвии и активной социальной позицией, и в обеих своих ипостасях он добился больших результатов.

Согласно житию, ученики преп. Сергия Исаак и Симон наблюдали божественный свет вокруг своего духовного наставника во время служения литургии; другой ученик Михей свидетельствовал о посещении Сергия Богородицей с апостолами Петром и Иоанном. Преп. Сергей первый из русских святых имел видение Богоматери. Вот как оно описано в Житии: «Однажды блаженный отец молился по обычному своему правиле перед образом Матери Господа нашего Иисуса Христа. Отпев благодарственный канон Пречистой, присел он немного отдохнуть и сказал ученику своему, Михею: «Чад, трезвись и бодрствуй, ибо чудное и ужасное посещение готовится сейчас нам». И тотчас послышался голос: «Се Пречистая грядет». Свя-

⁹¹ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. С. 307—308.

⁹² См.: Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. Киев, 2005. С. 18—22.

⁹³ Житие рассказывает, что однажды, когда преподобный игумен голодал, он сам нанялся за более чем скромную плату — несколько кусочков плесневелого хлеба — пристроить одному из братьев сени к его келье. Такое смирение и терпение игумена действовало на братию укрепляющим образом — См.: Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. С. 106—107.

той же, услышав, заторопился из кельи в сени. И вот великий свет осенил святого, паче солнца сияющего, и видит он Пречистую с двумя апостолами, Петром и Иоанном, блистающих неизреченной светлостью. И как только увидел, пал ниц святой, не в силах терпеть нестерпимую зарю. Пречистая же Своими руками коснулась святого, сказав: «Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках, о которых ты молишься, и об обители твоей. Не скорби уже: ибо отныне она всем избилует, и не только при жизни твоей, но и по отшествии твоём к Господу неотлучна буду от обители твоей, подавая потребное неоскудно, снабдевая и покрывая ее». И сказав сие, стала невидима. Святой же, в исступлении ума, одержим был великим страхом и трепетом. Понемногу придя в себя, нашел он ученика своего лежащим от страха, как мертвого, и поднял его. Тот же начал бросаться в ноги старцу, говоря: «Поведай мне, отче, Господа ради, что это было за чудное видение, ибо дух мой едва не разлучился от союза с плотью из — за блистающего видения». Святой радовался душою, и лицо его цвело от этой радости, но не мог ничего отвечать, кроме одного: «Потерпи чадо, ибо и во мне дух мой трепещет от чудного видения». Так они стояли и дивились про себя. Потом он сказал ученику своему: «Чадо, позови мне Исаака и Симона». И когда они пришли, он рассказал все по порядку, как видел Пречистую с апостолами, и какие чудные обещания изрекла Она святому. Услышав, они исполнились неизреченной радости; и все вместе отпели молебен Богородице и прославили Бога. Святой же всю ночь оставался без сна, помышляя в уме о неизреченном видении»⁹⁴.

Обретение мощей и канонизация Сергия Радонежского произошли в 1422 году.

Собирание русских земель и Куликовская битва

Преп. Сергей стал крестным отцом московского князя Дмитрия Ивановича, по его поручению способствовал заключению в 1385 году «вечного мира» между Москвой и Рязанью. Но самый известный исторический факт, с которым связано имя Сергия Радонежского, — благословение князя Дмитрия на битву против монголо-татар, которая состоялась 21 сентября 1380 года на Куликовом поле и принесла победу русскому войску.

Значение Куликовской битвы, этого великого события, знаменитый русский историк В. Ключевский видит в том, «что народ, привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество встать, но и пошел искать татарские полчища в открытой степи и там навалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными костями... Преподобный Сергей благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения, сказав: «иди на безбожников смело, без колебания, и победишь»»⁹⁵.

Редко и по великой нужде вмешиваясь в конкретные политические события, преп. Сергей примером своей жизни влиял на духовное и нравственное состояние русского народа. Это влияние не окончилось и окончанием земной жизни преподобного. При упоминании одного только имени великого русского святого, как справедливо отмечает наш историк, «народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и возрождение политическое, и затверживает правило, что политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной. Это возрождение и это правило — самые драгоценные вклады Преподобного Сергия, не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа, в его нравственное содержание»⁹⁶.

⁹⁴ Житие преподобного Сергия Радонежского чудотворца. С. 193-196.

⁹⁵ Ключевский В. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Сергий Радонежский: Сборник. М., 1991. С. 396.

⁹⁶ Там же. С. 399-400.

Учение о Троице

В богословском плане поражает постоянное, с молодых лет начатое, поклонение Святой Троице. Трудно представить и разумно объяснить тот факт, что простой русский человек, не обучавшийся долгие годы в духовных школах, не участвовавший в догматических дискуссиях и спорах, стал вдруг таким стойким апологетом наиболее сложного феномена христианского вероучения. Пытаясь понять, каким образом «полумужик, юный непросвещенный, избирает для себя...самый таинственный и трудный для точного выражения, так и для спекулятивного постижения» христианский догмат, о. С.Булгаков замечает: «Преп. Сергей имел *опытное ведение* о пресв. Троице, он знал, что делал. Ибо, помимо схоластически-спекулятивного постижения догмата о троичности, есть прямое ведение о Ней...»⁹⁷.

Другой отечественный религиозный философ и богослов о. П.Флоренский подчеркивает прежде всего культурозачинающее значение жизни и деятельности преп. Сергия: «Вглядываясь в русскую историю, — отмечает он, — в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому перво-узлу: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному»⁹⁸. Исходя из своего основоположного понимания культуры как культа и символично-религиозного прочтения всех явлений культурного творчества человека, о. Павел и в почитании преп. Сергием Троицы, и последовавшем затем распространением по русским землям особого почитания этого культа находит изменение вектора культуросозидающего пафоса.

Два основных догмата христианского вероучения, а именно Троицы и Воплощения, олицетворяют собой, по мнению русского мыслителя, и два принципа возможности самой культуры: принцип наличия абсолютной ценности и принцип способности восприятия этой ценности. «Итак, — подмечает о. П.Флоренский, — если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать и, следовательно, невозможно самое понятие культуры; если жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она не способна принять в себя, воплотить в себе творческую форму, и следовательно — снова останется она сама по себе, вне культуры, и следовательно — снова уничтожается понятие культуры»⁹⁹.

Данное догматико-культурологическое рассуждение предвещает у о. Павла утверждение двух периодов в развитии русской культуры, которые имели свою опору в преимущественном воплощении того или другого культуросозидающего принципа: «Женственная восприимчивость жизни в Киевской Руси находит себе догматический и художественный символ Софии — Премудрости, Художницы Небесной. Мужественное оформление жизни в Руси Московско-Петербургской выкристаллизовывается в догматический и художественный символ Пресвятой Троицы. Родоначалники двух основных пластов русской истории — Киевского и Московского — вместе с тем суть величайшие провозвестники этих двух основных идей русского духа»¹⁰⁰.

В отличие от о. Павла, Николай Лисовой выделяет не два, а три этапа в развитии русской духовной культуры, располагая триадологическое мирозерцание, в формирование которого главный вклад был сделан преп. Сергием, посередине, между мирозерцанием «софийным» и «успенским». «Первые века нашей истории проходят под знаком Софии... С XIV века, с эпохи Сергия Радонежского и его школы, наступает время троичного мышления. Позже в недрах той же школы, с Иосифа Волоцкого, открывается период «успенского» мышления... Итак, — поясняет далее русский мыслитель, — три этапа: осознание святости космоса,

⁹⁷ Булгаков С. о. Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию // Там же. С. 348.

⁹⁸ Флоренский П. о. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Там же. С. 370.

⁹⁹ Там же. С. 371.

¹⁰⁰ Там же. С. 372.

святости плоти, тварного мира Божьего — под знаком Софии, осознание праведного социального устройства, святости народа — на путях Троицы; осознание святости личности, пути обожения конкретного человека — в идеологии Успения...»¹⁰¹.

При всей схематичности подобных рассуждений нельзя не признать неоспоримого факта прямой связи деятельности преподобного Сергия с началом расцвета русской культуры и укрепления отечественной государственности. Поэтому совсем не чрезмерно пафосными и преувеличенными представляются слова великого русского писателя Валентина Распутина: «Такие светоносные явления, как Сергей Радонежский, вызываются не итогом чего-то, а предвестием, в том числе необходимостью спасительных переходов через духовное бездорожье всех времен. Когда окаянство в России принялось одолевать, пришли Серафим Саровский, оптинские старцы, Иоанн Кронштадтский и вновь указали переправы через предстоящие потоки лжи и грязи на противоположный берег, где, установясь на твердую почву, русский человек сможет опять обрести себя в праведных трудах»¹⁰².

¹⁰¹ Лисовой Н. Школа преподобного Сергия // Там же. С. 419.

¹⁰² Распутин В. Ближний свет издалека // Там же. С. 536.

Глава 7

Монастырь и скит в жизни Церкви: так называемый спор преподобного Иосифа Волоцкого и преподобного Нила Сорского

Проблема социальной миссии Церкви

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

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

Какие же варианты ответов на поставленный выше сакраментальный вопрос были предложены русскими подвижниками и мыслителями в XV — XVI вв.?

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

Проведя комплексный анализ характера ереси, отечественные исследователи М.Н. Громов и В.В. Мильков пришли к следующему заключению относительно истоков еретического учения стригольников: «Нередко стригольничество сближают с более поздними ересями, тогда как генетически ересь связана с патриархальным прошлым, идеология и мировоззрение которого были взяты на вооружение. Из-под слабого налета христианства проступало неизжитое наследие языческой старины, а социальным идеалом становилась патриархальная идея всеобщего равенства, в том числе и в делах религиозных. Есть все основания говорить о генетической преемственности стригольничества с предшествующими ему антицерковными выступлениями на основе язычества или его двоеверных пережитков»¹⁰³.

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

Среди главных постулатов жидовствующей ереси, противоречащих православной вере, значатся следующие: отрицание Святой Троицы и утверждение существования лишь Бога-Отца; Христос — обычный человек, время рождения истинного Христа еще не пришло, поэтому и весь Новый Завет — выдумка, придерживаться надлежит только Ветхого Завета; не

¹⁰³ Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 314.

следует изображать Святую Троицу, Христа и Богородицу, так как опять же Троицы нет, а Христос и его Мать — обычные люди и не более того; видение Авраама, описанное в Священном Писании, трактуется как явление Бога с двумя ангелами; не следует поклоняться святым рукотворным предметам; в 1492г. ожидалось второе пришествие Христа, но отсутствие такового объяснялось ложностью творений апостолов и Святых Отцов¹⁰⁴.

Ярым обличителем ереси и поборником православной веры, как уже отмечалось, был **Иосиф Волоцкий** (в миру Иван Санин) (1439/40 — 1515). В 20 лет принял постриг в Боровском монастыре, став учеником и преемником основателя этой обители Пафнутия. Однако столкнувшись с нежеланием братии подчиняться строгому общежительному уставу, полагавшему беспрекословное выполнение требований игумена, Иосиф оставляет монастырь и основывает новую обитель в лесу недалеко от Волоколамска.

Все его устремления объясняются, исходя из главной темы жизни преподобного Иосифа: социальной роли Церкви и подчиняются осуществлению великой земной миссии христианства. Как справедливо замечает о. Г. Флоровский, ни один шаг преп. Иосифа Волоцкого, ни одно его слово нельзя понять, не принимая во внимание подтекст его действий и писаний: веру в то, что Церковь должна играть ведущую роль в социуме, влиять на все сферы его бытия. Отсюда и оппозиция нестяжателям, защита церковных владений и богатств Церкви. Когда на Соборе 1503 года Нил Сорский поднял вопрос о монастырском землевладении, ратуя за его отмену, Иосиф Волоцкий выступил с резким неприятием и осуждением этой позиции и благодаря своей близости к великому князю добился того, чтобы именно его идеи обрели общегосударственный статус. Отсюда повышенное внимание к внешней, обрядовой стороне литургической деятельности, в определенной степени в ущерб ее внутренней мистической составляющей. Отсюда и жесткое и даже жестокое отношение к еретикам; в том же «Просветителе» Иосиф Волоцкий оправдывает применение к ним самых суровых мер наказания вплоть до казни, и требует не доверять их покаянным словам.

Полнота правды в позиции преп. Иосифа Волоцкого состояла в том, что требования к строгой регламентации иноческой жизни преподобный относил прежде всего к себе, что стяжание богатств Церковью он направлял на благотворительность и всегда рассматривал эти богатства как средство, но ни цель, дающее право инокам на праздную жизнь. Такая негибкая жесткая позиция оправдывается и историческими условиями многочисленных внутренних ересей и внешних инославных влияний. Скончался преподобный 9 сентября 1515 г., причислен к лику святых в 1579 г.

«Просветитель» и борьба с ересью

Следует отметить тот факт, что преп. Иосиф Волоцкий боролся с еретиками и делом, и словом: в его работах мы, наверное, впервые в русском богословии встречаем столь пространные и в то же время достаточно глубокие рассуждения на богословско-догматические темы. При всем начетничестве произведения праведного Иосифа Волоцкого отличаются стро-

¹⁰⁴ Отмечая пагубность сектантства для личности, современный греческий богослов Христос Яннарас обращает внимание прежде всего на нарушение евхаристического единства в секте, которое закладывает в себе и разрушение всех других единств: онтологического, антропологического, этического и т.п.. Согласно Яннарасу, «ересь — это состояние жизни, противоположное евхаристическому единству жизни. Человек не принимает дара единства, отвечая грехом на любовь Бога: он отказывается встроить, включить свое индивидуальное бытие в плоть общения с Христом, в тело Церкви. Вместо этого он пытается при помощи своих индивидуальных способностей — интеллектуальных, эмоциональных и моральных — перебросить мост через бездну, разделяющую его жизнь и жизнь Бога. Поэтому ересь всегда имеет все признаки антропоцентричной религиозности: она является «религиозной составляющей» жизни человека, «удовлетворением религиозных потребностей» индивида наравне с удовлетворением других потребностей другими составляющими жизни». — Яннарас Х. Истина и единство Церкви. М., 2006. С. 37.

гой аргументацией, выверенностью в подборе ссылок и цитат из авторитетных источников, яркостью и живостью языка, полемически заостренного и жесткого. Наиболее известное произведение Иосифа Волоцкого — «Просветитель», состоящее из 16-ти «Слов».

Чтобы правильно оценить узкую с первого взгляда тематику работы преп. Иосифа, всецело направленную против одной единственной ереси, необходимо понимать ту опасность, какую она тогда представляла для православия и молодого русского государства: влияние еретиков распространялось на великого князя Ивана III. Причинами такого распространения еретических взглядов «жидовствующих» могут быть названы:

— внутриправославные — слабость русского богословия и связи живой православной практики с ее богословско-догматическим оформлением;

— психологические — еретики не проявляли своей позиции открыто, но мимикрировали под православных, ведя двойную жизнь, чем, конечно, сбивали с толку верующих;

— общекультурные — слабая религиозная и научная просвещенность русского народа и его интеллектуальной элиты, которая давала большой простор для деятельности всевозможного рода магов и чародеев.

С такой серьезной опасностью русское православие столкнулось впервые, кроме того, впервые столкнулось с таким лицемерием и двуличием со стороны отступников, поэтому объяснима жесткая позиция преп. Иосифа, призывающего еретиков преследовать, пытаться и предавать казни, без малейшего снисхождения. Преп. Иосиф Волоцкий, опираясь на свидетельство Библии и писания Святых Отцов, настаивает на том, что «еретика и отступника не только осуждать, но и проклинать следует, царям же, князьям и судьям подобает отправлять их в заточение и предавать лютым казням»¹⁰⁵.

Критике позиции жидовствующих в отношении почитания святых икон, Честного и Животворящего Креста и других освященных вещей и защите православного подхода преп. Иосиф Волоцкий придавал особое значение, о чем свидетельствуют несколько «Слов» «Просветителя». Здесь он, прежде всего, проводит резкую грань между идолом и иконой, полагая, что «первообразы святых икон — святые и честные; первообразы идолов — гнусны, нечисты, выдумки бесов»¹⁰⁶.

В другом своем произведении преподобный Иосиф указывает на евангельские свидетельства происхождения Божественных образов, которые сразу же стали обладать и чудесными свойствами. Как известно, появление первых икон приписывается апостолу и евангелисту Луке, который писал образы Христа и Богородицы по поручению других апостолов¹⁰⁷.

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

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

После возвращения в Кирилло-Белозерский монастырь, преподобный Нил, движимый

¹⁰⁵ Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель. М., 1993. С. 315.

¹⁰⁶ Там же. С. 162.

¹⁰⁷ См.: Волоцкий И. Послание иконописцу и три «слова» о почитании святых икон // Философия русского религиозного искусства XVI — XX вв. Антология. Сост., общ. ред и предисл. Н.К. Гаврюшина. М., 1993. С. 39-40.

идеей воплощения скитского существования, покидает монастырь, сначала построив себе келью недалеко от него, а затем, найдя место более подходящее, — на реке Соре в 15 верстах от монастыря, в лесной глуши. Недалеко от него, чтобы можно было подавать друг другу голос, поселяется давний спутник Нила Иннокентий, а спустя некоторое время к ним присоединилось еще несколько ищущих уединенного бытия иноков.

Нил Сорский считается основателем скитского жительства, которое является неким средним между общежительным монашеством и отшельничеством, суть которого — пребывание по двое или трое в одном месте, недалеко друг от друга, но не вместе или по одному в отдельности. Его он считает Царским, наиболее подходящим для достижения цели в умном делании, так как монастырское общежитие приемлемо для большинства иноков, анахоретство — чрезвычайно сложный путь, доступный лишь совершенным и святым. Кроме того, Нил Сорский на Соборе 1503 г. выступил во главе своих сторонников и последователей — «заволжских старцев» — против церковного землевладения и стяжания других богатств Церковью, но его позиция не была поддержана государственной властью, которая встала на сторону И. Волоцкого.

Скитское иночество

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

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

Преподобный Нил кладет в основание своих устремлений вполне экзистенциальный мотив: страх смерти, по его мнению, побуждает человека искать путь спасения, который и предлагает православная вера. И именно в неизбежности смерти, в неизбежности Божьего суда все люди равны, нет ни учителей, ни учеников, нет ни начальствующих, ни подчиненных, нет только рассуждающих о спасении, ни следующих этим рассуждениям. Все люди здесь одинаково учителя и подчиненные одного учителя — Иисуса Христа, и должны не рассуждать, но действовать согласно Его Завету.

Но если в начале христианского пути все люди, действительно, равны, то в его осуществлении одни опытнее других, начинающих. Нил Сорский, памятуя о сложности иноческого выбора, советует тем, кто только в начале пути, иметь наставника стяжавшего делание, мудрость и рассуждение духовное, основанные на божественных Писаниях. В отборе новых послушников преподобный Нил рекомендует проявлять такую твердость, каковая трудно совместима с тем, что принято называть гуманистической любовью. Соглашаясь с св. Иоанном Лествичником, он считает, что «лучше изгнать, нежели оставить творить свою волю. Ибо изгнавший часто заставляя изгнанного быть смиреннейшим и впредь отсекая свою волю»¹⁰⁸.

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

Какова же истинная цель жизни инока, в чем состоит «умное делание», Нил Сорский подробно разбирает в своем главном произведении «Устав». Он полагает, что иноку подобает постоянно иметь размышление, богомыслие, созерцание и сердечную молитву, или беседу с

¹⁰⁸ Предание Нила Сорского // Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2005. С. 87.

Господом внутреннюю. Внутренняя молитва не отделена от внешней, но является ее закономерным и необходимым результатом.

Для того, чтобы творить внутреннюю умную молитву, человек, согласно преподобному Нилу, должен достичь цельности, сочетания плоти и духа, чувства и разума, ввести ум в сердце. Причем, как было показано, речь не идет об умерщвлении плоти ради духа, но о ее очищении, ибо и она есть создание Божье. Мешают достижению телесно-духовного единства человеческие страсти, овладевающие человеком и подчиняющие его себе. Ссылаясь на Святых Отцов, Нил Сорский выделяет пять ступеней зарождения страсти: 1. прилог, 2. сочетание, 3. сложение, 4. пленение, 5. страсть. Страсть постепенно через чувства проникает в сердце и ум человека, становясь, в конце концов, его второй натурой, то есть человек окончательно отпадает от образа и подобия Божия¹⁰⁹.

Само собой иноку необходимо всячески противодействовать зарождению страсти. Самыми эффективными средствами борьбы с дьявольскими наваждениями преподобный Нил считает непрестанную Иисусову молитву с затворением ума в сердце, то есть сосредоточением на сути молитвы и безмолвием, охраняя сердце умом. За помощью в духовной брани можно прибегать и к произнесению молитвы вслух, и пению Псалмов, а для начинающих полезны также рукоделие и иные послушания.

Обращаясь к характеристике страстных помыслов, с которыми человеку сложнее всего бороться, Нил Сорский называет восемь главных в следующем порядке: 1. чревообъядение, 2. блуд, 3. сребролюбие, 4. гнев, 5. печаль, 6. уныние, 7. тщеславие, 8. гордыня¹¹⁰.

Кроме непрестанной молитвы в деле противостояния греховным помыслам, согласно преподобному Нилу, необходимо памятование о смерти и Божьем суде, слезное сердечное сокрушение и безмолвие. Все перечисленные действия он советует совершать в свое время и должным образом, так как и правильное действие, но совершаемое поспешно может привести к противоположному результату.

Отмечая значение творчества Нила Сорского, посвященного духовному пути восхождения человека к восстановлению своей Божественной природы и обожению, следует признать, что «никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути»¹¹¹.

Спор иосифлян и нестяжателей в отечественной литературе

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

¹⁰⁹ См.: «Устав» Нила Сорского // Там же. С. 103-109.

¹¹⁰ См.: Там же. С. 133.

¹¹¹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 151.

мнение — это второе грехопадение. Нил же защищал человеческую личность, отстаивал внутреннюю свободу подвижника в его духовном делании»¹¹².

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

Радикальное крыло стремится утвердить позицию отсутствия внутренних противоречий между учениями двух великих русских святых, их понимания и уважения точки зрения друг друга, а возникшие гонения на нестяжателей — скатыванием после смерти Нила Сорского его учения к политиканству и даже откровенной ереси. Например, митрополит Иоанн (Снычев) в своей статье «Иосифляне и заволжцы: спор, которого не было» предлагает такую оценку этого периода: «Их (то есть Иосифа и Нила — В.Б.) приверженность к двум разным формам проявления единого монашеского подвига — общежитию (киновии) и скитскому житию — пытаются представить в виде «противоречий» и «спора». В действительности для этого нет никаких оснований»¹¹³.

В качестве примера взаимоуважительных отношений двух великих русских подвижников митрополит Иоанн приводит два интересных исторических факта: оказывается, что два лучших сподвижника Нила Сорского: Дионисий Звенигородский и Нил Полев были учениками преподобного Иосифа Волоцкого; преподобный Нил Сорский, со своей стороны не остался в долгу и пожертвовал Иосифо-Волоколамскому монастырю (как вклад на помин своей души) «список книги преподобного Иосифа «Просветитель», собственноручно им переписанной и украшенной заставками»¹¹⁴.

Ссылаясь на современные исследования, автор-составитель тома «Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий» Н. Новиков указывает на то, что «в подлинных сочинениях прп. Нила и прп. Иосифа нельзя обнаружить никаких признаков противостояния по вопросам монастырского землевладения»¹¹⁵. А прения, имевшие место в 1503 году — плод вымысла полемистов более поздних времен: 1540-60-х гг.

Умеренную и, на наш взгляд, наиболее концептуально обоснованную позицию представляет исследование С.С. Хоружего. В своей работе «Исихазм в Византии и России» он выдвигает гипотезу о существовании уже на ранневизантийском этапе в православном сознании «двух глубинных религиозных парадигм или установок, центральной для подвига установки обожения и далекой от подвига установки освящения»¹¹⁶. Последняя, по мнению отечественного философа, имея свои истоки в языческой религиозности, опирается на эссенциональное понимание человеческого существа в отличие от энергийного в установке обожения.

С. Хоружий считает, что, хотя и иосифлянство, и нестяжательство представляли из себя направления аскетического умного делания, в первом из них была имплицитно заложена тенденция к преобладанию установки освящения. Волнорезом, разделившим эти направления, стала проблема духовной свободы. В отличие от заволжских старцев, для которых, согласно отечественному исследователю, внешняя дисциплина не играла ведущей роли, для Иосифа и его сподвижников внешняя регламентация и дисциплина стали доминирующим фактором в наставничестве. «И по мере победы иосифлянства и вытеснения нестяжательства, — делает неутешительный вывод С. Хоружий, — этот примат внешнего все больше становится нормой и правилом церковной жизни»¹¹⁷.

¹¹² Смолич И.К. Русское монашество 988 — 1917 // Смолич И.К. Русское монашество 988 — 1917. Жизнь и учение старцев. С. 72.

¹¹³ Иоанн (Снычев), митр. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб., 2007. С. 126

¹¹⁴ Там же. С. 128.

¹¹⁵ Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы: В 4 т. Т. 1. М., 2004. С. 484.

¹¹⁶ Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 214.

¹¹⁷ Там же. С. 224.

Глава 8

Опытное богословие святителя Тихона Задонского

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

В 34 года принял монашество и получил имя Тихона. В 1759г. переведен в Тверскую епархию настоятелем и архимандритом сначала Желтикова, а затем и Отроча монастыря, став одновременно ректором и преподавателем Тверской семинарии. В 1761г. был рукоположен в епископа городов Кексгольма и Ладоги и, управляя Хутынским монастырем, стал викарием архиепископа Новгородского. В 1763 владыка назначен на кафедру Воронежской епархии, в то время одну из наиболее бедных. Кроме того, духовенство епархии имело низкий образовательный и нравственный уровень.

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

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

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

Всей своею жизнью свт. Тихон утверждал идеал высокого благочестия и аскетизма. Великий подвижник сподобился дара прозрения. Так, сочиняя «Об истинном христианстве» и размышляя о крестных муках Христа, святитель вдруг увидел самого Спасителя идущего к нему с распятия, имевшегося в келье, в другой раз он слышал ангельское пение. «А кроме того, когда чувствовал затруднение в изложении своих мыслей, молился со слезами о ниспослании Духа и, получив просимое, начинал говорить так быстро и обильно, что келейник еле успевал записывать за ним. И это очень заметно вообще в его сочинениях, с их бесконечными периодами и неповторимым «текучим» стилем...»¹¹⁸.

За три дня он предсказал свою кончину. После кончины при гробе и по молитвам, обращенным к владыке Тихону, происходили многочисленные чудесные исцеления¹¹⁹, и в 1861г.

¹¹⁸ Священник Павел Хондзинский. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский. Избранные труды, письма, материалы. М., 2004. С. 29.

¹¹⁹ Подробные описания многочисленных случаев исцеления при гробе и по молитвам владыки можно найти в: Лебедев А., прот. Святитель Тихон Задонский и вся России чудотворец. Его жизнь, писания и прославление //

после обретения нетленных мощей владыки Святейший Синод признал его в лике святых.

Духовное и нравственное возрождение истинного христианства

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

Мистика православия, по убеждению святителя, должна быть действенной, а религиозное действие, в свою очередь, не должно быть механическим. Пафос критической любви свт. Тихона был направлен против учения об оправдании верой, которое возникло в рамках лютеранства. Согласно этому учению, верующему, не испытывающему внутренних побуждений к вере, достаточно простое исполнение религиозного устава: регулярное посещение храма, молитвы с поклонами, посты и т.п.. Сознательное и душевное же следование Христу изменяет всего человека: и внутреннего, и внешнего, и дает ему возможность узреть следы вечности в его временном бытии и в явлениях природы: «Во время весны всякая трава и зелие исходит из недр земли и является в своем виде: тако в последний день умершие человеки изыдут из гробов своих и явится всяк в своем образе»¹²⁰.

Согласно священнику Павлу Хондзинскому, цель главного труда свт. Тихона «Об истинном христианстве» — «не столько изложить вероучение, сколько дать наставление в христианской жизни. Истинность христианства... полагается прежде всего в нравственном и духовном возрождении... Объектом полемики, следственно, являются не ложные истины, но ложные христиане»¹²¹.

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

Прежде всего, он подчеркивает, что ищущий духовной мудрости, через что только и возможно спасение, должен постоянно обращаться к Слову Божьему, потому что там заключено все богатство этой мудрости. В обосновании данного утверждения святитель Тихон приводит оригинальные сопоставления: «Как идущим по пути или делающим что-либо нужен свет чувственный, так идущим к вечной жизни и пребывающим в подвиге веры и благочестия нужен светильник слова Божия, чтобы не уклониться на путь нечестивых. И как тело каждый день укрепляется пищей, чтобы не ослабеть и, ослабев, не исчезнуть, так подобает каждый день укреплять душу духовной пищей слова Божия, чтобы ей, от голода истаяв, не ослабеть и не погибнуть»¹²².

Началом духовной премудрости святитель считает страх Божий. Также как больному

Святитель Тихон Задонский. Житие, слова. Наставления пастве, родителям и детям, священникам. «Плоть и дух». Т. 1. М., 2003. С. С. 290-325.

¹²⁰ Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое // Святитель Тихон Задонский. Избранные труды, письма, материалы. С. 132.

¹²¹ Священник Павел Хондзинский. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Там же. С. 37.

¹²² Святитель Тихон Задонский. Творения. Т. 3. Об истинном христианстве. Кн. 1. М., 2003. С. 12.

телу требуются лекарства, а то и более радикальные средства, так и для врачевания души земному человеку требуется соответствующий инструмент. Плодами такого врачевания также должны стать вещи, внутреннего свойства, а именно христианские добродетели. Но святитель предупреждает, что вставший на путь духовного совершенствования и таким образом следованию Христу, должен быть готовым как и Он к различного рода несправедливостям со стороны остального мира.

Центром духовной жизни, по убеждению свт. Тихона, является сердце человека. Он при этом уточняет, что сердце должно пониматься не в анатомическом, но нравственном смысле. Так как что бы мы не делали, указывает святитель, «сердцем делаем, или добро, или зло. Сердцем веруем или не веруем; сердцем любим или ненавидим; сердцем смиряемся или гордимся; сердцем терпим или ропщем; сердцем прощаем или злимся; сердцем примиряемся или враждуем; сердцем обращаемся к Богу или отвращаемся; сердцем приближаемся, приходим к Богу или отходим и удаляемся; сердцем благословляем или клянем»¹²³.

Для того, чтобы сердце выбрало добро, а не зло, необходимо его очистить от греха, который святитель определяет как «преступление и разрушение вечного и неизменного Божия закона, послушание и противление святой Божией воле»¹²⁴. Особенно подробно, и абсолютно понятно почему, он останавливается на таких грехах, как гордость, зависть, гнев, осуждение, лукавство, праздность, пьянство, сребролюбие, ростовщичество, обида слабых и убогих, честолюбие.

Но каким же образом возможно очищение сердца от греха? Святитель Тихон не сомневается, что первым и необходимым шагом к очищению является покаяние, как «печаль ради Бога, которая производит неизменное покаяние ко спасению»¹²⁵. Покаяние должно быть искренним и глубоким, когда человек действительно возненавидит себя беззаконного и всей душой обратится к Богу.

Покаяние даст возможность обратиться от делания греха к стяжанию добродетелей, среди которых святитель выделяет добродетели страха Божия, смирения, презрения мира, любви Божией, терпения, благодарения Бога, надежды, любви к ближнему и прощения его согрешений. Но главной добродетелью он полагает молитву, ибо она есть «причина всякого добра, как душевного, так телесного и временного, и показывает истинного христианина»¹²⁶.

Истинный христианин, согласно святителю Тихону, определяется верой, которая, в свою очередь, берет начало от Евангелия. Через Евангелия и веру человек решается на крещение, которое дает допуск в Церковь. Церковь же есть собрание христиан, но не институциональное, а духовное. Святитель особо подчеркивает то, что Церковь есть Тело Христово и христианин, войдя в Церковь, становится его частью. Поэтому совсем неслучайно у христианина должно выстраиваться специфическое отношение ко Христу, начало которому — вера. Вера во Христа, рождает любовь к Нему, последняя, в свою очередь, — почитание Его рождения, жизни, страданий и крестной смерти. «Кто почитает Христа, тот усердно служит Ему. Кто усердно служит Ему, тот исполняет слово Его и святому житию Его следовать старается. Ибо вера — корень любви, любовь же — источник благих дел, которыми Христа почитаем и следуем Ему»¹²⁷.

Вера, Слово Божие, христианские добродетели и молитва, по мнению свт. Тихона, являются основными орудиями в духовной брани, которую христианин ведет всю свою жизнь. Главным качеством христианина в этой брани святитель считает терпение, ибо в христиан-

¹²³ Там же. С. 260.

¹²⁴ Там же. С. 271.

¹²⁵ Там же. С. 509.

¹²⁶ Там же. С. 720.

¹²⁷ Святитель Тихон Задонский. Творения. Т. 4. Об истинном христианстве. Кн. 2. М., 2003. С. 399-400.

ской духовной брани «тот побеждает, кто будучи гоним — терпит, обижаемый — не мстит, злословимый — благословляет, лишаемый — не ищет, укоряемый — против не укоряет, и всякое находящее искушение и злострадание великодушно претерпевает»¹²⁸.

Мир как духовное сокровище

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

Обращаясь к теме получения человеком разного рода знаний и обучения его искусствам и наукам, святитель подчеркивает то, что главной наукой для христианина является сама его жизнь. Основными составляющими христианской науки для человека святитель считает познание Бога, воздержание и умерщвление страстей и похотей, любовь к ближнему и упование на помощь Божью¹²⁹.

В «Келейных письмах» святителя, написанных в духе единого произведения, он продолжает все темы, которые рассматривает в своих главных работах. Так, отвечая на вопрос, что есть вера истинная, свт. Тихон указывает, прежде всего, на два признака: вера истинная должна быть верою живою, то есть подтверждаться благими делами и укрепляться через покаяние. Он особенно подчеркивает тот момент, что лишь через истинное покаяние, «которое заключает ненавидение греховного жития, и за то истинное сокрушение и жаление очищает сердце»¹³⁰, естество человеческое готовится к вере Христовой.

Покаяние ведет к изменению внутреннего состояния христианина, которое святитель определяет как «мира сего презрение», то есть отказ от всего преходящего, в том числе славы, чести, богатства и обращение сердца к вечности. Чтобы произвести такое изменение состояния, святитель советует, во-первых, «познать бедное сердца состояние», во-вторых, «нужно чтение Божия слова и прочих христианских книг», и, наконец, в третьих, нужно «размышление о действиях и движениях, от сердца происходящих»¹³¹.

К земному богатству, дарованному человеку, свт. Тихон советует относиться следующим образом: «1) Благодарю Богу...2) Не прилагай к нему сердца твоего...3) Употребляй богатства не на прихоти мирския и плотския...4) Снабдевай тем нищих, убогих, храмы святые и служащих в них, училища, богадельни...5) Не гордись, не возносись богатством, понеже не твое...»¹³².

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

¹²⁸ Там же. С. 969.

¹²⁹ См.: Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое // Святитель Тихон Задонский. Избранные труды, письма, материалы. С. 143-146.

¹³⁰ Святитель Тихон Задонский. Письма келейныя // Святитель Тихон Задонский. Избранные труды, письма, материалы. С. 246.

¹³¹ Там же. С. 262.

¹³² Там же. С. 289.

нее заповеди Его соблюдает»¹³³. Останавливается святитель и на основных принципах истинного богопознания. Бог, согласно свт. Тихону, познается через мудрое устройство универсума природы, через чтение Писания и учения Отцов Церкви, через Божье откровение, через очищение сердца и, наконец, через признание своей познавательной немощи.

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

Мудрование духовное — это смирение, воздержание, целомудрие, чистота, терпение, мир, кротость, непамятозлобие и прочее, что закон Божий хочет»¹³⁴.

В осуждении пороков и страстей человеческих и в прославлении добродетелей свт. Тихон проводит необходимые различия, например, между богатством и сребролюбием, между самим пороком и людьми, ими пораженными: «Враг наш истинный один — дьявол, который и людей учит, чтобы нас гнали, и так по большей части он причина злострадания нашего, а не люди; он нас чрез людей гонит и мучает, и его надо ненавидеть, а людям соболезновать, что его слушают»¹³⁵. Ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста святитель пишет: «Не плохая вещь — богатство, но плохая вещь — сребролюбие. Плохая вещь — лихоимство. Одно дело — лихоимец, другое богатство: лихоимец не богат, лихоимцу многого не достает, а кому многого не достает, тот никогда не может быть богатым; лихоимец — страж денег, а не господин, раб, а не владелец»¹³⁶.

Следует согласиться с мнением священника Павла Хондзинского по поводу главного нерва всех работ святителя Тихона Задонского, который отмечает следующее: «Бог, мир, человек, общий смысл бытия и должность христианская к соседу — все уясняется во Христе и через Христа. Практический Христоцентризм — вот конечное слово святителя Тихона об истинном христианстве...»¹³⁷.

Указывая на великий дар слова у свт. Тихона, о. Г. Флоровский отмечает: «Он пишет всегда с какой-то удивительной прозрачностью. Вот эта прозрачность больше всего и удивляет. В образе святителя Тихона поражает эта его легкость и ясность, его свобода — и не только от мира, но и в мире»¹³⁸.

Особенно вдохновенно о. Г. Флоровский отзывается о главном произведении святителя: «В особенности книга «Об истинном христианстве» имела историческое значение. Это не догматическая система, скорее, мистическая этика, или аскетика. Но это был первый опыт живого богословия и опытного богословия, — в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта»¹³⁹.

¹³³ Там же. С. 294.

¹³⁴ Святитель Тихон Задонский. Плоть и дух // Святитель Тихон Задонский. Житие, слова. Наставления пастве, родителям и детям, священникам. «Плоть и дух». С. 643.

¹³⁵ Там же. С. 734.

¹³⁶ Там же. С. 670.

¹³⁷ Священник Павел Хондзинский. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский. Избранные труды, письма, материалы. С. 41.

¹³⁸ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. С. 124.

¹³⁹ Там же. С. 126.

Глава 9

Старец Паисий Величковский и славянское «Добротолюбие»

Особое место в истории возрождения русского монашества и аскетической жизни занимает старец **Паисий Величковский** (1722 — 1794). Он родился в семье полтавского протоиерея, рано приобщился к церковной жизни, рос молчаливым и самоуглубленным, даже со своей матерью заговаривал неохотно. В тринадцать лет благодаря покровительству Киевского архиепископа поступил в Киевское духовное училище, где обучался четыре года. Но затем оставил обучение и удалился в монастырь в поисках отшельнического, уединенного бытия.

Несколько лет провел в различных монастырях Украины и Молдавии, под руководством опытных старцев постигая азы аскетики. Наконец, в 24 года Паисий прибыл на святую гору Афон. Здесь он поселился в маленькой келье и почти три года посвятил отшельническим трудам и плодотворному молчальничеству. Он испросил у протоса лавры св. Афанасия старую пустую обитель, посвященную пророку Ильи, обустроил ее, но вскоре стал ощущаться недостаток места, так как количество братии, желающей поселиться в обители Паисия неуклонно росло. В конце концов, Паисий принял решение с большим количеством братии вернуться в Молдавию, где и прошла большая часть его подвижнической жизни, в монастырях Драгомирна, Секульском и Нямецком.

Жизнь старца Паисия наполнена истинно аскетической деятельностью: постоянные молитвы, посты, физический труд, строгое и постоянное наставничество иноков в правилах монашеской жизни. Для отдыха старец Паисий не позволял себе более 3-х часов в сутки. Но главным делом его жизни стал перевод с греческого на славянский язык творений святых отцов, который был издан под заглавием «Добротолюбие» в России в 1793г. Житие сообщает о том, что старец Паисий обладал даром пророчества и целительства.

Несмотря на то, что его мыслительная деятельность не отличалась самостоятельностью, значение перевода и публикации святоотеческого наследия было вполне актуальным и весомым. Как справедливо отмечает Г. Флоровский, издание «Добротолюбия» «было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще. Это был сдвиг и толчок...»¹⁴⁰. Сдвиг и толчок возвратно-обновляющего свойства. Своим трудом Паисий возвращал православную традицию к ее Византийским истокам и актуализировал в новых исторических условиях творения Отцов и Учителей Церкви.

Как отмечает один из исследователей жизни и творчества Паисия Величковского прот. С. Четвериков, о. Паисий «является истинным вдохновителем и руководителем русского монашества XIX века. Своею жизнью, писаниями и деятельностью он вызвал большое оживление и высокий духовный подъем в русском монашестве. Он создал старчество не только как наличный факт (такое было и раньше в наших монастырях), но и как школу, дав ему твердое обоснование в святоотеческой подвижнической литературе, и установив при посредстве своих учеников правила, приемы и предания старчества»¹⁴¹. По подсчетам того же автора через своих учеников и последователей влияние преп. Паисия распространилось на 212 православных монастырей и обителей, большая часть которых была в России. Поместный Собор 1988 года причислил преподобного Паисия Величковского к лику святых.

Страсти и добродетели

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

¹⁴⁰ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. С. 127.

¹⁴¹ Прот. С. Четвериков. Из истории русского старчества (Паисий Величковский) // Путь. Париж, 1925. № 1. С. 76.

Прежде всего, о. Паисий выделяет в человеке традиционных два начала: телесное и душевное. К телесному началу или силам он относит зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, к душевному — ум, смысл (рассудок), слово, мечтание (воображение), чувство (сердце). Все эти силы, хотя и дарованы Богом, после грехопадения человека стали амбивалентны, то есть могут быть как источником добродетелей, так и источником греха, страсти. И великий русский подвижник подробно, пусть и очень кратко, разбирает все моменты, связанные с наличием в человеке добродетелей или страстей: причины их зарождения, последовательность и взаимосвязь, средства поддержания или попущения, следствия и результаты. Желая двигаться по пути духовного совершенствования и спасти свою душу, получает в поучениях старца Паисия своеобразную «карту» с описанием маршрута движения, «карту» своего внутреннего мира.

Началом благодатного движения, направленного на получение добродетелей и преодоление страстей как телесных, так и душевных, о. Паисий Величковский считает страх Божий, который лежит в основании нашей духовной премудрости. И далее ступени нашего духовного совершенствования, согласно старцу Паисию, выглядят так: «Страх Божий рождает веру; вера — надежду; надежда — любовь к Богу и людям; любовь — терпение и иные многие добродетели; терпение — послушание и всякую добродетель; послушание — упование; упование — пост; пост — чистоту и безмолвие; безмолвие же рождает воздержание, молитву, слезы, бдение, плач, бодрость, трезвение и иное многое и отсекает всякое злоязычие; плач рождает нестяжание; нестяжание же рождает правду и отсекает всякий спор; молитва рождает рассуждение, трезвение ума, слезы, радость, смирение сердечное, кротость; смирение рождает смиренномудрие, уединение; смиренномудрие отсекает гордость, тщеславие и растит плод духовный»¹⁴².

Так же как существует «карта» добродетелей, существует и «карта» страстей. И преподобный старец приводит взаимосвязанную цепочку страстей и пагубных пороков. Он выделяет три страсти, которые считает главными побудителями всяческого греха: забвение, гнев и неведение. Именно эти страсти, по мнению старца, служат своеобразной настройкой человеческой души к пороку. Если такая настройка состоялась, путь для всех страстей оказывается открытым. Первой, согласно о. Паисию, появляется маловерие, оно уже порождает самолюбие, как «начало и конец, корень и родоначальник всякого зла». Самолюбие, в свою очередь, порождает немилосердие и сребролюбие, «также корень и причину всякому злу». И далее цепь порождений выглядит следующим образом: сребролюбие порождает гордость, гордость — славолубие, славолубие — сластолюбие, сластолюбие — чревообъядение и блуд, блуд — гнев, гнев — памятозlobие, памятозlobие — хулу, хула — печаль, печаль — наглость, наглость тщеславие, тщеславие — многоречие, многоречие — празднословие, пленение¹⁴³.

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

¹⁴² Старец Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные // Старец Паисий Величковский. Крины сельные или цветы прекрасные. О Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой. Киев, 1997. С. 12-13.

¹⁴³ См.: Там же. С. 17-18.

зом перестанут действовать все страсти душевные и телесные и усмирены будут, человек будет бесстрастен и начнет приобретать жизнь вечную...»¹⁴⁴.

Иисусова молитва

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

О. Паисий начинает с того, что напоминает о споре Григория Паламы и Варлаама, происходившем в Византии в XIV веке, и его результатах. Тогда тоже была серьезная попытка опровергнуть практику умного делания, которую удалось разоблачить св. Григорию, и калабрийский монах Варлаам, еретик Акиндин с единомышленниками были преданы анафеме соборными решениями Церкви. Главной причиной заблуждений многих противников умной молитвы старец Паисий считает их невежество, незнание святоотеческих писаний, в которых со ссылками на Священное Писание убедительно демонстрируется необходимость и важность этой молитвы для пути Богообщения. Другого пути человеку, отпавшего от Бога в первородном грехе, просто не дано: «Священная умная молитва, по силе писаний Богоносных отцев, действующая Божией благодатью, очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих, и от всех стрел вражьих и прелестей хранит невредимым»¹⁴⁵.

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

Прежде всего, отмечает он, следует различать две стадии умной молитвы: для новоначальных она заключается в делании, для совершенных — в видении или созерцании. О. Паисий обращает особое внимание на последовательность восхождения в внутренней молитве: от делания к видению, но никак не наоборот. К делательным правилам он относит любовь к Богу и ближнему, кротость, терпение, смирение и исполнение других заповедей, пост, бдение, слезы, поклоны, упражнение молитвы, размышление о смерти. Что же касается высшей стадии, то здесь старец Паисий повторяет слова святого Григория Синаита о восьми видениях: «Первое — видение Бога безвидного, безначального и несозданного, причину всего, единой Троицы и пресущественного Божества. Второе — чина и устройства умных сил. Третье — устройства чувственных тварей. Четвертое — смотрительного снисхождения Слова. Пятое — всеобщего воскресения. Шестое — второго и страшного пришествия Христова. Седьмое — вечного мучения. Восьмое — царствия небесного, не имеющего конца»¹⁴⁶.

Задается старец и вопросом о начале умной молитвы, полагая таковым само Слово Божье и состояние Адама в раю.

Еще раз возвращается о. Паисий к необходимости опытного руководства и научения в

¹⁴⁴ Там же. С. 20

¹⁴⁵ Об умной или внутренней молитве. Сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского. М., 1902. С. 14.

¹⁴⁶ Там же. С. 17.

умном молитвенном делании, когда объясняет название умной молитвы как духовного искусства: «Художеством же святые отцы, как показано, называют эту святую молитву, думаю, потому, что как художеству человек не может научиться сам собою без искусного художника: так и этому мысленному деланию молитвы, без искусного наставника, навикнуть невозможно»¹⁴⁷.

Послушание в качестве необходимой стадии восхождения в умной молитве старец Паисий объясняет тем, что отсечение своеволия есть одновременно освобождение от мирских страстей и соблазнов, и свободное предание себя воле достойного человека, хранителя Божественных заповедей.

Оценивая жизнь и творчество о. Паисия Величковского, о. Георгий Флоровский особо отмечает приверженность старца Паисия византийской духовной традиции: «И не случайно так близок был старец Паисий к преподобному Нилу Сорскому: он возобновляет и продолжает именно его прерванное дело (литературная зависимость старца Паисия от преподобного Нила вполне очевидна). Это было возвратное движение русского духа к византийским отцам»¹⁴⁸.

И далее, сравнивая его деятельность с деятельностью Феофана Прокоповича, о. Г. Флоровский приходит к следующим умозаключениям: «Интересно сравнить. Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и в новизне, в будущем, в прогрессе. Старец Паисий — он весь в прошлом, в преданиях, в предании. Но именно он был пророком и предтечей. Возврат к истокам был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров...»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Там же. С. 36.

¹⁴⁸ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия С. 127.

¹⁴⁹ Там же. С. 128.

Глава 10

Аскетизм *par excellence* преп. Серафима Саровского

Чрезвычайно важные замечания по поводу правил и многих других необходимых условий умного делания, Иисусовой молитвы оставил **преп. Серафим Саровский**. (1759 — 1833).

Жизнь преподобного Серафима Саровского удивительна тем, что он сумел в течении одной жизни пройти все ступени монашеского подвига. Вначале он был общежитным иноком, затем — пустынником, столпником, молчальником, затворником и, наконец, в 1825г., выйдя из затвора по велению Пресвятой Богородицы, стал принимать многочисленных посетителей. При этом, сколько бы не было посетителей в течении дня, всех великий старец встречал теплыми словами: «Радость моя».

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

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

Всех благословлял, поучал, назидал; многих исповедовал; больных исцелял; многим давал лобызать висевшее у него на груди медное Распятие, — его материнское благословление, или святую икону, стоявшую у него на столе, иным давал в благословение антидор, или святую воду, или сухариков, другим начертывал на челе знамение креста елеем из лампы, некоторых обнимал и лобызал с приветствием: «Христос воскрес». Духовная радость проникла старца настолько, что его никогда не видали печальным или унывающим, и это радостное настроение духа он старался передавать и другим. Из добродетелей христианских его более всего украшали кротость и незлобие, крайнее смирение и нестяжательность»¹⁵⁰.

Тело и душа человека

Особо о. Серафимом подчеркивалась роль Святого Духа в христианской жизни. Он считал, что в конечном счете все дела праведные являются лишь средством для дела стяжания Духа Святого: «Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего. Пост же, и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святого Духа Божьего»¹⁵¹. Хрестоматийными стали строчки воспоминания помещика Н.А. Мотовилова о свидетельстве стяжания Духа Святого великим старцем.

Поддавшись на просьбу своего слушателя Мотовилова, как то воочию засвидетельствовать возможность стяжания Святого Духа, о. Серафим, взяв того за плечи, сказал: «Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божиим с тобою». В этот момент Мотовилкову предстала картина, которую он описывает следующим образом: «Представьте себе в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих

¹⁵⁰ См.: Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005. С. 357-358.

¹⁵¹ Беседа преподобного Серафима с Мотовиловым о цели христианской жизни // Житие преподобного Серафима Саровского. Киев, 2005. С. 419.

себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко, на несколько сажен кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня, и великого старца». При этом Мотовилов чувствовал «тишину и мир в душе», необыкновенную сладость, радость и теплоту, которые трудно описать словами¹⁵².

Отталкиваясь от распространенной антропологической структуры человека: тела и духа, преп. Серафим на пути духовного совершенствования выделяет два отрезка: деятельный и созерцательный. Деятельный отрезок, по мнению старца, составляют «пост, воздержание, бдение, коленопреклонение, молитва и прочие телесные подвиги», путь же созерцательной жизни состоит «в возвышении ума ко Господу Богу, в сердечном внимании, умной молитве и созерцании чрез таковые упражнения вещей духовных». Причем важна последовательность этих отрезков — сначала деятельный, затем — созерцательный. «Деятельная жизнь, — согласно преп. Серафиму, — служит ко очищению нас от греховных страстей и возводит нас на степень деятельного совершенства; а тем самым пролагает нам путь к умосозерцательной жизни»¹⁵³.

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

В чем же, по мнению старца Серафима, состоит забота о душе? Прежде всего, душа должна получить слово Божье, то есть человеку ежедневно «должно упражняться в чтении Нового Завета и Псалтири», от чего происходит и «просвещение в разуме, который изменяется изменением Божественным»¹⁵⁴.

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

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

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

Кроме укрощения гнева для душевного мира, по мнению преп. Серафима, следует избегать осуждения других. «Неосуждением и молчанием, — подчеркивает он, — сохраняется мир душевный: когда в таком устроении бывает человек, то получает Божественные откровения»¹⁵⁵.

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

¹⁵² Там же. С. 441-445.

¹⁵³ Наставления преподобного Серафима // Житие преподобного Серафима Саровского. С. 408-409.

¹⁵⁴ «Радость моя...». Книга о преподобном Серафиме, Саровском чудотворце. Житие, чудеса, духовные наставления. М., 2008. С. 560.

¹⁵⁵ Там же. С. 563.

ствием убеждается, что оно небесное: ибо ощущает в себе плоды духовные...»¹⁵⁶.

Стяжание Духа Святого

Обращаясь к характеристике пути умного делания, преп. Серафим указывает на то, что его общие правила чрезвычайно избирательны и их следует применять, принимая во внимание многие обстоятельства, связанные как с внутренней готовностью вставшего на этот путь, так и с внешними условиями: «Главное преткновение в подвиге сего умного делания бывает от того, что иные, или не имея опытного наставника, или по самочинию, вступая на него не по разуму блаженных учителей, преподавших правила сего умного художества.

В общежитии нельзя иметь одно правило с живущими в отшельничестве или уединении: и начинающие подвиг не могут совершать течение наравне с теми, которые довольно преуспели в нем. Правила молитвы Иисусовой определяются и местом жительства и свойством и состоянием упражняющегося и даже временем. Общее в них только то, что всякий везде и во всякое время необходимо должен заниматься сим делом»¹⁵⁷.

Главными пособниками человеческих страстей преп. Серафим считает забвение, ленность и неведение, а главными врагами — молитву и внимание. Преп. Серафим настаивает на тесной связи и того, и другого и всячески подчеркивает необходимость таковой: «Итак внимание также тесно и неразлучно должно быть соединено с молитвою, как неразлучно связано тело с душою, и одно без другой быть не может. Внимание должно предварять и как некий страж наблюдать за врагами; и оно первое должно подвизаться против греха и противостоять входящим в сердце лукавым помыслам; а за вниманием должна следовать молитва...»¹⁵⁸.

Преп. Серафим Саровский выделяет три образа внимания и молитвы, которые либо возвышают и укрепляют душу, либо низвергают ее в ад. Он проводит тонкое различие между подвигом видимым и истинным, подчеркивая то, что подвизающегося на ниве умного делания ожидают трудные и искушенные испытания и соблазны, разгадать которые очень сложно, но необходимо, так как здесь ставки чрезвычайно высоки: либо общение с Богом и жизнь вечная, либо связь с дьяволом и смерть.

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

Второй образ внимания и молитвы связан с частичной потерей внимания. Не отслеживая моменты потери внимания и полагая его всегда в нем присутствующим, подвизающийся в умной молитве, по мысли преп. Серафима, часто впадает в грех тщеславия и гордыни, начиная одних поучать других осуждать. Соответственно, этот второй образ внимания и молитвы также вредит пути совершенствования личности, хотя и менее опасен, чем первый.

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

¹⁵⁶ Там же. С. 564.

¹⁵⁷ Поучение Преподобного Серафима Саровского о молитве Иисусовой. Рига, 1991. С. 6 (сноска).

¹⁵⁸ Там же. С. 21.

дятся напрасно, не разумея того»¹⁵⁹.

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

Приводя такой совет, преп. Серафим Саровский подробно описывает и способ, каким достигается подобная собранность и внимание: «... сядь уединенно в особенном и безмолвном месте, в углу, затвори дверь, и собери ум твой от всякой привременной и суетной вещи, потом приклони браду твою к персям, и внимай сердцу умом твоим и чувственными очами твоими, приудержи немного дыхание твое, и имей там ум твой, старайся мысленно найти место, где находится сердце твое, чтобы там был всецело и ум твой. С начала найдешь там тьму и глубокую слепоту и жестокость, а после, когда будешь иметь такое внимание непрестанно день и ночь, обретешь, о чудо, непрестанное веселие; потому что ум, подвизаясь в сем деле, найдет место сердца, и тогда тотчас увидит в нем то, чего никогда не видел и не ведал. Ибо увидит обретающийся внутри сердца оный воздух, и всего себя светлым и исполненным всякого благоразумия и рассуждения»¹⁶⁰.

Преп. Серафим вслед за св. Иоанном Лествичником настаивает на необходимости постепенного восхождения по ступеням совершенства: для новоначальных подобает укротить и умягчить страсти, для продвинувшихся на этом пути — упражняться в псалмопении, для достигших крайнего преуспеяния — молиться умом, для совершенных — восходить к видению.

Таким образом, подводя первый итог своим рассуждениям, преп. Серафим еще раз отмечает: «Подвижающийся внутренне всякую минуту должен иметь следующие четыре вещи: смирение, крайнее внимание, противоречие (помыслам) и молитву»¹⁶¹.

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

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

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

Преп. Серафим при этом отмечает важность и внешней обрядности и церковных та-

¹⁵⁹ Там же. С. 25.

¹⁶⁰ Там же. С. 29-30.

¹⁶¹ Там же. С. 36.

инств, а также возможность творить умную молитву не только в отшельничестве, но и в шумных городских условиях.

Останавливается преп. Серафим и на признаках благодати, которые, по его мнению, таковы: «Дух Святой, пришедши, собирает ум, соделывая его внимательным и смиренным, научает его постоянно иметь память о смерти, о своих грехах и о вечном мучении, душу делает благоумиленною и плачущею, а очи исполняет кротостию и слезами»¹⁶².

Отдельной темой проходит у преп. Серафима в его небольшом трактате мысль о необходимых достоинствах наставника в умном делании. То, что он настоятельно требуем для любого новоначального молитвенника, не отменяет, но, напротив, усиливает и требования к самому учителю. Здесь мало иметь многолетний опыт и быть искусным в совершении умной молитвы, важно обладать даром рассуждения, чтобы в слове выразить свой духовный опыт и донести его до ученика, дать своему наставнику то, в чем тот в данный момент нуждается: «Учить других не всем принадлежит, а только тем, кому, по слову Апостола, дано рассуждение духовом (I Кор. 12, 10), отделяющее худшее от лучшего мечем слова. Каждый имеет свое разумение и рассуждение естественное — деятельное или художественное, но не все — духовное»¹⁶³.

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

Переходя к описанию высшего созерцания Нетварного Света, действия благодати Божьей, слог великого русского подвижника становится поистине поэтическим, хотя он и замечает то, что всех восторгов и чувств состояния Богообщения человеческий язык выразить бессилен. Кроме того, трудность в воспроизводстве словесном ли, изобразительном ли присутствия Духа Святого заключена и в том, что «сия красота для плотских очей невидима и постигается только душою и мыслью, и если кого из Святых осияла она, то оставила в них нестерпимое жало любви...»¹⁶⁴.

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

Давая общую оценку жизни преподобного Серафима Саровского, о. Г. Флоровского пишет: «В этом образе так дивно смыкаются подвиг и радость, тягота молитвенной брани и райская уже светлость, предображение уже нездешнего света... Он был именно свидетелем скорее, чем учителем. И еще больше: его образ и вся его жизнь есть уже явление Духа. Есть внутреннее сходство между преп. Серафимом и святителем Тихоном. Но преп. Серафим еще более напоминает древних тайновидцев, преп. Симеона больше других, с его дерзновенным призывом искать даров Духа... Преп. Серафим внутренне принадлежит византийской традиции. И в нем она вновь становится вполне живой»¹⁶⁵.

¹⁶² Там же. С. 59.

¹⁶³ Там же. С. 63.

¹⁶⁴ Там же. С. 72.

¹⁶⁵ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. С. 384.

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

Обе эти черты понятны лишь в контексте целеустремленного и постоянного усилия к стяжанию Святого Духа. Стяжавший Божественного Духа преп. Серафим стал подобен древним Учителям и Основателям Церкви и в тоже время способным говорить современным ему языком. «У этого подвижника, — подмечает В.Н. Ильин, — как в житии, так и в богословии — благочестии — древняя вера, древни пути и — новые достижения, новые слова и дела, новые знамения»¹⁶⁶.

Наличием благодати Святого Духа объясняется и отсутствие у преподобного учеников как таковых и его отказ от учительства в строгом смысле слова. Ведь, как подчеркивает Ильин, в области «Святого Духа ни науки, ни учительства быть не может. Может быть лишь духоносный образ, от созерцания которого начинает сиять и блаженствовать и сам созерцающий»¹⁶⁷.

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

Святость Бога — Его ценность и вообще источник ценности. В стяжании Духа Святого заключается высшая осмысленность человека и содеянного им о Господе»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Ильин В.Н. Преподобный Серафим Саровский. Третье издание. Нью-Йорк, 1971. С. 106-107.

¹⁶⁷ Там же. С. 109.

¹⁶⁸ Там же. С. 138.

Глава 11

«Золотой век» русского старчества: духовная школа Оптиной пустыни

История Оптиной пустыни

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

Первый период начинается с 40-х годов позапрошлого века, когда появляются первые упоминания об Оптинских старцах, а в издаваемых общих курсах по истории Русской Православной Церкви житию старцев Оптиной пустыни, ее истории и устройению отводятся отдельные главы или параграфы. Причем помимо литературы об Оптиной внешних, если так можно выразиться, исследователей, начинается издательская деятельность и в самом монастыре.

Второй период хронологически совпадает со временем расцвета Оптинского старчества и также может быть охарактеризован как плодотворный период, когда появляется большое количество самой разнообразной литературы, причем написанной не только монахами, но и светскими мыслителями, подолгу находившимися в Оптиной. Среди последних особо следует выделить работы таких писателей как К.Н. Леонтьев и С.А. Нилус¹⁶⁹.

В третий период, период советской власти, произведения об Оптиной появлялись только за границей, но тем не менее именно в этот период мы встречаем наиболее фундаментальные исследования об Оптиной пустыни, связанные с именами И.К. Смолича и И.М. Концевича¹⁷⁰.

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

- достаточно интенсивная издательская деятельность самого монастыря. Среди многочисленных изданий обители следует отметить следующего рода литературу: жития, наставления, беседы, келейные записки, воспоминания, письма¹⁷¹; Оптинский альманах по различным темам (Оптина пустынь и русская культура, Святыня под спудом); календари.

— исследования, посвященные тесным связям Оптиной пустыни с русской культурой и влияния старчества на характер русской культуры¹⁷².

— международные конференции, форумы, диссертационные исследования¹⁷³.

¹⁶⁹ См. переизданные работы: Нилус С.А. Сила Божия и немощь человеческая. Издание Сретенского монастыря. 1999; Он же. Святыня под спудом. Издательство Сретенского монастыря. 1999; Он же. На берегу Божией реки. Издательство Сретенского монастыря. 1999.

¹⁷⁰ См: Смолич И.К. Русское монашество 980-1917. Жизнь и учение старцев. М., 1999; Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время. Репринт. Троице-Сергиева Лавра. 1995.

¹⁷¹ В частности сборники «Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления». Свято Введенская Оптина Пустынь. 2002. и «Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. В 2-х тт. Введенская Оптина Пустынь. 2003.

¹⁷² В частности можно указать на книгу В.А. Котельникова «Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной». М., 2002.

¹⁷³ Например, в апреле 1990 года в Италии (г.Бергамо) состоялась международная конференция на тему «Оптина Пустынь и русская культура»; с 2004 года проходит ежегодный Оптинский форум с участием широкого представительства отечественной интеллигенции, священства и насельников Свято-Введенской Оптиной пустыни; среди диссертационных исследований последних лет можно указать лишь на некоторые: Ордина Ольга Николаевна. Феномен старчества в русской духовной культуре XIX века : Дис. ... канд. культурологических наук. Киров, 2003., Рузанова Наталия Петровна. Социально-историческая роль монастыря Козельская Введенская Оптина Пу-

История зарождение монастыря и его долгая и богатая на события жизнь также может быть поделена на периоды, каждый из которых обладает своеобразными характеристиками. Согласно периодизации прот. С. Четверикова, можно выделить четыре периода: «Первый период со вступления в начальство Авраамия до 30-х годов XIX столетия. Второй совпадает с настоятельством архимандрита Моисея и старчеством Льва и Макария. Третий — настоятельство архимандрита Исаакия и старчество Амвросия. Четвертый после 1894 года»¹⁷⁴.

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

Первый период: предыстория.

Так как монастырские архивы погибли в смутные времена самозванцев, раннюю историю Оптиной пустыни сохранили для нас лишь предания. Согласно преданиям существуют две основные версии происхождения названия монастыря: по одной его название происходит от понятия «общий», по другой, разделяемой большинством исследователей, его основателем оказался бывший разбойник по имени Опта, который, раскаявшись в своих страшных деяниях и в искуплении своих грехов, основал в XIV веке монастырь. Наиболее сложный период монастыря, как собственно и вся русская церковь, пережил в XVIII веке, когда число братии доходило до двух человек при разрешенных семи. Положение дел меняется существенным образом, когда на монастырь обратили свое внимание первоиерархи Русской Православной Церкви, сначала митрополит Платон, а затем и его преемник — митрополит Филарет.

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

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

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

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

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

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

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

Старчество последнего соборно избранного старца о. Нектария. 23 января 1918 года декретом СНК Оптина пустынь была закрыта. Некоторое время после официального закрытия

стынь в общественной жизни России XIX века : Дис. ... канд. ист. наук. М., 2005., Першина Анна Николаевна. Оптина пустынь как социокультурный феномен: Дис.... канд. культурологи. М., 2008.

¹⁷⁴ Четвериков С.И. Оптина Пустынь. Исторический очерк и личные воспоминания. Париж, 1988. С. 137.

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

Шестой период: современный с 1987 г.

Обитель была возвращена Русской Православной Церкви после чего началось возрождение как внешнего вида обители, так и ее духовного богатства. В 1988 году прославлен иеросхимонах Амвросий (Гренков), остальные старцы прославлены в 2000 году в чине преподобных: иеросхимонах Лев (Наголкин; разум. 1841), иеросхимонах Макарий (Иванов; разум. 1860), схиархимандрит Моисей (разум. 1862), иеросхимонах Иосиф (Литовкин; разум. 1911), схиархимандрит Варсонофий (Плеханков; разум. 1913), иеромонах Анатолий (Зерцалов; разум. 1894), иеромонах Анатолий (Потапов; разум. 1922), иеромонах Нектарий (разум. 1928).

Также Русской Православной Церковью прославлены в лике новомучеников и исповедников 15 человек, из числа оптинской братии, пострадавших в годы репрессий XX века: преподобномученики Евфимий, Пантелеимон, Лаврентий, Серафим, Пафнутий, Рафаил, Игнатий, Викентий, Гурий, Иоанникий, Исаакий; преподобноисповедники Рафаил, Агапит, Никон, Севастиан; мученик Борис.

Смирение, любовь и духовная свобода

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

После введения в Оптиной старчества всей духовной жизнью монастыря стал ведать старец, настоятель оставался администратором. Первым основателем и вдохновителем оптинского старчества стал ***иеросхимонах Лев (Наголкин)*** (1768—1841).

Он родился в г. Карачеве, Орловской губернии и до принятия пострига служил приказчиком у купца, занимаясь продажей и доставкой пеньки. До своего появления в Оптиной о. Лев пребывал в Белобережской Пустыни, Чолнском монастыре, где знакомится с учеником старца Паисия Величковского о. Феодором и становится его ближайшим последователем, в Валаамском скиту, в Александро-Свирском монастыре, в Площанской Пустыни. В 1829г. уже на склоне лет о. Лев прибыл в Оптину Пустынь, настоятель обители игумен Моисей передал ему духовное руководство братией, сам сосредоточившись на хозяйственной деятельности монастыря. За 12 лет своего старчества в Оптиной преподобный Лев заложил основы той традиции, которая стала, что называется «визитной карточкой» этой обители.

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

Необходимо отметить, что складывание старческой традиции в Оптиной пустыни проходило с большими сложностями, вызванными несправедливыми гонениями на о. Льва и его последователей и учеников. Доходило до прямого запрета принимать посетителей. Известен случай, когда игумен Моисей, проходя мимо кельи старца, увидел толпу народа, тогда как тому было запрещено принимать кого бы то ни было. «О. игумен вошел к старцу в келью и сказал: «О. Леонид! Как же вы принимаете народ? Ведь владыка запретил принимать». Вместо ответа старец отпустил тех, с кем занимался, и велел келейникам внести к себе в келью калеку, который в это время лежал у дверей его кельи. Они принесли и положили перед ним. О. игумен в недоумении смотрел на него. «Вот, — начал старец свою речь, — посмотрите на этого человека. Видите, как у него все члены телесные поражены. Господь наказал его за нераска-

янные грехи. Он сделал то-то и то-то, и за все это он теперь страдает — он живой в аду. Но ему можно помочь. Господь его привел ко мне для искреннего раскаяния, чтобы я его обличил и наставил. Могу ли его не принимать? Что вы на это скажете?» Слушая о. Леонида и смотря на лежащего перед ним страдальца, о. игумен содрогнулся. «Но преосвященный», — промолвил он, — «грозит послать вас под начало». «Ну так что ж» — ответил старец, — «хоть в Сибирь меня пошлите, хоть костер разведите, хоть на огонь меня поставьте, я буду все тот же Леонид! Я к себе никого не зову, кто ко мне приходит, тех гнать от себя не могу. Особенно в простонародье многие погибают от неразумия и нуждаются в духовной помощи. Как могу призреть их вопиющие духовные нужды?»

О. игумен Моисей ничего на это не мог возразить и молча удалился, предоставляя старцу жить и действовать, «как укажет ему Сам Бог»¹⁷⁵.

Смирение и послушание о. Лев считал наивысшими добродетелями, которым и сам стремился следовать и наставлял следовать им других: «Должны о себе смиренно мудрствовать и посмирней мечтать... А где смирение, там неподалеку и спасение!»¹⁷⁶. На жалобу послушника, не нашедшего среди братии Оптиной пустыни собеседников для исследования Писания, преподобный Лев отвечает: «Где смирение у них, там и простота, а сия божественная отрасль не испытывает судеб Божиих; она только верою повинуетя и до времени довольствуется только теми понятиями, которые ей открывает вера. Не будет Бог о том послушника испытывать, почему он не богословствовал, но почему не внимал себе. ...Разум, просвещенный светом Божиим по мере веры, выше всякого учения, ибо, естественно, разум изобрел учение, а не учение — разум»¹⁷⁷.

Относясь с величайшим вниманием и благоговением к Священному Писанию, советуя всем по их возможностям ежедневно к нему обращаться, преподобный Лев в тоже время запрягает послушнику делать пометки на страницах Писания. «Назначенные тобою заметки неприметным образом рождают в сердце следы высокоумия, черты пагубнейшей гордости. Это познано из опыта. Когда Бог мира озарит истинным светом память твою, тогда и без замечаний будешь помнить, где о чем писано...»¹⁷⁸.

Кроме чтения Священного Писания старец придает большое значение и чтению сочинений Отцов Церкви не из единого любопытства, но с целью по возможности следования примеру тех блаженных подвижников, «которые, благочестие исправивши, принесли исполнением заповедей Божиих дары смиренномудрия, целомудрия, нестяжания... и приняли от Бога дарования разума и премудрости для научения и просвещения других...»¹⁷⁹.

Иеросхимонах Макарий (Иванов) (1788—1860) старчествовал в Оптиной пустыни в одно время с преподобным Львом, а после его кончины до самой своей смерти нес великий и святой подвиг старческого окормления. Преподобный Макарий, в миру Михаил Николаевич Иванов, родился 20 ноября 1788 года в селе Железняки Калужской губернии в небогатой благочестивой дворянской семье. Окончил приходское училище в г. Карачеве, затем работал бухгалтером. В 1806г. после смерти отца, мать умерла еще раньше, вышел в отставку и поселился в родовом имении. Однако дела по управлению хозяйством шли неважно, так как все свое время молодой барин проводил за чтением книг духовного содержания и занятиями музыкой.

В 1810г. он поехал на богомолье в Площанскую Пустынь и уже больше в мир не воз-

¹⁷⁵ Цит. по: Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время. С. 122-123.

¹⁷⁶ Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Том. 2. Введенская Оптина Пустынь, 2003. С. 347.

¹⁷⁷ Первый великий старец Оптинский иеромонах Леонид (в схиме Лев). Шамордино, 1917 (репринт: Оптина Пустынь, 1994). С. 162.

¹⁷⁸ Там же. С. 169.

¹⁷⁹ Жития преподобных старцев Оптиной пустыни. Мн., 2004. С. 68.

вращался, решив посвятить свою жизнь Богу. 7 марта он был пострижен в мантию с именем Макария, в честь преп. Макария Великого.

Первым духовным наставником о. Макария стал ученик преп. Паисия Величковского схимонах Афанасий (Захаров). После его кончины в 1828г. о. Макарий знакомится с иеросхимонахом Львом (Наголкиным) и в 1834г. перебирается к нему в Оптиную пустынь. Семь лет вплоть до кончины преп. Льва в 1841г. продолжается соратничество двух старцев Макария и Льва.

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

Кроме деятельности в качестве монастырского духовника и старца с именем о. Макария связано начало издания в обители святоотеческих трудов, которое объединило вокруг обители лучшие духовные и интеллектуальные силы России. По мнению исследователей, издательская деятельность Оптиной Пустыни была не менее значимой, чем духовная деятельность её старцев. Так, архимандрит Никодим отмечает: «Во всех лучших русских людях первой половины XIX века издательская деятельность Оптиной пустыни встретила полное одобрение. Труды духовных питомцев о. Паисия Величковского во главе с о. Макарием и славянофилов Киреевских были верно поняты и оценены еще современниками»¹⁸⁰.

В целом, под руководством преп. Макария с 1846 по 1860гг. было издано 16 книг:

- 1) Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского.
- 2) Четыре огласительных слова к монахине.
- 3) Преподобного отца нашего Нила Сорского предание ученикам своим о жительстве скитском.
- 4) Восторгнутые класы в пищу души.
- 5) Преподобных отцов Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответ на вопрошание учеников.
- 6) Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена, слова весьма полезные (12 слов).
- 7) Оглашение преподобного Феодора Студита.
- 8) Преподобного отца нашего Максима Исповедника толкование на молитву «Отче наш» и его же слово постническое по вопросу и ответу.
- 9) Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа Ниневийского, слова духовно-подвижнические.
- 10) Книга прп. отцов Варсонофия и Иоанна, руководство к духовной жизни.
- 11) Преподобного отца нашего аввы Фалассия главы о любви, воздержании и духовной жизни.
- 12) Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания.
- 13) Житие преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова.
- 14) Преподобного и богоносного отца нашего Марка подвижника нравственно-подвижнические слова.
- 15) Преподобного отца нашего Орсисия, аввы Тавенисиотского, учение об устройении монашеского жительства.
- 16) Преподобного отца нашего, аввы Исаии, отшельника египетского, духовно-нравственные слова.

¹⁸⁰ Архимандрит Никодим. Старцы Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909. С. 67–68.

И хотя, как мы видим, эти издания не были столь многочисленными, следует все же согласиться с мнением архимандрита Никодима, который указывает на то, что «славянское Добротолюбие и Оптинские издания в их совокупности... составили полную аскетическую библиотеку, столь необходимую... во всякое время и каждому иноку в отдельности, и целому монастырю вообще»¹⁸¹.

Богатое духовное наследие старца Макария составляют его письма по различным поводам и написанные самым разным лицам. Красной нитью во всех его письмах проходит тема смирения. Именно смирение, противостоя гордости, есть основа всех даров Святого Духа, именно научаясь смирению, человек преодолевает начало всех бед — свою гордыню. «Плот гордости, — научает о. Макарий в одном из писем, — падение мужей и духовных. И вообще падения людей, и жизнь нехристианская, и все бедствия человеческие в отношении души и тела началом своим имеют гордость. Как и напротив: начало и основание всего благого есть смирение»¹⁸². «Вы желаете уничтожить в себе гордость и стяжать смирение, — почти повторяет свое предыдущее наставление в другом письме и другому адресату старец Макарий, — похвально Ваше желание и произволение. Первая — всех зол и бедствий виновна, а последнее — податель и хранитель всех благ и добрых дел; одна другому противоположны»¹⁸³.

Смирение человеку необходимо всегда, везде и во всем. Даже во время молитвы возникает множество моментов, требующих усилий человека по стяжанию смирения. Во время молитвы, учит преп. Макарий, мы «должны собирать скитающиеся мысли наши, и смиряться при нахождении помыслов, и отнюдь не смущаться; ибо смущение подает врагу силу больше на нас вооружаться, а смирение прогоняет его. А если бы всегда имели молитву чистую, без развлечений, то опять не избежали бы тщеславных и гордых помыслов, от врага наносимых. Помните, что Бог приемлет молитву смиренных»¹⁸⁴.

Особенно необходимо смирение в борьбе с помыслами, которые всегда являются признаком действия гордости: «Когда кто одолевает бывает помыслами, то это знак, что предварила гордость, и потому надобно через оные более смиряться»¹⁸⁵. Также в смирении находит старец Макарий единственно возможное средство противостоять страстям, одолеваемым сердцем человека. «Главный источник и двигатель сей страсти, — полагает он относительно раздражительности и гнева, — есть гордость, а противоположное оной — смирение — разрушает ее»¹⁸⁶.

Даже читать Священное Писание преп. Макарий советует со смирением, «а то хотя весь разум Писания будете иметь, но с самомнением никакой пользы не обрящете, ибо враг умеет строить подсады и прельщать таковых мнимым утешением...»¹⁸⁷. Поэтому для о. Макария очевидно, что читать Писание необходимо через Отцов Церкви: «Чтение отеческих книг очень нужно и полезно к познанию воли Божией; ибо отцы, читая Слово Божие, в Святом Писании нам преданное, исполнили оное и прошли деятельною жизнью, оставя нам пример в своих учениях. Не читая оных, не знаете образа жизни и борьбы, и, думая, что читая сам Слово Божие, могу оное исполнять, и не смиряетесь; а читая, познаете путь, тщитесь к исполнению, но, не достигая мер их, познаете свою немощь и смиряетесь, и получаете милость Божию, которая особенно на смиренных простирается»¹⁸⁸.

¹⁸¹ Там же. С. 68.

¹⁸² Преподобный Макарий Оптинский. Слово на пользу вашу: Сб. писем. М., 2006. С. 320.

¹⁸³ Там же. С. 283.

¹⁸⁴ Там же. С. 26.

¹⁸⁵ Там же. С. 48.

¹⁸⁶ Там же. С. 288.

¹⁸⁷ Собрание писем блаженных памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. М., 1862 (репринт: СПб., 1993). С. 29.

¹⁸⁸ Там же. С. 30 — 31.

Каков же согласно старцу Макарию путь ко смирению? Он — в постоянном самоуничтожении, в мысли о своей ничтожности, в убеждении того, что ты — худший из людей: «Всеми мерами старайся стяжать противоположное гордости — смирение, и как оное приобретается, учись в книгах святых отцев: всегдашнее самоукорение — ближний к оному путь»¹⁸⁹.

Жизнедеятельность третьего оптинского старца *иеросхимонаха Амвросия (Гренкова)* (1812—1891) — наиболее славная и светлая страница русского старчества. Бывший сам духовным сыном преп. Амвросия, известный писатель Е.Н. Поселянин так характеризует своего духовного наставника: «Казалось, что в отце Амвросии разом воплотились все лучшие стороны потрудившихся до него старцев.

Во всяком случае, он был таким удивительным, светозарным явлением, в его образе было столько обаятельной силы, что достаточно было только увидеть его, чтобы испытать невыразимое счастье»¹⁹⁰.

О. Амвросий, в миру Александр Михайлович Гренков, родился 23 ноября 1812 года в семье пономаря в селе Большая Липовица Тамбовской губернии. Он окончил духовное училище и духовную семинарию города Тамбова. Учеба давалась ему легко, он был радостный и живой по натуре, за что его и любили все окружающие. Естественно, что о монашестве Александр в детстве и не думал. Но в последнем классе семинарии будущий о. Амвросий тяжело заболел и дал обет, что, если выздоровеет, то уйдет в монастырь. По выздоровлении он не забыл свой обет, но несколько лет не решался его исполнить. После окончания семинарии он поступил домашним учителем в помещичью семью, прожил в ней два года.

В 1838 году Александр Михайлович получил место преподавателя в Липецком духовном училище, вел жизнь достаточно веселую и беззаботную, но оставаясь наедине со своими мыслями, страдал от угрызений совести и чувства невыполненного долга.

В 1839 году он пришел за советом в село Троекурово к старцу Иллариону, который произнес Александру: «Иди в Оптину и станешь опытным». Никого в городе не предупредив и никому не сказав ни слова, он тайно прибыл в Оптину пустынь 8 сентября 1839. В 1840 году он был принят в число официальных послушников. Через год он поступил под управление великого старца Макария. В 1842 пострижен в мантию, наречен Амвросием (в честь святителя Амвросия Медиоланского), в 1843 посвящен в иеродиаконы, а через 2 года рукоположен в иеромонахи.

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

После молитвы и легкого завтрака начинался трудовой день с небольшим перерывом в

¹⁸⁹ Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Т. 2. С. 329.

¹⁹⁰ Поселянин Е. Преподобный Серафим, Саровский чудотворец и русские подвижники XIX века. М., 2003. С. 685.

обеденную пору. Пища съедалась старцем в таком количестве, какое дается трехлетнему ребенку. За едой келейники продолжают задавать вопросы по поручению посетителей. После некоторого отдыха напряженный труд возобновлялся — и так до глубокого вечера. Несмотря на крайнее обессиление и болезненность старца, день всегда заканчивался вечерним молитвенным правилом, состоящим из малого повечерия, канона Ангелу Хранителю и вечерних молитв. От целодневных докладов келейники, то и дело приводившие к старцу и выводившие посетителей, едва держались на ногах. Сам старец временами лежал почти без чувств»¹⁹¹. Конечно, такую каждодневную нагрузку старец мог выдержать лишь при помощи Божией. Благодать Божья, почивавшая на старце Амвросии, явилась и источником тех дарований, которые привлекали к нему тысячи людей: прежде всего, это — дар прозорливости и врачевания.

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

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

В отличие от обыденного распространенного мнения, что болезни и другие несчастья — это кара Божья за ошибки и грехи человека, о. Амвросий относит их к Божьему Произволению и полагает, что они даются человеку в испытание его терпения, а в конечном итоге должны принести дары духовные. Но к такому пониманию человеку надо еще прийти. «Что ни посылается к нашему терпению, — указывает старец Амвросий в одном из писем, — все это попускается Промыслом Божиим к нашей душевной пользе, если только сами не повредим сего нашим неблагоразумием»¹⁹².

Не следует роптать на Бога из-за болезней еще и потому, что человек не знает всех истинных замыслов Его о себе: «Судьбы Господни не испытаны. Иных Он любя ведет подобным путем скорбей и болезни для большого душевного блага, и се есть воистину Божия милость»¹⁹³. В другом месте о. Амвросий связывает наличие болезней со смирением: «Болезни и неприятные случаи посылаются нам к пользе нашей душевной, и прежде всего к смирению нашему, и к кому, чтобы вели жизнь свою осмотрительнее и рассудительнее»¹⁹⁴.

О. Амвросий уверен, что за «терпеливое перенесение болезни даруется и милость, и прощение грехов»¹⁹⁵. Интересно рассуждение о. Амвросия по поводу болезней иноков монастырей. По его мнению, в монастыре «болящие скоро не умирают, а тянутся и тянутся до тех пор, пока болезнь принесет им настоящую пользу. В монастыре полезно быть немного больным, чтобы менее бунтовала плоть, особенно у молодых, и менее пустяки приходили в голову»¹⁹⁶.

¹⁹¹ Житие преподобного Амвросия, старца оптинского // Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Часть первая. Сергиев Посад, 1908 (репринт: М., 1995). С. 251.

¹⁹² Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Т. 1. С. 83.

¹⁹³ Там же. С. 87.

¹⁹⁴ Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. С. 157.

¹⁹⁵ Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Т. 1. С. 81.

¹⁹⁶ Там же. С. 82.

Преодолевать все немощи человека способна, по мнению иеросхимонаха Амвросия, любовь, любовь к Богу и к ближнему. Любовь он считал высшей человеческой добродетелью и кратчайшим путем ко спасению: «Нет выше добродетели, как любовь, и нет хуже порока и страсти, как ненависть, которая не внимающим себе кажется маловажною, а по духовному значению уподобляется убийству (1 Ин. 3, 15)... Милость и снисхождение к ближним и прощение их недостатков есть кратчайший путь ко спасению»¹⁹⁷. Любовь должна быть деятельной, через дела достойные человеку даруется и истинная любовь: «Любовь, конечно, выше всего. Если ты находишь, что в тебе нет любви, а желаешь ее иметь, то делай дела любви, хотя сначала без любви. Господь увидит твоё желание и старание и вложит в сердце твоё любовь»¹⁹⁸. Деятельная любовь, по убеждению старца Амвросия, настолько важна для человека, что ради нее он может даже оставить молитву. Он уверен, что «... любовь не только выше нашего покоя, но и самой молитвы...»¹⁹⁹.

Именно любовь, по мнению старца Амвросия, приводит человека к гармонии с самим собой, к внутреннему миру и успокоению и предохраняет его от страстей: «Кто любит Бога, хотя бы тысячу оскорблений в день ему наносили, не раздражается и не сердится, не теряет внутреннего мира, с ним не бывает, что вдруг внутри все вспыхнет.... .. огонь истинной божественной любви отгоняет всякие нечистые помыслы, а когда подобные помыслы сильно стужают человека, то это явный признак, что он не достиг еще в мере любви Божией»²⁰⁰.

Духовно окормляя множество людей, как мирян, так и духовенства, старец Амвросий делился с ними своим опытом внутреннего совершенствования. Он полагает обязательным делом, необходимейшим подспорьем на этом пути чтение Священного Писания. Так, в рекомендации некоей даме, искавшей духовных книг, которые предназначались бы не для одних только монахинь, но и для мирян, он пишет: «Почаще читай Евангелие от Матфея от начала 5-й главы до конца 10-й, и старайся жить по сказанному там. Тогда и найдешь порядок в своей жизни, и стяжешь успокоение души твоей»²⁰¹. В письме к монахине, искавшей духовного руководства или хотя бы более опытную монахиню-собеседницу, о. Амвросий рассуждает следующим образом: «Мне жаль тебя, очень жаль, а положительно и утвердительно сказать ничего не могу, касательно духовного отношения. Пока [не] найдешь это отношение, руководись заповедями Евангельскими; на них опираясь, смотри, что делается внутри тебя...»²⁰². Наконец, стремясь примирить обиженную монахиню с ее недоброжелательницей, преподобный дает две рекомендации: по заповеди Господней молиться за обидчицу и «почаще и подолгу читать Евангелие, особенно от Иоанна. Читать так, чтобы только твои уши слышали, понимаешь, не понимаешь — читай. Благодатное слово Евангельское сильно прогоняет скуку и уныние, и успокоить тебя; только читай побольше и подольше...»²⁰³.

Оптинское старчество и русская культура

Имена о. Амвросия и других оптинских старцев навеки вписаны не только в историю Русской Православной Церкви, но и в историю русской культуры. Известно, что к ним приезжали многие представители русской культуры XIX — начала XX вв.: И.В. и П.В. Киреевские, Н.В. Гоголь, В.А. Жуковский, Ф.И. Тютчев, И.С. Тургенев, П.А. Вяземский, Ф.М. Достоевский,

¹⁹⁷ Там же. С. 391.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Там же. С. 392.

²⁰⁰ Там же. С. 385

²⁰¹ Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. С. 26.

²⁰² Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Вып. I. Сергиев Посад, 1909 (репринт: М., 1995). С. 67.

²⁰³ Там же. Вып. II. С. 86.

В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, С.А. Есенин, В.В. Розанов, А.А. Ахматова, П.И. Чайковский, Л.Н. Толстой, М.М. Пришвин, С.Н. Дурылин, П. Флоренский, В. Свенцицкий и многие другие. Уже после закрытия обители к старцам приезжали Г. Маленков, М. Чехов, Г.К. Жуков.

16 мая 1878 г. неожиданно умер во время припадка падучей трехлетний сын Достоевских Алеша. Жена Достоевского уговорила безутешного писателя поехать вместе с Вл. Соловьевым в Оптину пустынь. Писатель пробыл в там три дня — с 25 по 27 июня — три раза виделся со старцем Амвросием, ряд деталей в «Братьях Карамазовых» возникло под впечатлением поездки. Прототипом старца Зосимы явился старец Амвросий. По воспоминаниям о. Варсонофия Достоевский так описывал свои впечатления от посещения Оптиной пустыни: «Да я видел рай, как там хорошо, как светло и радостно! И насельники его так прекрасны, так полны любви. Они встретили меня с необычайною лаской. Не могу я забыть того, что пережил там, и с тех пор повернул к Богу»²⁰⁴.

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

Долгие годы в Оптиной проводит К.Н. Леонтьев, принявший здесь незадолго до своей смерти тайный постриг с именем Климента; несколько лет при обители живет С.А. Нилус, оставивший замечательные духовные наброски из ее монастырской жизни; после оптинских посещений принимает священнический сан С.Н. Дурылин.

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

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

Под влиянием Оптиной пустыни в среде русской интеллигенции рождается и прочно занимает главенствующее место идея преображения человека через его внутреннее обновление и совершенствование.

Соприкосновение с православной аскетикой в лице оптинских старцев в творческой среде привело к тому, что создается уникальная внутренняя психология не просто человека, а его сердца, затрагивающая самые скрытые и потаенные глубины человеческой личности. Именно она выведет русскую литературу на мировой уровень, задаст ей новое измерение, откроет новые возможности в изображении человеческих переживаний и страстей и борьбы с ними.

Одним из самых ярких моментов духовного возрождения начала XX века стало появление многочисленных религиозно-философских обществ, кружков, собраний в различных российских городах. Среди них, несомненно, особый интерес вызывают заседания Петербургских религиозно-философских собраний 1901/03 гг., инициаторами которых выступили Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев, В.С. Мирлюбов. Это была попытка русской интеллигенции вступить в «равноправный диалог» с Русской Православной Церковью. Но что значит «равноправный диалог»? Несомненно, что равно-

²⁰⁴ См.: Оптинский календарь на 2005 год. М., 2004. С. 66.

правный диалог требует много условий и одного желания его вести чаще всего оказывается недостаточно. Здесь нужна и серьезная предварительная работа и чуткая работа в процессе обмена мнениями и оценками, постоянная способность вместить в себя другой опыт. В том, что на собраниях предстояла встреча именно разных опытов, ни у кого никаких сомнений не возникало. Уже во вступительной речи первого заседания собраний его председатель владыка Сергей (Страгородский) справедливо заметил то, что Церковь — священники и миряне — интеллигенция пришли сюда «с противоположных сторон» и стоят «на разной почве»²⁰⁵. Однако владыка, скорее из соображений тактических, не стал здесь развивать и углублять тему, как же вообще возможно достижение «настоящего, серьезного, действительно прочного единства» при таких предварительных характеристиках позиции вступающих в диалог сторон. Вполне очевидно, что только лишь «правды и искренности» в высказываниях, стремления к поиску истины здесь явно недостаточно. В идеальном случае, конечно, было бы хорошо, если бы правда и искренность оказались одного свойства, а истина и вообще — одна. Но если часто даже идеально подготовленный диалог все же не отвечает такому условию, то никакой диалог, без сомнения, невозможен без понимания этого условия и неперемennого стремления к его реализации.

Образцом встречи-диалога искреннего и правдивого остаются посещения мирян, в том числе и творческой интеллигенции, старцев Оптиной пустыни в XIX — начале XX вв. Уже сами подготовительные условия такой встречи, требующие смирения и признания духовной силы старца, отсекали ту неискренность и самоутверждение, которые попытался, например, пронести в себе в Оптину Л.Н. Толстой.

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

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

²⁰⁵ См.: Вступительная речь преосвященного Сергия, епископа Ямбургского // Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1901 — 1903 гг.). М., 2005. С. 4.

Глава 12

Аскетические опыты святителя Игнатия Брянчанинова

Биографию святителя мы можем восстановить, ссылаясь на «Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова», составленное его ближайшими учениками в 1881г., то есть спустя 12 лет после его кончины и автобиографической работе самого преосвященного «Плач мой», написанной в 1847г. Определяя отличие духовного пути святителя от других прочих, авторы «Жизнеописания» отмечают, что таковое «составляет полное самоотвержение ради точного исполнения евангельских заповедей в потаенном иноческом духовном подвиге, послужившем предметом нового, аскетически-богословского учения в нашей духовной литературе, — учения о внутреннем совершенствовании человека в быту монашеском и отношений его к другим духовным существам, влияющим на него как по внутреннему человеку, так и со стороны внешней или физической»²⁰⁶. Иными словами, святитель Игнатий продвигался по духовному пути аскетического делания, не уходя в отшельничество, не уединяясь, но всегда оставаясь в тесном общении как с другими священниками, так и с окормляемой им паствой.

Получивший при рождении в 1807г. имя Дмитрий, будущий инок происходил из знатного и древнего дворянского рода. До 16 лет воспитывался в родовом имении с. Покровского Вологодской губернии. Согласно воспоминаниям, он рос ребенком замкнутым, рано обратившимся в своих духовных сомнениях к помощи Божьей, не получая в этом духовном рвении поддержки родителей: «Детство мое было преисполнено скорбей. Здесь вижу руку Твою, Боже мой! Я не имел кому открыть моего сердца: начал изливать его пред Богом моим, начал читать Евангелие и жития святых Твоих. Завеса, изредка проницаемая, лежала для меня на Евангелии; но Пимены Твои, Твои Сисои и Макарии производили чудное впечатление. Мысль, часто парившая к Богу молитвой и чтением, начала мало-помалу приносить мир и спокойствие в душу мою. Когда я был пятнадцатилетним юношей, несказанная тишина возвеяла в уме и сердце моем. Но я не понимал ее, я полагал, что это — обыкновенное состояние всех человеков»²⁰⁷.

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

Кроме успехов в учебе молодой человек имел немалый успех и в светском обществе. Однако, как вспоминает об этих годах сам святитель, светские утехы не приносили ему настоящей душевной радости: «Таким вступил я в военную и вместе с тем ученую службу, не по своему избранию и желанию. Тогда я не смел, не умел желать ничего, потому что не нашел еще Истины, еще не увидел Ее ясно, чтоб пожелать Ее! Науки человеческие, изобретения падшего человеческого разума сделались предметом моего внимания: к ним я устремился всеми силами души; неопределенные занятия и ощущения религиозные оставались в стороне. Протекли почти два года в занятиях земных: родилась и уже возросла в душе моей какая-то страшная пустота, явился голод, явилась тоска невыносимая — по Боге»²⁰⁸.

Занятия светскими науками, дававшими ответы лишь на частные вопросы и ничего не говорившими о спасении, не приносили удовлетворения душе юного Дмитрия. Особенно глетворными он полагает философские знания: «Довольствующийся познаниями, доставляемы-

²⁰⁶ Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. II. Мн., 2001. С. 419.

²⁰⁷ Игнатий Брянчанинов (святитель) Плач мой // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. Мн., 2001. С. 477.

²⁰⁸ Там же.

ми философией, не только не получает правильных понятий о Боге, о самом себе, о мире духовном; но, напротив того, заражается понятиями превратными, растлевающими ум, делающего его неспособным как зараженного и поврежденного ложью к общению с Истиной»²⁰⁹.

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

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

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

Из своих многочисленных перемещений по российским монастырям о. Игнатий вынес критичное знание о современной ему монастырской жизни: «Ослабела жизнь иноческая, как и вообще христианская; ослабела иноческая жизнь потому, что она находится в неразрывной связи с христианским миром, который, отделяя в иночество слабых христиан, не может требовать от монастырей сильных иноков, подобных древним, когда и христианство, жительствовавшее посреди мира, преизобиловало добродетелями и духовной силой»²¹⁰.

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

Чувствуя изнеможение сил от постоянных болезней и невозможность в виду этого достойно нести бремя управления епархией, преосвященный Игнатий подает прошение об увольнении, получает ее и поселяется в общежительный Николо-Бабаевский монастырь, на Волге, в Костромской епархии. Здесь проходят последние годы жизни святителя Игнатия, здесь он пересматривает ранее написанные и создает новые работы по аскетике, собранные в 6-ти томах.

Следует указать на одну примечательную важную деталь в характере создаваемых им произведений, состоящую в том, что «он ни о каком духовном делании не говорил, а тем более не писал, не проверив своим собственным опытом того учения или делания и его послед-

²⁰⁹ Там же. С. 480.

²¹⁰ Там же. С. 486.

ствий, которые он передавал слушателю или читателю...»²¹¹.

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

Монашество как высшая наука

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

Особого внимания святителя среди сфер человеческого бытия удостаивается монашество совсем неслучайно. Именно его он считает наиболее верным жизненным выбором на пути совершенствования и спасения, полагая монашество Божьим установлением. Выбор монашества позволяет человеку наряду со всеми мирскими заповедями исполнять еще две заветные Христом, но в обычной жизни трудно выполнимые: заповедь нестяжания и заповедь безбрачия.

Обращаясь к характеристике монашества в сравнении с другими способами человеческого мироотношения, святитель Игнатий называет монашество высшей наукой, наукой наук, которая венчает все усилия человеческого естества, в практике реализуя теоретически добытые знания о вере: «Наука из наук — монашество доставляет — выразимся языком ученых мира сего — самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку»²¹².

Вообще главное обвинение святителя, адресуемое наукам, состоит в том, что они могут познавать только часть, но никогда не постигнут целого, могут препарировать и разлагать, но живое целое им не доступно по определению: «Чтоб узнать значение какого бы то ни было вещества, наука обязана разложить его на составные, неразлагаемые части, потом из составных частей воссоздать разложенное вещество... Мы разлагаем одни трупы, не зная, что оставляет жизнь в оставленном ею теле и что уносит с собой. Раскрывая трупы, мы знакомимся с устройством машины, сокрытой во внутренности тела, но машины уже не способной к движению и действию, машины уже лишенной своего существенного значения»²¹³.

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

Святитель Игнатий выделяет два пути верующих во Христа: путь спасения и путь совершенства и полагает, что только монашество в отличие от мирской христианской жизни может объединить оба эти пути; миряне, живущие по заповедям Христа, совершенства достичь не смогут: «Нестяжание и отречение от мира есть необходимое условие к достижению совершенства. Ум и сердце должны быть всецело устремлены к Богу...»²¹⁴. На пути к совер-

²¹¹ Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова С. 483-484.

²¹² Игнатий Брянчанинов (святитель) О монашестве // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 403.

²¹³ Игнатий Брянчанинов (святитель) Судьбы Божии // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. II. С. 89.

²¹⁴ Игнатий Брянчанинов (святитель) Слово о спасении и о христианском совершенстве // Там же. С. 346.

шенству после раздачи своего имущества нищим святитель выделяет следующие ступени: уединение в иноческую обитель, держание умеренного поста и бдение.

В силу того, что монашество, по убеждению свт. Игнатия Брянчанинова, вершина человеческого и знания, и практики, оно, само собой, требует для своей реализации больших усилий и немалого времени. Поэтому он критикует современное ему отношение к монашеству как к чему-то ущербному и маргинальному нормальной полноценной жизни человека, а монахов — за их непонимание значения своего выбора и стремление перенести за монастырскую ограду все ценности мирской жизни. На основании такой высокой оценки монашеского пути святитель полагает предпочтительным ранний выбор человеком своего иноческого звания; юный возраст предпочтителен и тем, что человек в нем бывает, как правило, не отягощен многочисленными грехами, что дает ему возможность противостоять соблазнам и успешней с ними справиться.

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

Согласен свт. Игнатий с преп. Нилом Сорским и в отношении подразделения главных страстей человеческих, среди которых выделяются: чревообъядение, любоддеяние, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость²¹⁵. Основанием всех страстей святитель считает неверие и полагает необходимым разделять следование страстям сознательно и по немощи, бессознательно, страсти свойственные человеческой природе и страсти приобретенные, страсти начальные, служащие причиной для других страстей и страсти последующие²¹⁶. Сознательное потакание страстям и приобретение новых он справедливо полагает самым губительным для человека выбором. Противостоять ему может только вера, являющаяся фундаментом всех христианских добродетелей, к коим святитель относит воздержание, целомудрие, нестяжание, кротость, блаженный плач, трезвение, смирение, любовь²¹⁷.

Учение о молитве

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

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

²¹⁵ См.: Игнатий Брянчанинов (святитель) Восемь главных страстей с их подразделениями и страстями // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 90-94.

²¹⁶ См.: Игнатий Брянчанинов (святитель) Отношение христианина к страстям его // Там же. С. 446-456.

²¹⁷ См.: Игнатий Брянчанинов (святитель) О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям // Там же. С. 95-97.

но и постоянно»²¹⁸.

Обращает внимание святитель и на необходимость подготовительных моментов к совершению молитвы: «Приготовлениями к молитве служат: непресыщенное чрево, отсечение печений мечом веры, прощение от искренности сердца всех обид, благодарение Богу за все скорбные случаи жизни, удаление от себя рассеянности и мечтательности, благоговейный страх, который так свойственно иметь созданию, когда оно будет допущено к беседе с Создателем своим по неизреченной благодарности Создателя к созданию»²¹⁹. Две характеристики состояния человека, произносящего истинную молитву, выделяет святитель: смирение и покаяние.

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

Качество же истинной молитвы, согласно святителю, в том, «когда ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму»²²⁰. Сочувствие сердца уму находит свое подтверждение в умилении и тот, кто достигает постоянного внимания и умиления, тот, по мнению святителя Игнатия Брянчанинова, достигает и истинного блаженства: «В подвижнике молитвы преуспевание в молитве сперва начинает проявляться особенным действием внимания: от времени до времени оно неожиданно объемлет ум, заключает его в слова молитвы. Потом оно делается гораздо постояннее и продолжительнее: ум как бы прилепится к словам молитвы, влечется ими к соединению с сердцем. Наконец со вниманием внезапно сочетается умиление, и соделает человека храмом молитвы, храмом Божиим»²²¹.

Святитель предупреждает о возможных соблазнах и искушениях, которые во множестве атакуют молящегося, насылаемые дьяволом, стремящегося отвратить человека от его пути к Богу. К таковым он относит рассеянность, мечтательность, многоглаголанье, душевные восторги. Плодами же истинной молитвы свт. Игнатий считает «святой мир души, соединенный с тихой, молчаливой радостью, чуждой мечтательности, самомнения и разгоряченных порывов и движений»²²².

Чрезвычайно важное значение на всех стадиях молитвы святитель придает плачу. Именно это состояние человеческого существа он считает показателем истинной молитвы, истинного раскаяния и смирения: «Кто соединяет с молитвой плач, тот подвизается по указанию Самого Бога, подвизается правильно, законно. В свое время он пожнет обильный плод: радость достоверного спасения. Кто устранил из молитвы плач, тот трудится в противность установлению Божию, тот не пожнет никаких плодов. Мало этого, пожнет терние самомнения, самообольщения, погибели»²²³.

Особая статья в разговоре о молитве, согласно святителю Игнатию, разговор о молитве Иисусовой, — вершине молитвенного делания человека. В отличие от общехристианской практики, которую так или иначе исповедают миллионы, сложный путь умного делания, ко-

²¹⁸ Игнатий Брянчанинов (святитель) О молитве // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 62.

²¹⁹ Игнатий Брянчанинов (святитель) Дух молитвы новонаначального // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. II. С. 159.

²²⁰ Там же. С. 162.

²²¹ Игнатий Брянчанинов (святитель) О молитве // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 71.

²²² Игнатий Брянчанинов (святитель) Дух молитвы новонаначального // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. II. С. 165.

²²³ Игнатий Брянчанинов (святитель) О молитве // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 86.

торый он называет тесным путем, выдерживают немногие. И в то же время путь умной молитвы является путем царственным, избранным, потому что только на нем обретается совершенство. Свт. Игнатий многократно подчеркивает то, что в жизни человека нет ничего более достойного, чем практика Иисусовой молитвы. Также как и в отношении к молитве как таковой он пытается дать руководство и свидетельства по поводу основных моментов молитвы Иисусовой.

Выделяя и в этом молитвенном правиле различные степени и ступени их достижения, святитель, прежде всего, предупреждает от поспешности и стремлении перепрыгнуть все подготовительные этапы. Преодоление падшего состояния должно быть постепенным, последовательным и настойчивым; необходимо, как пишет святитель, с самого начала «устранить от себя изнеженность и наслаждения плотские во всех видах»²²⁴.

Во время молитвы у человека возникают различного рода помыслы и ощущения. Святитель насчитывает четыре таковых и подразделяет их по следующим основаниям: «одни прозябают из благодати Божией, насажденной в каждого православного христианина святым крещением, другие предлагаются ангелом-хранителем, иные возникают из падшего естества, наконец, иные наносятся падшими духами»²²⁵. Постепенное ослабление действия Божьей благодати приводит, согласно святителю, к тому, что суетные и страстные помыслы полностью разрушают положительное влияние молитвы на душу человека.

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

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

Святитель Игнатий Брянчанинов выделяет два этапа в упражнении Иисусовой молитвой: первый связан с усилиями самого молящегося, во втором — к нему присоединяется действие Божьей благодати, которая дает возможность «молиться непарительно, или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотой; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную сласть над умом»²²⁶.

Настаивая на постепенности в умном делании, необходимости последовательного прохождения этапов преодоления человеческих природных свойств, святитель предупреждает о постоянной опасности на любом из этапов впадения в прелесть. В частности, почитаемые святыми подвижники западного христианства — Игнатий Лойола и др. — достигали видений не путем действия благодати, но экстатическими состояниями, к которым примешивалась и демоническая сила. Кроткое и тихое, покаянное состояние истинного подвижника может сопровождаться и видениями по милости Божьей не часто, напротив, святые мистики западного

²²⁴ Игнатий Брянчанинов (святитель) О молитве Иисусовой // Там же. С. 133.

²²⁵ Там же. С. 135.

²²⁶ Игнатий Брянчанинов (святитель) О молитве Иисусовой // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 193.

христианства приобретали видения по своему желанию, когда хотели, что, по мнению свт. Игнатия, доказывает их впадение в бесовскую прелесть ложного самообольщения.

Исследовав, и, без сомнения, проверив на практике различные способы делания Иисусовой молитвы Святых Отцов, святитель Игнатий производит определенную классификацию этих способов по различным критериям. Наиболее достойным он считает способ, предложенный святым Иоанном Лествичником, главное преимущество которого в его безопасности, кроме того, изложение своего метода святого Иоанна отличается ясностью и определенностью.

Способы, предложенные российскими подвижниками: священноинком Дорофеем и старцем Серафимом, во многом тождественные автору «Лествицы», но изложены, по мнению святителя, в менее доступной и ясной форме.

Описание молитвенного делания преподобным Нилом Сорским святитель Игнатий Брянчанинов считает приемлемым для иноков уже не новичков в умном делании, способных к безмолвию. Особое внимание преподобный, по замечанию свт. Игнатия, обращает на правильное дыхание: «Опыт скоро научит, что удерживание дыхания, то есть нечастое и негрубое производство дыхания, очень способствует к приведению себя в состояние тишины и к собранию ума от скитания»²²⁷.

Имеют свои достоинства, а также и свои сложности и способы, предлагаемые другими Отцами, к трудам которых обращается святитель Игнатий: преподобные Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Григорий Палама. Однако, даже четкое следование этим пособиям, по мнению свт. Игнатия, не является гарантией успеха в молитвенной практике, ибо уповать здесь, как и везде в жизни человеческой, следует на милость Божию. Это — главное правило любого человеческого действия, а тем более действия молитвенного, напрямую и непосредственно обращенного к Богу, которое, согласно рассуждениям святителя Игнатия, способно дать свидетельства и телесного воскресения для вечной жизни: «Если тело способно к ощущениям духовным, если оно может вместе с душой участвовать в утешении благодатном; если оно отселе может соделаться причастником благодати, то как же ему не воскреснуть для жизни вечной, по учению Писания?»²²⁸.

Обращаясь к оценке жизни и творчества свт. Игнатия Брянчанинова, о. Г. Флоровский называет его очень строгим ревнителем аскетической традиции, а его «Аскетические опыты» считает написанными «с большим вдохновением и очень выразительно»²²⁹.

²²⁷ Игнатий Брянчанинов (святитель) Слово о молитве Иисусовой // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. II. С. 280

²²⁸ Игнатий Брянчанинов (святитель) Доказательство воскресения тел человеческих, заимствованное из действия умной молитвы // Игнатий Брянчанинов (святитель) Аскетические опыты. В 2-х т. Т. I. С. 227.

²²⁹ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. С. 386.

Глава 13

Учение о спасении святителя Феофана Затворника

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

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

С 1847 по 1853гг. иеромонах Феофан служит в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, главной целью которой было представительство Русской Православной Церкви на христианском Востоке. Пребывание в Русской Миссии в Палестине дало возможность о. Феофану побывать во многих святых местах Ближнего Востока, посетить св. гору Афон. За свои труды в Миссии иеромонах Феофан был возведен в сан архимандрита и в 1854/55гг. вновь преподает в С.-Петербургской духовной академии. В сане архимандрита он продолжает служить сначала в должности ректора Олонецкой духовной семинарии (1855 — 1856), затем в должности настоятеля при посольской церкви в Константинополе (1856 — 1857) и, наконец, в должности ректора Санкт-Петербургской духовной академии (1857 — 1859).

В 1859г. преосвященный Феофан становится епископом Тамбовским, а в 1863 — Владимирским. Однако постепенно вызревает мысль о совершенном оставлении мира. Вдохновляясь примером своего любимого подвижника святителя Тихона Задонского, в марте 1866г. епископ Феофан подает в Святейший Синод прошение об увольнении с правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской губернии, которое было удовлетворено.

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

Скончался свт. Феофан 6 января 1894г. в день Крещения Господня, несколько дней не дожив до своего 79-летия, и похоронен в Казанском соборе Вышенской пустыни. В 1988г. на Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященного 1000-летию крещения Руси, святитель Феофан Затворник был причислен к лику святых. В Деянии Собора сказано: «Изволися Духу Святому и нам причислить к лику святых угодников Божиих для всероссийского почитания епископа Феофана Затворника, двадцать восемь лет прошедшего в Вышенской пу-

стыни после 25-летнего усердного и плодотворного служения Церкви Божией на различных поприщах. Епископ Феофан через обширную переписку содействовал духовному возрождению современного ему общества. В своих нравоучительных и истолковательных сочинениях он проявил себя как экзегет и богослов. Глубокое богословское понимание христианского учения, а также опытное его исполнение и, как следствие сего, высота и святость жизни святителя позволяют смотреть на его писания как на развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвященности»²³⁰.

На надгробии почившего русского святого на белом мраморе изображены три его книги: «Добротолюбие», «Толкование апостольских посланий» и «Начертание христианского нравоучения». Не случайно один из авторитетных современных исследователей жизненного и творческого пути святителя Феофана Затворника архимандрит Георгий (Тертышников) выделяет три больших раздела, к которым можно отнести многочисленные сочинения русского святителя, называя их нравоучительным, экзегетическим и переводным²³¹. Свт. Феофан сделал русский перевод сборника святоотеческих книг «Добротолюбие». Причем его вариант отличался как от греческой «Филокалии», так и от ее славянского перевода старца Паисия Величковского, который был ориентирован на греческий образец. Остановимся на некоторых основных идеях богатого творческого наследия святителя Феофана.

Учение о нравственности

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

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

Выстраивая систему христианской нравственности, свт. Феофан начинает с тех оснований, которые должны приниматься в качестве ее аксиом. К таковым относятся безоговорочное принятие греховности падшей человеческой природы и ее искупление через Боговоплощение и смерть Богочеловека, связь с церковью, как структурой нового человечества, и непрестанное общение с Богом. Обобщенно и взаимосвязанно указанные аксиомы получают в системе свт. Феофана следующую формулу: «Итак, теперь начало и характер нравственной жизни человека — пожертвование свободы Богу в чувстве зависимости от Него, совершаемое обетом в крещении (или покаянии), вследствие перемены воли от покаянного сокрушения о своем развращении»²³².

Собственно говоря, в христианской нравственной аксиоматике Феофан Затворник выделяет три опорных момента, вокруг которых и выстраивает свои рассуждения и обоснования: Иисус Христос, внутренний мир человека и связь между ними — благодать. Принимая безусловность истинного спасения через Иисуса Христа, человек выбирает правильный ориентир для настраивания своего внутреннего мира, что, в свою очередь, способствует получе-

²³⁰ Деяния Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви, посвященного юбилею 1000-летия Крещения Руси, проходившего в Свято-Троице-Сергиевой Лавре 6-9 июня 1988 года // Канонизация святых. М., 1989. С. 166.

²³¹ Архимандрит Георгий (Тертышников). Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 183.

²³² Святитель Феофан Затворник Вышенский. Начертание христианского нравоучения. М., 2002. С. 88.

нию им Божьей благодати. Три зла, которым отпавший человек стал подвластен, а именно: проклятие Бога, повреждение себя самого и подчинение власти дьявола, подчеркивает Феофан Затворник, могут быть устранены только через Иисуса Христа. Приобщение к этой Истине со стороны человека происходит в таинстве крещения. Крещение, в свою очередь, должно предваряться внутренними изменениями в природе человека, которые свт. Феофан запечатлевает двумя состояниями — покаяния и веры. Причем ступени веры русский святой описывает так: сначала познание предмета веры, затем следует «сердечное убеждение в истине Евангелия», и, наконец, вершиной совершенства веры он называет «живейшее личное убеждение» в том, что «Господь как всех, так и меня спас»²³³.

С падением человека он потерял и совершенство своей свободы, так как свобода — это не пустота и если она не заполнена силой Божественной, значит она — во власти дьявола. Поэтому главную точку опоры для нравственной жизни человека свт. Феофан находит в чувстве зависимости от Бога, в жертвовании своей свободы Богу.

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

К условиям нравственных и христианских деяний епископ Феофан относит самосознание и свободную деятельность. Самосознание христианина в отличие от не-христианина опирается на убеждение в том, что он раб Божий, а посему и свободную деятельность он понимает как соответствие Божьей воле. Исходя из этих условий, любое нравственное действие христианина, согласно Феофану Затворнику, должно включать в себя следующие моменты: «а) сознание в нем воли Божией; б) склонение на него своей воли и сердца; в) молитва о помощи к совершению его и г) невидение его и других своих добрых дел»²³⁴.

Средством восприятия воли Божьей в своих делах у человека выступает совесть. Невидение своих добрых дел свидетельствует о том, что христианин истинно предан Богу и его воле и ничего из них себе не приписывает. «Таким образом, — делает предварительное заключение свт. Феофан, — всякое дело христианское от Бога идет и к Богу возвращается»²³⁵.

Нравственное достоинство деяний свт. Феофан предлагает определять согласно предмету, цели и обстоятельств этих деяний. Только когда все три стороны действий достойны считаться нравственными, то есть лишь когда у них и «предмет хороший, и цель истинная, и обстоятельства законные»²³⁶, действия могут считаться добрыми, но и эта истина по свт. Феофану дана человеку для внутренней оценки своих деяний, а не для суждения в отношении поступков других.

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

В отношении настроения духа добродетель свт. Феофан определяет следующим образом: «... ревность и сила пребывать в порядке христиански нравственной

²³³ Там же. С. 79.

²³⁴ Там же. С. 103.

²³⁵ Там же. С. 119.

²³⁶ Там же. С. 155.

жизни, или просто ревность о христианской жизни»²³⁷.

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

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

Опираясь на указания Библии и святых отцов, святитель выделяет три степени возрастания духовного: обращение, очищение и освящение, которые в соответствии с тремя возрастами — младенчеством, юношеством и мужественным — получают такие обозначения как новоначальные, успевающие и совершенные. Причем жесткой и однозначной увязки возраста человека и степени возрастания его духовности, понятное дело, нет.

Грех Феофан Затворник, также как и добродетель, рассматривает в трех видах его проявления: как дело, как страсть и как состояние и настроение души. Он определяет грех как «самовольное уклонение от Бога и святого Его закона в угодность себе»²³⁸, и различает грехи внутренние и внешние, тяжкие и легкие, смертные и несмертные.

Обращаясь к анализу происхождения страстей, русский святитель указывает на корень всех страстей в человеке — его самолюбие, которое уже порождает свои главнейшие ответвления: гордость, лихоимание, сластолюбие, блуд, чревоустройство, зависть, леность и злопамятование.

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

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

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

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

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

Св. Феофан подробно разбирает действие основных сил на различных ступенях и в различных частях человеческого существа. Среди познавательных сил он выделяет силы на низшей ступени — наблюдение с воображением и памятью, средней — рассудок и высшей — разум. Предметом познания разума святитель считает «верховное Существо — Бог, с беско-

²³⁷ Там же. С. 166.

²³⁸ Там же. С. 203.

нечными Своими совершенствами, и Божественный вечный порядок вещей, отражающийся как в нравственно-религиозном устройстве мира духовного, так и в сотворении и промышленности или в устройстве тварей и ходе происшествий и явлений природы и человечества»²³⁹.

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

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

Главным органом сил чувствующих является сердце, которому в христианстве придается особое значение в деле устремленности человека к Богу. Подчеркивая данное обстоятельство, святитель замечает: «В сердце отражаются своей деятельностью все силы существа человеческого на всех их степенях»²⁴⁰.

Святитель Феофан завершает первую часть своей книги анализом отношения к телу. Значение тела в человеческом существе велико и заключено в том, что оно «есть ближайшее орудие души и единственный способ обнаружения ее во вне в настоящем мире»²⁴¹. По отношению к своему телу, согласно святителю, легче всего определить христианин ли человек, или нехристианин. Со своим телом свт. Феофан христианину советует поступать следующим образом: «Так налагаются узы на органы чувств — через уединение, чтобы утвердить и сохранить внимание и самособранность, в коей сила духа;

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

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

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

на органы половые — целомудрием и безбрачием, чтобы водворить в себе бесстрастие»²⁴².

Вторая часть работы свт. Феофана посвящена изображению христианской жизни в действительности и содержит два отдела, первый из которых рассказывает о заповедях и правилах христианина как таковых, во второй — в их приложении к конкретным жизненным ситуациям.

Начало и корень всех заповедей святитель находит в словах Господа: «Аз есмь Господь Бог твой; да не будут тебе бози инии, разве Мене (Исх.20:2,3), следование которым налагает на нас две обязанности — знание Бога, выражающееся в вере и почитание Его или же благочестие: «Верую и благочестием обнимаются все обязательные для нас расположения и дела в

²³⁹ Там же. С. 292.

²⁴⁰ Там же. С. 431.

²⁴¹ Там же. С. 449.

²⁴² Там же. С. 452.

отношении к Богу»²⁴³.

Особое значение для жизни в вере и благочестии имеет молитва, которая, по словам свт. Феофана, «есть возношение ума и сердца нашего к Богу»²⁴⁴. Святитель выделяет три степени молитвы, начинающейся с преимущественно внешних действиях — поклонов, чтений, бдений и пр. и заканчивающейся молитвой внутренней, совершаемой без слов и поклонов. Кто достигает этой степени, уже спасается, ибо молитва, подчеркивает он «есть все: вера, благочестие, спасение»²⁴⁵.

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

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

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

Путь ко спасению

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

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

Изобразить все сие и определить правила, — подчеркивает свт. Феофан, — и будет значить — указать *путь ко спасению*»²⁴⁶.

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

Жизнь христианская — не есть жизнь естественная, она, таким образом, не от нас только зависит, мы можем к ней приготовляться, но сама эта жизнь — дар Духа Святого, благодать Господня. Каким же образом, задается вопросом свт. Феофан Затворник, мы способны

²⁴³ Там же. С. 459.

²⁴⁴ Там же. С. 558.

²⁴⁵ Там же. С. 565-566.

²⁴⁶ Святитель Феофан Затворник. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 1996. С. 7. (курсив автора).

стяжать благодать? И сам же на него отвечает: способ один — таинства. Для начала христианской жизни важны два из них — крещения и покаяния.

Крещение совершается обычно в младенчестве, поэтому следование младенца по христианскому пути становится вопросом воспитания. Основными препятствиями, которые необходимо, по мнению святителя, преодолевать на пути христианского воспитания, являются «своеумие (или пытливость) в уме, своеволие — в воле, самоуслаждение — в чувстве»²⁴⁷. Из телесных потребностей главными, без сомнения, являются питание и движение. Поэтому укрепляя здоровье ребенка, следует делать все необходимое, чтобы уберечь его от увлечения сластолюбием и неумеренностью в пище, для чего епископ Феофан советует родителям не идти на поводу у желаний младенца и не кормить его только потому, что он плачет и просит есть; для развития двигательной активности ребенка свт. Феофан рекомендует придерживаться мерности, предписания и надзора: «Пусть, — пишет он, — дитя резвится, но в то время, в том месте и тем родом, как ему приказано»²⁴⁸.

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

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

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

Епископ Феофан ставит перед семьей и обществом три задачи, выполнение которых считает в данном случае условием, способным противостоять юношеским соблазнам: «Нужно, — подчеркивает святитель, — 1) хорошо понять и усвоить начала истинного христианского воспитания и действовать по ним, прежде всего, дома. Домашнее воспитание есть корень и основание всему последующему...

2) Вслед за тем, перестроить по новым, истинным началам школьное воспитание, внести в него христианские элементы, неисправное исправить...

Нужнее всего 3) воспитывать *воспитателей* под руководством таких лиц, кои знают истинное воспитание не по теории, а по опыту... Воспитание из всех святых дел самое святое»²⁴⁹.

Если после крещения человек не встал на путь истинно христианской жизни, то, свидетельствует епископ Феофан, единственным источником, направляющим его туда становится покаяние. Греховного человека он сравнивает со спящим человеком, поэтому в обращении его на путь христианина выделяет три момента: «1) возбуждение от греховного сна; 2) восход до решимости оставить грех и посвятить себя Богоугождению; 3) облечение силою свыше на дело сие в таинствах покаяния и причащения»²⁵⁰.

Свт. Феофан указывает на те сложности, которые вынужден преодолевать человек, сопротивляющийся греху, так как тот предпочитает играть на разного рода людских слабостях, самыми труднопреодолимыми из которых он называет самообольщение, нечувствие и беспечность. Поэтому даже тогда, когда человека посещает благодать Божья, тот не всегда спо-

²⁴⁷ Там же. С. 32.

²⁴⁸ Там же. С. 35.

²⁴⁹ Там же. С. 71-72.

²⁵⁰ Там же. С. 88.

собен отличить ее воздействие от своих естественных состояний: «1) При благодатном состоянии человек находится в некотором томительном, скорбном состоянии недовольства собою и своим положением: однако это не то, что скука...

2) При благодатном возбуждении есть крушение духа, пробуждение тревог совести; однако ж это совсем не то, что обыкновенное досадование на себя за промахи в нашем быту, более или менее значительные...

3) При возбуждении благодатном дается сердцу ощутить иную некую лучшую, совершеннейшую, отраднейшую жизнь; однако ж это совсем не то, что бывает у тех, кои чувствуют пробуждение светлых порывов и благороднейших стремлений...»²⁵¹.

Милость Божью, действие Святого Духа, по мнению святителя Феофана Затворника, следует беречь и продлевать, а лучшими средствами для этого он считает уединение, молитву и размышление. Требуется огромная работа человека над собой, прежде чем ему удастся отвернуться от греха. Причем работа эта должна проходить не в рамках так называемой гуманности, не на основании гуманистических ценностей, опора которых, по словам святителя, саможаление, человекоугодие и земность. Совсем наоборот, «все надо трудиться над собою, пока, вместо *саможаления*, не возродится *безжалостность* к себе и непощадение, не восчувствуется жажда страданий, желание умучить себя, истомить и тело свое, и душу; пока вместо *человекоугодия* не образуется, с одной стороны, *отвращение* от всех недобрых обычаев и связей, некоторое враждебное, с раздражением, противление им, а с другой — *обречение себя* на все неправды и все поношения людские; пока вместо *вкуса* только в одном вещественном, чувственном, видимом, придет *безвкусице* к ним и омерзение и зачнетя искание и жаждание одного духовного, чистого, Божественного; пока, вместо *земности*, ограничения жизни и счастья только землю, не исполнит сердца чувство *странничества на земле*, с единственным стремлением к отечеству небесному»²⁵².

И все же главной силой в отвращении человека от греха при всем к тому стремлении человека, подтверждает свт. Феофан, является милость Божья и потому главным показателем правильности пути христианина и его совершенства должно быть «совершенное отрешение от всего и предание себя Господу»²⁵³.

Подводя итог первых двух частей и заключая описание христианской жизни, в третьей части своей книги святитель говорит о трех видах Богообщения: «одно — мысленное, бывающее в период обращения, а другие два — действительные, но одно из них — сокрытое, невидимое для других и незнаемое самими, другое же — и для себя, и для других явное»²⁵⁴.

Главным противником в стяжании благодати, по убеждению епископа Феофана, является сам человек, и именно борьбу с человеческим, слишком человеческим он называет подвижничеством или подвигом. Все правила этой борьбы, по его мнению, фокусируются на следующем: «храни внутренний дух жизни, усердии и ревность, ходи в деланиях или упражнениях, с одной стороны, способствующих к оживлению уморенных сил, а с другой — умерщвляющих или заглушающих страсти. Следовательно, все сюда относящееся должно заключить в сих трех пунктах:

- 1) правилах хранения внутреннего духа ревности.
- 2) правилах упражнения сил в добре, или самопринуждении и
- 3) правилах брани со страстями, или упражнения в самопротивлении»²⁵⁵.

Главной целью борения с собой епископ Феофан объявляет власть над собой, достига-

²⁵¹ Там же. С. 145-147.

²⁵² Там же. С. 165-166.

²⁵³ Там же. С. 195.

²⁵⁴ Там же. С. 199.

²⁵⁵ Там же. С. 229-230.

ему через самособрание. Такое состояние — самособранности — он называет состоянием внутри-пребыванием. Центром собрания всех сил человека — духовных, душевных, телесных — является сердце: «Собрание ума в сердце есть *внимание*, собрание воли — *бодренность*, собрание чувства — *трезвение*. Внимание, бодренность, трезвение — три внутренних делания, коими совершается самособрание и действует внутри-пребывание»²⁵⁶.

Комментируя слова Господа — Царство Божие внутри вас есть — еп. Феофан акцентирует внимание на том, что «внутри-пребывание есть, в истинном своем виде, условие истинного господства человека над собою, следовательно, истинной свободности и разумности, а потому и истинно духовной жизни»²⁵⁷.

Основными приемами пути собрания, следуя указаниям святых отцов, епископ Феофан называет пост, труд, бдение, уединение, удаление от мира, хранение чувств, чтение Писания и св. отцов, хождение в церковь, частую исповедь и причащение, обеты и другие дела благочестия и добродетели²⁵⁸. Но опять, в который уже раз, он подчеркивает то, что совершать подвиг самособрания — не конечная цель человека, но есть лишь средство стяжания благодати, которая опять же не самим человеком приобретается. Поэтому святитель советует поступать следующим образом: «Вступая в подвиг, не на нем останавливай внимание и сердце, но минуй его, как нечто стороннее, — разверзай себя для благодати, как готовый сосуд, полным себя Богу преданием»²⁵⁹.

Особо епископ Феофан останавливается на молитве, как всеобъемлющей обязанности христианина и вседейственном средстве Богообщения. Он выделяет три степени молитвы: к первой степени он относит молитву телесную, по другому называя ее деятельной, ко второй — молитву внимательную и, наконец, третья степень молитвы — есть молитва чувства, когда «от внимания согревается сердце, и что там в мысли, то здесь становится чувством»²⁶⁰.

Главной целью всех человеческих усилий, которые являются преддверием Богообщения, остается Боговселение в нас, условием к чему епископ Феофан полагает отречение от своей свободы, без Божественного присутствия превращающаяся в своеволие. Последним же свидетельством того, что монах вошел в состояние Богообщения, согласно святителю, становится исихия, безмолвие как высший дар христианской жизни. Дар, который не от мира сего, требует от монаха усилий по его удержанию, что возможно, по убеждению свт. Феофана, лишь в полном уединении и безмолвии.

Кроме больших произведений важные темы христианской жизни, воспитания стремления к Богообщению и стяжанию благодати епископ Феофан рассматривал и в кратких размышлениях, которые затем публиковались в виде статей преимущественно в журнале «Домашняя беседа»²⁶¹. Думается, что журнал именно с таким названием был выбран неслучайно, так как опубликованные там духовно-созерцательные размышления как нельзя лучше соответствуют форме беседы с близкими людьми.

Во многих своих размышлениях святителя касается темы терпения, ибо терпение есть залог верности избранного пути христианина и, по словам святителя, основа «труженическому во спасение житию»²⁶². Терпение необходимо и для того, чтобы в сердце христианина поселилась любовь.

²⁵⁶ Там же. С. 233.

²⁵⁷ Там же. С. 234.

²⁵⁸ См.: там же. С. 255.

²⁵⁹ Там же. С. 263.

²⁶⁰ Там же. С. 277.

²⁶¹ Краткие заметки святителя Феофана Затворника, печатавшиеся в журнале «Домашняя беседа» с 1869 по 1877гг. опубликованы отдельным изданием: святитель Феофан Затворник. Созерцания и размышления. М., 2003.

²⁶² Святитель Феофан Затворник. Сижу и думаю // Святитель Феофан Затворник. Созерцания и размышления. М., 2003. С. 7.

Епископ Феофан не соглашается с теми, кто спешит определить сущность христианства в любви, ибо к христианской любви лежит долгий и непростой путь: «Приходит страх Божий и рождает покаяние, покаяние приводит к трудам добродетели, из них уже возрождается любовь»²⁶³. Причем страх Божий, согласно святителю, следует отличать от страха обычного. Святитель для описания характера действия страха Божьего на человека подбирает емкую и точную метафору, насколько вообще метафора может быть точной. В страхе Божьем, отмечает он, «нет ничего болезненного; оно есть благоговейное, трезвенное, отрезвляющее и освежающее чувство, точно утренний ветерок: не отнимает теплоты и дает ей настоящую температуру»²⁶⁴.

Большое количество размышлений епископ Феофан посвящает теме веры. Так, противопоставляя веру знаниям, он предлагает для этого антропологическое основание: знание ограничено рамками естественного, земного естества человека, вера — призыв выйти за эти рамки, зов инобытия, вечный спутник знания — страх незнания, который растет гораздо интенсивнее, чем само знание, вера же всегда сопровождается надеждой²⁶⁵.

В самой вере святитель выделяет три степени: ведение или знание содержания веры, приятие спасительных истин веры сердцем и, наконец, жизнь по вере: «Таким образом, полное правило веры нашей начинается знанием, проходит через чувство и завершается жизнью, овладевая чрез это всеми силами существа нашего и укореняясь в основах его»²⁶⁶.

Кроме правила веры, содержащего три степени, свт. Феофан Затворник выделяет и три ступени чувства веры, в основе которого «чувство Божества; далее идет естественное боговедение, затем — Божественное Откровение, которое одною стороною довершает только естественное ведение, а другою, существеннейшею, придает нечто новое, отчего все принимает настоящий вид»²⁶⁷.

Истинную веру епископ Феофан советует отличать от неистинной как при помощи богословия, так и, пуще того, при помощи самой веры, той внутренней силы, которая присуща только истинной вере²⁶⁸. Эту внутреннюю силу вере придает присутствие в ней Святого Духа. Именно благодать Святого Духа, подготавливаемая таинствами и живую верою, отличает христианина от иноверца, Новый Завет от Ветхого. Однако, как благодать сия нисходит на человека нам, по словам святителя, знать не дано: «Господь закрыл великим секретом зарождение и сеяние жизни от Духа. Так воле Его угодно, а воля Его свята, праведна и блага»²⁶⁹.

«Верным и типическим продолжателем отеческой традиции в аскетике и в богословии»²⁷⁰ назвал свт. Феофана о. Г. Флоровский. С ним согласен и С.М. Зарин, отметивший то, «что мировоззрение еп. Феофана представляет собою вполне точное, иногда до адекватности, отражение существенных основных положений святоотеческого аскетического учения»²⁷¹.

Сравнивая богословские позиции двух русских святителей Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника, известный современный отечественный богослов митрополит Иларион (Алфеев) замечает: «Для Игнатия был характерен пессимизм во взгляде на современную ему церковную действительность, его книги полны предостережений против прелести, заблуждений, вредных влияний. У Феофана Затворника акцент делается скорее на положительных сторонах духовной жизни: в его писаниях больше здорового оптимизма, духовной трезвости.

²⁶³ Святитель Феофан Затворник. В чем сущность христианства? // Там же. С. 47.

²⁶⁴ Святитель Феофан Затворник. Страх Божий // Там же. С. 263.

²⁶⁵ См.: Святитель Феофан Затворник. Вера и знание // Там же. С. 71-73.

²⁶⁶ Святитель Феофан Затворник. Правило веры // Там же. С. 182.

²⁶⁷ Святитель Феофан Затворник. Чувство веры // Там же. С. 79.

²⁶⁸ См.: Святитель Феофан Затворник. Путь к познанию истинной веры // Там же. С. 270-279.

²⁶⁹ Святитель Феофан Затворник. Различие Ветхого и Нового Завета // Там же. С. 536.

²⁷⁰ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. С. 387.

²⁷¹ Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Том первый. Книга первая. С. 6.

Между двумя святителями имела место полемика по вопросу о телесности души и Ангелов: Игнатий в «Слове о смерти» утверждал, что душа и Ангел имеют некую тонкую («эфирную») телесную оболочку, а Феофан настаивал на том, что «душа и Ангел — не тело, а дух». Оба святителя занимались переводами с греческого языка, но их отношение к оригинальному тексту было различным: для Игнатия характерно стремление к максимально точному воспроизведению источников, тогда как Феофан подходит к ним с большой долей свободы, заимствуя необходимое и опуская то, что ему кажется ненужным или бесполезным»²⁷².

²⁷² Иларион (Алфеев) епископ. Православие. М., 2008. Т. 1. С. 180.

Глава 14

Жизнь во Христе святого праведного Иоанна Кронштадтского

Великий пастырь земли русской св. **Иоанн Кронштадтский** (Иван Ильич Сергиев) родился 19 октября 1829 года в селе Сура Пинежского уезда Архангельской губернии в семье бедного псаломщика местной церкви. Дед, как и многие другие предки по линии отца, был священником.

Уже в годы своего ученичества будущий пастырь получил свидетельство силы Божьей. В автобиографии он описал этот случай: «Грамота давалась мне туго... но будучи приучен отцом и матерью к молитве в скорби о неуспехах своего учения, я горячо молился Богу, и я помню, как вдруг спала точно пелена с моего ума»²⁷³. После этого юный Иван Сергиев стал успешно учиться и последовательно закончил приходское духовное училище в Архангельске (1838–1841), Архангельское уездное духовное училище (1841–1845), Архангельскую духовную семинарию (1845–1851), и наконец, Санкт-Петербургскую духовную академию (1851–1855).

Его пример праведности, истинной любви и беззаветного пастырского служения обратил к христианству множество людей в России и за рубежом.

Главной особенностью великого подвижнического подвига о. Иоанн Кронштадтского было то, что он исполнил обеты целомудрия, нестяжания и послушания, не будучи монахом. В 1855г., окончив Петербургскую духовную академию кандидатом богословия, он был назначен священником в Кронштадт. Здесь о. Иоанн женился на дочери местного протоиерея К.П. Несвицкого Елизавете Константиновне. Но и семейную жизнь он полностью подчинил цели пастырского служения, так что без натяжек и особой патетики можно утверждать о том, что дом о. Иоанна стал монастырем в миру.

10 декабря 1855г. он рукоположен в диакона, а 12 декабря — в священника. Вот что о. Иоанн писал об обстановке в городе Кронштадте в то время: «Кронштадт переполнен немущим людом. Подвалы и чердаки, наполненные бедняками, представляют явление, не поддающееся описанию, но в них ютятся дети, иногда круглые сироты. И в этих-то смрадных тучах зачинается их первый детский нравственный рассвет, а порок во всей наготе и дикости является главным, если не единственным их воспитателем»²⁷⁴.

Всю свою жизнь прослужив в Андреевском соборе г. Кронштадта, о. Иоанн стал известным далеко за пределами этого города. Его узнали и полюбили, а некоторые и возненавидели, как молитвенника, чудотворца, целителя, исповедника, пророка, за активную социальную деятельность: он был великим благотворителем, педагогом и воспитателем, организатором и попечителем богаделен, больниц, ночлежек. Наиболее известный «Дом трудолюбия» был открыт 12 декабря 1882 г. В нем о. Иоанн устроил рабочие мастерские, где в течение года работало 25000 человек, женские мастерские, вечерние курсы ручного труда, школу на триста детей, детский сад, сиротский приют, загородный дом для детей, бесплатное призрение для бедных женщин, народную столовую с небольшой платой и благотворительными обедами, бесплатную лечебницу, воскресную школу²⁷⁵.

Отмечая значение личного примера жизнедеятельности св. Иоанна Кронштадтского в деле укрепления православной веры, митрополит Вениамин (Федченков) пишет: «Иоанн Кронштадтский для своего поколения и поколения народного явился личным свидетелем истины религии, и религии нашей, русской, православной; он «доказал религию» воочию, тем, что он молился, и вот — исцеление наступало.

²⁷³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях очевидцев. Сб. ред. Спасская Ю.М. М., 1997. С. 351.

²⁷⁴ Михаил, иеромонах. Отец Иоанн Кронштадтский. Полная биография. СПб., 1903. С. 34.

²⁷⁵ Александр (Семенов Тян-Шанский), еп. Отец Иоанн Кронштадтский. Париж, 1990. С. 39-43.

Это вторая, последующая часть его народного значения, чрезмерно превысила первую, собственно благотворительную и целебную. Он стал вождем уверования, воскресителем веры; он поднял волну религиозности в народе»²⁷⁶.

10 декабря 1908 г. о. Иоанн сам в последний раз отслужил Божественную литургию, а утром 20 декабря 1908 года мирно отошел ко Господу, заранее предсказав день своей кончины. Хотя многие еще при жизни считали Иоанна Кронштадтского святым, официальная канонизация его состоялась на Поместном Соборе в 1990 году.

Первое, что удивляет в эпистолярном наследии о. Иоанна — это наличие самого этого наследия. Вызывает восхищение подвижнический подвиг этого русского святого, который, несмотря на многочисленные тяжелые заботы и хлопоты по оказанию всяческой помощи страждущим и нуждающимся, рабочий день которого, казалось бы, продолжался все двадцать четыре часа в сутки, все же находил время для размышлений и дневниковых записей, дошедших до нас в томах под названиями «Моя жизнь во Христе», «Христианская философия», «Путь к Богу», «Мысли о Церкви и православном богослужении» и др..

Каковы же основные идеи о. Иоанна, завещанным нам с целью направить нас на путь спасения?

Прежде всего, знаменательно название дневниковых записей о. Иоанна «Моя жизнь во Христе», которое, собственно, и раскрывает, во-первых, причину того, почему русский святой не написал крупных богословских произведений, а во-вторых, смысл и назначение человеческой жизни. Дневниковые записи российского пастыря — это не интеллектуальный труд на ту или иную заданную богословскую тему, это не работа ума согласно привычной схемы: обозначение проблемы, аргументы и доказательства ее решения и последующие выводы, но это, действительно, сама жизнь о. Иоанна во всей ее полноте и мудрой, спокойной простоте, которая не упрощает, но ведаёт; подавляющее большинство записей краткие, как вдох и выдох, как глоток чистой родниковой воды посреди знойной пустыни, который добавляет путнику сил и уверенности в том, что он успешно закончит свой путь.

Христоцентризм и аскетизм антропологии

Работы св. Иоанна Кронштадтского предлагают целостный взгляд на человека, его природу, сущность и назначение. Ведущую роль в деле устроения цельного человека, по его убеждению, играет сердце. Значительное место он отводит и опыту освоения человеком нравственных истин.

Сила убедительности слов о. Иоанна, как и в целом сила его многотрудной и разнообразной пастырской деятельности — в силе веры, в абсолютном преодолении собственного эгоизма, как единственно возможного пути ко Христу и жизни во Христе: «Я — нравственное ничтожество: без Господа нет у меня истинно верной мысли и доброго чувства, и прямо доброго дела; без Него я не могу отгнать от себя помысла греховного, чувства страстного... Господь — совершение всего доброго, что я мыслю, чувствую, делаю»²⁷⁷.

Отсюда вытекает и цель жизни человека, которая, согласно св. Иоанну Кронштадтскому, не может иметь никаких других приоритетов, кроме Христа. Поэтому все устремления, все усилия — внешние и особенно внутренние — должны быть подчинены этой единственной цели. Каковы же конкретные шаги, которые необходимо предпринять человеку, для движения к намеченной цели?

Следует заметить, что у о. Иоанна мы находим достаточно развернутую антропологию

²⁷⁶ Цит. по: Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского и всея России чудотворца. М., 2005. С. 254.

²⁷⁷ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 2. Мн., 1991. С. 20.

ческую концепцию, опирающуюся целиком на тексты Священного Писания и Священного Предания, богословие Святых Отцов и Учителей Церкви и подкрепленную своим духовным опытом.

Прежде всего св. Иоанн Кронштадтский учит о двойственности человеческого мира, в котором есть измерение временное, преходящее и измерение вечное, духовное. Он убежден, что «характер настоящего, временного жития — прелесть»²⁷⁸, поэтому человек должен стремиться приобщиться к вечному духовному измерению, подчинить этому стремлению свои жизненные потребности. Налицо — двойственное устройство человека, которое соответствует и двойственному характеру мирового устройства. Ввиду разности в онтологических характеристиках двух измерений мира, телесное и духовное начала человека должны иметь и различные средства для своего развития. «Как человек, — замечает о. Иоанн, — состоит из души и тела, то соответственно с этим и средства к поддержанию его жизни двоякие: телесные и духовные; к поддержанию телесной жизни служат: воздух, пища, питье, свет, теплота; к поддержанию духовной жизни — молитва (как воздух), чтение слова Божия, животворящие Тайны, благочестивые размышления»²⁷⁹.

В отношении мира и человека русский пастырь предлагает аскетическую стратегию: отказ от видимых внешних удовольствий и ориентация на ценности духовные. Воспитание души, возрастание в духе требуют от человека и специфических усилий, специфических занятий. «Бегай такого образа жизни, — наставляет о. Иоанн, — чтобы жить только животными побуждениями и желаниями, чтобы спать да есть, да одеваться, прогуливаться, потом опять пить, есть и гулять. Такой образ жизни убивает наконец совершенно духовную жизнь человека, делая его земным и земляным существом; между тем как христианин и на земле должен быть небесен... Надо больше читать слово Божие, молиться дома и в храме, и на всяком месте, больше, разумеется, внутренно, чем наружно; размышлять о Боге, о творении, о назначении и предопределении человека, о Промысле, об искуплении, о неизреченной любви Божией к роду человеческому, о жизни и подвигах святых Божьих человеков, разными добродетелями угодивших Богу и проч., также поститься, испытывать свою совесть, каяться искренно и глубоко во грехах своих и проч.»²⁸⁰.

Но и духовная жизнь человека сама по себе не лишена искуса и соблазнов. Св. Иоанн Кронштадтский пишет о двух родах духов, которые воздействуют на душу человека с абсолютно различной целью: «духе животворящем» и «духе мертвящем». Поэтому душе человеческой настоятельно необходима сила Духа Божия, иначе она погибнет: «Как дыхание необходимо для тела, и без дыхания человек не может жить, так без дыхания Духа Божия, душа не может жить истинною жизнью. Что воздух для тела, то Дух Божий для души»²⁸¹.

Продолжая святоотеческую традицию, средоточием духовной жизни в человеке о. Иоанн считает сердце. Его состояние — показатель состояния и внутренней, духовной жизни человека в целом: «У нас есть верный барометр, который показывает возвышение или понижение нашей духовной жизни, это — сердце. Его можно назвать и компасом, коим мы руководимся в плавании по морю этой жизни. Он показывает, куда мы идем...»²⁸².

Поэтому неслучайно русский пастырь настаивает на ведущей роли сердца по отношению к разуму. Разум должен быть орудием сердца, но не наоборот, потому что только сердцу открыт доступ к пониманию истинного блага для человека, разум же может действовать и во вред и у него самого нет способности различения позитивного и негативного в развитии чело-

²⁷⁸ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. Мн., 1991. С. 348.

²⁷⁹ Там же. С. 145.

²⁸⁰ Там же. С. 332-333.

²⁸¹ Там же. С. 6.

²⁸² Там же. С. 101.

века. «Помни, — наставляет о. Иоанн, — разум — слуга сердца, которое есть жизнь наша; если он ведет сердце к истине, к миру, к радости, к жизни — он исполняет свое назначение, он истина; если к сомнению, к беспокойству, томлению, унынию, мраку — он уклоняется от своего назначения и непременно лжив»²⁸³.

Сердце, согласно св. Иоанну Кронштадтскому, орган познания Божественной жизни, именно сердцем человек способен прозревать те истины, которые скрыты от любого другого познания, через сердце человек приобщается к жизни вечной. Но для этого само сердце должно быть очищено от всяческих греховных помыслов: «Христианам особенно потребно иметь чистое сердце, потому что сердечными очами нужно зреть Бога, якоже Он есть — с Его любовью к нам и со всеми Его совершенствами, красоту Ангелов, всю славу Владычицы..., красоту душ святых Божьих..., нужно зреть истины христианской веры..., нужно зреть состояние душ своих»²⁸⁴.

Какова же особенность не умственного, но сердечного познания? Следует указать, прежде всего, на две отличительные характеристики — сердечное познание — это познание в любви и познание, если так можно выразиться, простоты познаваемого. Последнее обеспечивается за счет ведущей роли веры в этом познавательном процессе. В конечном счете, вера, управляя разумом, подавляет эгоизм и дает возможность проявиться в человеке Божественной силе любви и знания. Поэтому о. Иоанн советует любить и веровать сердцем, а не умом: «Люби без размышления: любовь проста. Любовь никогда не ошибется. Также без размышления веруй и уповай: ибо вера и упование также просты; или лучше: Бог, в Коего веруем и на Коего уповаем, есть простое Существо, также как Он есть и простая любовь. Аминь»²⁸⁵.

Определяя главную задачу жизни человека в соединении его с Богом, св. Иоанн Кронштадтский называет и главное препятствие в выполнении этой задачи — грех: «Задача нашей жизни — соединиться с Богом, а грех совершенно препятствует этому; поэтому бегайте греха, как страшного врага, как убийцы души, потому что без Бога — смерть, не жизнь»²⁸⁶.

О. Иоанн подчеркивает еще одну важную деталь в борьбе с грехом: мобилизуя на борьбу со своим главным врагом все свои силы, совершенствуясь в этой борьбе всю свою жизнь, человек должен понимать, что усилий его одного совсем недостаточно и необходима помощь Божья: «Будем учиться искусству из искусств — воевать с грехом, с самым лукавым и сильным врагом нашим. Но наперед говорю; никто не надейся на свою силу или разум, искусство или мужество, чтобы победить этого врага: нет, он сильнее всех нас. На силу Божию будем надеяться, на силу Христа Спасителя нашего...»²⁸⁷.

Экклезиоцентричность учения

Второй большой темой, объединяющей в себе множество различных проблем, в творчестве св. Иоанна Кронштадтского стала тема Церкви. Можно смело утверждать приоритетность этой темы для всего учения русского пастыря. Никакого христоцентризма и аскетизма в антропологии, никакого пути ко Христу и во Христе нельзя и предположить без наличия Православной Церкви. Жизнь в Церкви — это необходимейшее условие жизни во Христе. Жизнь в Церкви есть соборное пребывание в Святом Духе, есть духовное делание в любви, высшим проявлением которого является евхаристия. Очищение сердца, приобщение к вере — все эти задачи выполнимы человеком при условии его церковной жизни, где он может надеяться на то, что его усилия получают поддержку Бога. «Вы не могли не заметить, — отмечает русский

²⁸³ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 2. С. 148.

²⁸⁴ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 29.

²⁸⁵ Там же. С. 393.

²⁸⁶ Там же. С. 29.

²⁸⁷ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Любомудрие. М., 2005. С. 298-299.

пастырь, — что вся сила в сердце: легко на сердце — и всему человеку легко, хорошо; тяжело на сердце — и всему худо; но это облегчение вы можете найти только в вере и, значит, особенно в церкви, как месте веры по преимуществу; здесь Бог касается очищающею благодатью Своею сердцец ваших и дает вам носить Свое благое иго. Вот великий секрет, который узнать стоит всем»²⁸⁸.

Особо о. Иоанн подчеркивает значимость искренности молитвы, необходимость единения в ней человека внешнего и внутреннего. Одних лишь внешних проявлений церковной жизни недостаточно. Даже более того, напрасны усилия человека, произносящего слова молитвы механически, посещающего Церковь по привычке или потому что так делают другие, участвующего в обрядах на всякий случай. Св. Иоанн Кронштадтский убежден, что такого рода внешняя, показательная церковность присуща фарисеям, но не истинным христианам.

Молитва является воспитателем сердца человека, поэтому о. Иоанн обращает особое внимание на то, чтобы во время молитвы оно бодрствовало. В противном случае слова молитвы будут произноситься впустую: «Сердце наше нередко спит на молитве; внешний человек молится, а внутренний — нет. Часто льстим мы только языком на молитве»²⁸⁹.

Важен как общий настрой человека во время молитвы, так и темы в них поднимаемые. Сам опытный молитвенник, на службы которого стекались десятки тысяч паломников, св. Иоанн Кронштадтский настоятельно советует молиться искренне и даже истово, беспокоясь, прежде всего, о духовном состоянии, стремится к его укреплению: «Молящийся, как голодный, должен алкать, крепко желать тех благ, в особенности духовных, прощения грехов, очищения, освящения, утверждения в добродетели, коих он просит в молитве. Иначе напрасно слова тратить»²⁹⁰.

Таким образом, в работах св. Иоанна Кронштадтского мы встречаемся с достаточно цельной системой изложения православных истин, причем изложением не схоластическим, отвлеченным, а опытным, жизненным, изложением простым и доступным, как и сама Истина. В них отчетливо представлено единство догматического, этического и мистического начал православного вероучения. Преодолевая механическое отношение к Священному Писанию и Священному Преданию, труды великого русского пастыря утверждают их неиссякаемую актуальность и непреходящее значение для жизни каждого человека.

²⁸⁸ Св. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Т. 1. С. 95-96.

²⁸⁹ Там же. С. 396.

²⁹⁰ Там же. С. 383.

Глава 15

Старец в миру Алексей Мечев

Московский старец протоиерей **Алексей Алексеевич Мечев (1859 — 1923)** с 1892г. и до своей кончины был настоятелем храма свт. Николая в Кленниках на Маросейке, где сейчас и находятся его святые мощи. Причислен к лику святых в 2000г., как и его сын — священо-мученик Сергей Мечев, расстрелянный в 1941г.

В его небогатой на внешние события биографии можно выделить три знаменательных факта: чудесное рождение, посещение святого праведного Иоанна Кронштадтского и дружба с Оптинскими старцами.

О своем рождении сам о. Алексей рассказывал так: «Когда наступили роды, покойная мать почувствовала себя очень плохо. Роды были трудные и так затянулись, что родильница была близка к смерти, за благополучный исход доктора не отвечали. В горе и тоске Алексей Иванович, отец батюшки, который служил регентом митрополичьего хора, поехал в Алексеевский монастырь к обедне, которую по случаю какого-то праздника служил сам святитель Филарет. Алексей Иванович вошел в алтарь и стал молиться, полный печали. Святитель, горячо любивший регента своего хора, заметил Алексея Ивановича и, подзывая к себе, благословил и спросил: «Что ты сегодня такой печальный? Что у тебя?» — «Ваше Высокопреосвященство, жена в родах умирает». — «Бог милостив. Помолимся вместе. Все будет хорошо. Родится мальчик. Назови его Алексеем, в честь святого Алексия, человека Божия, сегодня ведь как раз память его в Алексеевском монастыре». Когда, отстояв обедню, Алексей Иванович вернулся домой, то его встретили с радостью: родился мальчик — это был отец Алексей»²⁹¹.

Встреча с о. Иоанном Кронштадтским помогла о. Алексею осознать свое пастырское предназначение — всего себя отдать людям, посвятить всю свою жизнь молитве за ближнего. Как девиз своего земного существования пронес через всю свою жизнь о. Алексей слова великого русского пастыря: «Ты жалуешься и думаешь, что больше твоего горя нет на свете, так оно тебе тяжело. А ты будь с народом, войди в его горе. Чужое горе возьми на себя и тогда увидишь, что твое горе маленькое, легкое в сравнении с тем горем, и тебе легко станет»²⁹².

Дружба с Оптинскими старцами носила скорее духовный характер, так как встречались между собой они редко. Когда однажды настоятель оптинского скита игумен Феодосий посетил храм о. Алексия и увидел, сколько людей идут к нему на исповедь, а затем ожидают приема, он сказал: «Да, на все это дело, которое вы делаете один, у нас в Оптине несколько человек понадобилось бы. Одному это сверх сил. Господь вам помогает»²⁹³.

Особо дружественные отношения сложились у о. Алексия с другим оптинским старцем — преподобным Анатолием (Потаповым), хотя виделись они только один раз. Преподобный Анатолий часто посылал москвичей к о. Алексею, а преп. Нектарий (Тихонов) однажды сказал кому-то: «Зачем вы ездите к нам? У вас есть отец Алексей»²⁹⁴.

Н. Бердяев так описывает о. Алексея Мечева: «Он был из белого духовенства, но почитался старцем. Самое сильное и самое отрадное впечатление от всех встреч с духовными лицами у меня осталось от о. Алексея Мечева. От него исходила необыкновенная благость. Я в нем не заметил никаких отрицательных бытовых черт духовного сословия»²⁹⁵.

²⁹¹ Старей в миру Алексей Мечев // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. М., 2001. С. 798.

²⁹² См.: Там же. С. 799.

²⁹³ См.: Там же. С. 803.

²⁹⁴ См.: Там же.

²⁹⁵ Бердяев Н. Самопознание. Париж, 1949. С. 221.

Устроить монастырь в миру

О. Алексей Мечев считал, что хорошим пастырем может быть только тот, кто обладает двумя качествами и которыми, несомненно, обладал он сам: священник должен быть молитвенником и совершать богослужения истово. Именно вокруг такого священника, по мнению старца, рано или поздно сложится круг духовно близких людей. Причем широта этого круга не имеет никакого значения. О. Алексей подчеркивал, «что не надо стремиться к широте этого круга, а к тому, чтобы эти немногие получили хорошее духовное воспитание, чтобы они имели хорошее духовное руководство. Надо действовать не вширь, а вглубь, широта же придет сама собою»²⁹⁶.

Хотя о. Алексей Мечев и не стал монахом, не жил за монастырской оградой, не имел духовным наставником старца, не прошел долгий путь ученичества у своего наставника, вся его жизнь и деятельность стали примером старческого служения. Как отмечает его сын, протоиерей Сергей Мечев (1892 — 1941), ставший после смерти старца настоятелем того же храма свт. Николая в Кленниках, отец «начинает свою работу духовника и старца, исходя не из теории, не из духовной традиции, к которой, как и сам он не раз говорил, он не был приобщен, а из глубочайшего знания человеческой души и сердца, а также той обстановки, в которую мы поставлены»²⁹⁷.

О. Сергей подчеркивает то, что стремлением о. Алексия было указать человеку вечное измерение в его земной временной жизни и приобщить его к нему: «Батюшкиной задачей было, чтобы каждый в меру своих сил, в меру своего того или иного семейного или служебного положения приобщался к вечности, к той великой школе, которая заключается в богослужении»²⁹⁸. На выполнение этой задачи были направлены и каждодневные богослужения, и частые, но по мере возможностей, принятие Святых Таин.

Вся деятельность о. Алексия стала новым этапом в истории русского старчества. Один из современных исследователей подчеркивает: «Отец Алексей открывает новую главу в истории старчества: его выхождения в мир... Открытым к миру уже был воссоздатель старчества, Паисий Величковский, а с середины XIX века Оптинские старцы еще шире открыли двери своих келий миру... Но старцев не монашеского происхождения до о. Алексея Мечева не было»²⁹⁹. Другой наш современник, отмечая необычайную открытость священника Алексия миру, пишет: «Он жил на людях, среди людей, для людей; никогда, кажется, не был один. Всегда с людьми и на глазах у людей, стены его комнатки были точно стеклянные, се видно. И однако, я думаю, редко, редко, кто имел столько тайного и таимого, как о. Алексей — это бесконечное сокровище добра, любви и помощи людям в самых неожиданных, бесконечно разнообразных формах, сложных, как сложна жизнь города, среди которого он жил»³⁰⁰.

Одинаковой полагал работу подвижника о. Алексей в монастыре, и в миру: чтобы в тебе начала действовать благодать Божья, необходимо уничтожить собственное «я». «И в миру, и в монастыре, — наставлял он своих духовных чад, — есть отречение от мира. В миру, чтобы не захватило нас то, что делается кругом нас («Бога нет» и т. п.). И в миру, и в монастыре есть общение с людьми, и потому и тут и там нужно стараться уничтожить свое «я»»³⁰¹.

Осознавая различие в характере жизни иноков в монастыре и обычного человека, тво-

²⁹⁶ Священник Георгий Тревогин. Батюшкина любовь // «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 194.

²⁹⁷ Священномученик Сергей Мечев. Тайны богослужения. М., 2001. С. 151.

²⁹⁸ Там же. 152-153.

²⁹⁹ Струве Н.А. Старец в миру // Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 10.

³⁰⁰ Священник Сергей Дурылин. Маросейский батюшка // «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. С. 155.

³⁰¹ Из духовных поучений старца Алексея Мечева // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 812.

рящего Иисусову молитву в миру, о. Алексей указывал на то, что для иноков «монастыря в миру» «нельзя применять внешние формы монашеской жизни, от которых всегда будет ущерб семье, которая непременно будет заброшена. Внутренняя духовная жизнь одинакова для всех. Можно жить монахиней или иноком по духу и в миру, но внешние правила монастырской жизни в миру немыслимы, чего иногда не понимают духовники из монашествующих. У иноков общежительного монастыря внешняя жизнь протекает иначе, чем у мирянина: все у них готово, на все свое время. Подражая монастырской жизни, инок в миру иногда может взять на себя непосильные подвиги, будет тянуться, тянуться, не выдержит, оборвется, и душа его начнет страдать. А в духовной жизни самое главное, чтобы никто и ничто по возможности не страдало. Страдание допустимо лишь тогда, когда дело идет о покаянии и является плачем о грехах своих»³⁰².

В ответ на жалобу своей духовной дочери Марии (Тимофеевой) о невозможности молиться в неподходящих условиях о. Алексей ответил: «А ты знаешь, как может молиться отец Алексей, когда за одной стенкой поют, за другой пляшут, а там, слышишь, ссорятся и Бог знает что про меня говорят, а я должен молиться за весь мир? Все надо терпеть посылаемое Богом»³⁰³. Молитва совершается внутри человека, поэтому, по убеждению старца, неважно в каких внешних условиях находится истинно молящийся.

Молитве о. Алексей придавал важнейшее значение в жизни христианина, полагая ее необходимейшим инструментом праведной жизни: «Молитва — это важное и необходимое дело. Молиться нужно и можно всегда и везде. Как явится мысль какая, чувствуешь соблазн ко греху, видишь, что сейчас падешь, так и нужно обратиться к Господу и к Божией Матери: «Владычице, помоги мне, мне хочется быть хорошим, помоги мне быть Твоим чистым сыном», — и пока еще будем молиться, мысль злая исчезнет. А потом привыкнем и всегда молиться. Всякое дело нужно начинать молитвой»³⁰⁴.

Правилами правильной молитвы старец считал следующие: «Как мы должны молиться, чтобы наша молитва была угодна Богу: во-первых, с верою (исцеление бесноватого), во-вторых, со смирением (как мытарь), в-третьих, с постоянством и терпением (как хананейка; притча о неправедном судии и бедной вдове)»³⁰⁵.

Величайшая любовь и величайшее смирение

Две черты следует отметить в деятельности о. Алексея, которые носили отпечаток его основных свойств характера: величайшую любовь к людям и величайшее смирение перед милостью Божьей. «Мы должны подражать любви Божией. Случай сделать кому-нибудь добро — это есть милость Божия к нам, поэтому мы должны бежать, стремиться всей душой послужить другому. А после всякого дела любви так радостно, так спокойно становится на душе, чувствуешь, что так и нужно делать, и хочется еще и еще делать добро, а после этого будешь искать, как бы мне кого еще обласкать, утешить, ободрить. А потом в сердце такого человека вселится Сам Господь: «Мы придем и обитель у него сотворим». А раз Господь будет в сердце, такому человеку нечего бояться, никто ему ничего не может сделать»³⁰⁶.

Любовь старца Алексея всегда была деятельной, он советовал начинать с малого: постараться согреть теплом любви своих ближних: «Будьте теплом и светом для окружающих;

³⁰² См.: Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы: В 4 т. Т. 1. М., 2004. С. 501.

³⁰³ См.: Там же. С. 365.

³⁰⁴ Из духовных поучений старца Алексея Мечева // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 808.

³⁰⁵ Там же. С. 814.

³⁰⁶ Там же. С. 807.

старайтесь сперва согреть собою семью, трудитесь над этим, а потом эти труды вас так завлекут, что для вас уже узок будет круг семьи, и эти теплые лучи со временем будут захватывать все новых и новых людей, и круг, освещаемый вами, будет постепенно все увеличиваться и увеличиваться; так старайтесь, чтобы ваш светильник ярко горел»³⁰⁷.

Ради исполнения заповеди любви о. Алексей мог пойти на видимое нарушение богослужебного устава (например, принимать исповедь, когда уже шло причастие). И в то же время он был истовым защитником богослужебных правил, когда кто-то, особенно из молодых священников, пытался их «подправить». Такое внешнее противоречие в действиях о. Алексея Мечева объясняет другой священник, известный русский философ и богослов о. Павел Флоренский: «Он всегда внушал, что любовь — выше богослужебного устава; и всем было известно, что, когда того действительно требовала любовь и жалость, он преодолевал этот устав. Но вот понадобилось изменить устав, с ссылкой на требование любви, — и о. Алексей оказывается решительным и непримиримым врагом, не допускающим никаких уступок. Для него устав был святыней, запечатленной любовью, и эта святыня никогда не могла быть отменена, но заливалась в известные моменты живым вдохновением любви, которое непреодолимо текла поверх всех плотин»³⁰⁸. Такое «преодоление» этого внешнего противоречия в поступках о. Алексея о. Павел называет истинной духовностью, духовной свободой и чудом.

Работа над собой, со своим эгоистическим «я», согласно о. Алексею, должна осуществляться со смирением и через смирение, так как только смирение умиротворяет гордыню человеческой самости, которая обязательно возникнет и при работе над собой, если человек ее будет делать без смирения перед волей Божьей. «Со смирением, — подчеркивает старец, — диавол не может бороться. А у нас его и нет, мы все думаем о себе, все стараемся устроить свое счастье сами, ставим себя на место Бога; а всякий гордый человек — несчастный человек, он удаляется от Бога; поэтому святые избегали чести, боясь, что они загордятся и удалятся от Господа, перестанут служить Ему, а начнут служить своему «я»»³⁰⁹.

Чтобы работать над собой со смирением, о. Алексей советует всегда следить за собой, своими помыслами и действиями и стараться вести себя, призывая на то помощь Божью. Отвечая на вопрос, как же достигается смирение, старец отмечает: «Чаще входи в себя... Считай себя хуже всех. Господь Сам сказал: «Мы придем и обитель у него сотворим». Для этого-то и нужно работать, неустанно работать над собой»³¹⁰.

³⁰⁷ Там же. С. 804.

³⁰⁸ Священник Павел Флоренский. Рассуждения на случай кончины отца Алексея Мечева // «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. С. 600.

³⁰⁹ Из духовных поучений старца Алексея Мечева // Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. С. 807.

³¹⁰ Там же. С. 814.

Глава 16

Искусство святости епископа Варнавы (Беляева)

Удивительным образом, не иначе, как Божьим промыслом, аскетические исследования продолжались и в период господства безбожной Советской власти, в годы гонений, преследований и уничтожения священников, монахов и верующих мирян.

Одним из таких выживших и не прекращавших исповедовать аскетическую практику и осмыслявших ее стал **епископ Варнава**, в миру Николай Никанорович Беляев. Он родился в 1887г. в Москве, был поздним ребенком (мать до его рождения семнадцать лет страдала бесплодием). Проживала семья Беляевых в с. Раменское в Подмоскovie, отец работал на заводе мастеровым, но имелось и подсобное хозяйство. В семье царил атмосфера взаимной любви и ответственности. Николаю удается при помощи матери поступить в гимназию и окончить ее с золотой медалью. Вместо поступления в петербургский институт инженеров путей сообщения, куда его прочили родители, Николай уходит паломником в Оптину пустынь, где знакомится со знаменитым старцем Варсонофием (Плиханковым) и через год поступает в Московскую духовную академию.

Уже в годы учебы в академии о. Варнава (пострижен в монашество в 1911г.) проявлял большой интерес к практике умного делания, стремился весь свой быт и внутреннюю жизнь согласовать с аскетической практикой Богообщения. Кроме того, продвигаясь в науках земных, он уповал на необходимость преодоления противоречий между Церковью и интеллигенцией, особенно обострившихся в начале XX века.

В августе 1914г. о. Варнава был назначен преподавателем гомилетики в Нижегородскую духовную гимназию. После революции 1917г. начались трудные годы выживания и постоянного ожидания расправы. В виду гибели в первые годы революции многих и многих архиереев, совсем молодой архимандрит Варнава в 1920г. решением патриарха Тихона и Священного Синода был посвящен в сан епископа. Пытаясь избежать гибели от рук революционной власти, владыка Варнава в 1922г. принял на себя подвиг юродства, симулировав помешательство.

После непродолжительного пребывания в психиатрической больнице, владыка уходит с кафедры и живет у своих знакомых. Именно в эти годы вынужденного затвора и отлучения от своей паствы владыка создает свой главный труд «Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики» (1922 — 1928), который впервые был опубликован лишь в 1995 — 1998гг. в 4-х томах.

В 1928 — 1931 гг. вместе со своим воспитанником о. Киприаном, который получил назначение в Кзыл-Орду, владыка Варнава живет в добровольной ссылке, строя в далеком среднеазиатском городке невидимый миру монастырь. В 1931г. возвращается в Москву, а в 1933 владыку арестовали по знаменитой 58-ой статье за контрреволюционную деятельность. Однако раскрутить дело епископа следователям не удалось ввиду его умелой симуляции сумасшествия, и владыка Варнава получил «всего» три года алтайских лагерей, по окончании которых он поселился в Томске у своей духовной дочери — Веры Васильевны Ловзанской — специально приехавшей туда из Москвы.

В 1948г. «дядя Коля» переезжает в Киев, где создает небольшую тайную церковную общину. До конца жизни — умер владыка Варнава в 1963г. — он оставался верным сыном своей матери Церкви, писал книги, делал документальные зарисовки советского быта, увлекался фотографией. Тысячи страниц произведений и около тысячи негативов хранится в его архиве. Но главные его делом всегда был аскетический подвиг умного делания, который он никогда не прекращал. Ему принадлежит яркое и глубокое определение аскетизма, данное им в 1917г., и в какой-то мере отразившее его дальнейшую судьбу: «Аскетика учит, как вести се-

бя в пустой комнате»³¹¹.

Философская мудрость и христианский подвиг

В своем главном произведении «Основы искусства святости» епископ Варнава, опираясь на тексты Библии, на многочисленные свидетельства Отцов Церкви, а также приводя примеры из светских книг ученых, писателей, художников, рассматривает подробно и последовательно аскетическое учение, которое воспринимается тем более удивительно, если вспомнить о времени его создания: годах нэпа и господства идеологии воинствующего атеизма, идеологии построения справедливого общества благоденствия, своего рода Царства Божия на земле. Всему этому устремлению молодого социалистического государства противостоит мысль владыки, развенчивающая тщету и пагубность для дела человеческого спасения пристрастность к земным благам и счастью.

Прежде всего, владыка утверждает радикальность различия времен дохристианских и христианских в судьбе человека. Лишь явление Христа и его воплощение дало шанс человеку жить истинно христианской жизнью. Ее интеллектуальным результатом стало то, что вся философская пусть и благочестивая мудрость была посрамлена, так как не была связью с Богом, но служила единственной цели самовосхваления и укрепления человеческой гордыни.

Христианская же мудрость потребовала от человека скорее не мысли, но действия, причем действия по преодолению всех условий самовозвеличения для принятия действия того, который выше всяких человеческих возможностей. Такое действие со стороны человека епископ называет подвигом, и, следовательно, христианская жизнь иначе, чем подвигом, быть не может.

Подводя краткий итог своего вступления, и определяя, таким образом, предмет своего исследования, владыка Варнава пишет: «Итак, цель жизни нашей христианской состоит в том, чтобы прийти в такое состояние, при котором можно бы нам было получить Духа Святого. Не в том цель жизни христианина, чтобы творить добродетели, жить благочестиво и утешаться этим, а чтобы получить Духа Святого. А если от своих добродетелей мы не приходим в совершенство, в духоносное состояние, то к чему они?!»³¹².

И все же, несмотря на то, что христианская жизнь есть, прежде всего, действие, оно должно быть не слепым и бессознательным, но осозанным. Поэтому прежде, чем приступать к правилам и законам христианской жизни следует, согласно владыке Варнаве, понять христианские догматы, которые и дают этим правилам и законам их истинную направленность. Понять и принять христианские догматы, продолжает свою логику епископ, возможно только в рамках религиозного сознания, в центре которого вера в Бога, укрепленная познанием Бога.

Владыка различает три вида богопознания: противоестественное, естественное и сверхъестественное. Основой такого различения является всеобщность религии и, соответственно, религиозного мировоззрения. Поэтому и причины атеизма епископ Варнава видит в злой воле человека, после грехопадения наделенного способностью к свободе, как своеволию. Поэтому, хотя религиозная идея естественным образом присуща человеческому сознанию, он после грехопадения не имеет такого же естественного ее вѣдения, какое имел первочеловек Адам; для этого человек падший должен приложить немалый труд, или, по словам владыки, совершить жизненный подвиг: «Хотя религиозная идея вложена в душу, последняя не берет для нее из самой себя готовое содержание, как паук из своих недр извлекает вещество для своей паутины, но должна его приобретать собственным опытом и великим трудом»³¹³.

Именно в необходимости прилагать и собственные усилия для приобретения даров

³¹¹ Цит. по: Проценко П. Улавливающий время. Биографический очерк // Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Н.Новгород, 2003. С. 576.

³¹² Епископ Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. С. 18.

³¹³ Там же. С. 27.

христианской жизни владыка Варнава видит причину разнообразия религиозных верований и многообразии толкований самого христианского Откровения.

Сверхъестественное христианское Откровение владыка относит к положительному источнику естественного богопознания в отличие от отрицательного источника — полагание Творца в виду величия творения: мира и человека.

В Божественном Откровении епископ Варнава традиционно выделяет Священное Писание или Библию и Священное Предание. Владыка особо подчеркивает Богодуховность Библии, которую нельзя понять, подходя к ней чисто научно: исторически, либо текстуально.

Что же касается деятельности Святых Отцов, составляющих Священное Предание, то сила Святого Духа, хоть и в меньшей степени, чем у апостолов, но освящает их работу. К общим отличительным качествам Святых Отцов епископ Варнава относит православную веру, святую жизнь, дары Св. Духа и признание Церковью.

Следом за святыми отцами по значимости их деятельности, согласно христианской традиции, на которую ссылается епископ, располагаются блаженные отцы или учителя Церкви, к каковым он относит патриарха Фотия, Феофилакта Болгарского, Марка Ефесского. Еще менее значима деятельность церковных писателей, таких как Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан. Наиболее выдающиеся христианские подвижники получают двойной титул: Святого Отца и Учителя Церкви. Среди них особо почитаемы Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст.

Христианская антропология

Как и первый, второй отдел произведения владыки Варнавы посвящен догматическим проблемам христианского вероучения, и, также как и первый, невелик по размеру. Здесь владыка кратко останавливается на положениях Библии и Святых Отцов по поводу непостижимости Бога, единства существа Бога и Его Трех Ипостасей; раздел о природе и характере ангельского мира он опирает на мнение преп. Иоанна Дамаскина; рассуждения о происхождении зла, грехопадении прародителей и его последствиях как для человека, так и для всей остальной тварной природы также снабжены многочисленными ссылками на Священное Писание и Священное Предание.

Главный отдел работы епископа Варнавы содержит, собственно, те темы христианства, которые касаются непосредственно возрастания в человеке божественных свойств и качеств, что дает ему возможность на стяжание Духа Святого и надежду на посмертное воздаяние.

Начинает его владыка с представления христианской антропологии и обязательности устремления христианина на преодоление страстного состояния падшего человека. Внутреннее «Я» или душа человека, согласно общепринятой точки зрения, философски разработанной Платоном, состоит из трех способностей, владыка Варнава называет их разумной, раздражительной (или волевой) и вожделевательной (или чувствительной). Разумную, в свою очередь, также традиционно подразделять на разумную в собственном смысле и рассудочную.

Для целей христианской антропологии такое деление особенно важно, так как дает возможность правильно распределить силы человека, стремящегося к христианской жизни. Ум при этом, как высшая познавательная способность человека, при правильном его применении и очищении от всех страстных помыслов, может созерцать Бога, рассудку же таковое не дано по определению, рассудок — познавательный орган для работы с видимыми вещами, поэтому-то его усиленно задействует наука.

При анализе характеристик разума и рассудка владыка особо подчеркивает роль философско-богословской позиции славянофилов в данном вопросе и считает, что они нашли верное теоретическое решение, указав на возможность достижения цельного состояния разума, внутреннего мира человека в том случае, если в нем главенствует вера.

Соглашаясь полностью с теоретическими построениями славянофилов, владыка стремится дополнить их учение о духовном разуме конкретными практическими рекомендациями по реализации состояния цельного сознания. Славянофилы описали результаты, констатировали факты состояния рассогласованности и собранности человеческого разума, епископ Варнава намеревается показать путь к последнему, предлагая, таким образом, схематично пунктирной линией практику внутреннего делания, поскольку собирание ума возможно только через личный опыт очищения разума от страстей.

Рассмотрев физиологические и психологические причины возникновения у человека различных помыслов, владыка предлагает и путь к победе над ними. Главными вехами на этом пути он называет молитву и откровение помыслов опытным наставникам, или иначе старцам. Причем постепенно владыка Варнава советует переходить от внешней молитвы к молитве внутренней духовной или умной. Высшим результатом на этом этапе борьбы с помыслами, согласно епископу, должно стать «приучение себя к частой внутренней покаянной молитве. Впоследствии она сделается постоянной и из ума перейдет в сердце...»³¹⁴.

Сердце, относясь к вожделевательной силе души, занимает особое место в аскетической практике умного делания. Поэтому епископ Варнава останавливается на этом моменте несколько подробнее. Значение сердца в православном подвижничестве настолько велико, что владыка неслучайно называет его центром всей телесной и душевно-духовной жизни человека. Каково у человека сердце, таким он и будет; русские выражения по этому случаю как раз отражают всю значимость сердца для общей характеристики человека: бессердечный или «золотое» сердце, доброе сердце.

Как в устремлении к христианской жизни, так и в греховном начале человека, по убеждению владыки, участвуют все три силы души: зародившись в уме, грех получает свое развитие в воле и подтверждается чувством удовлетворения и удовольствия. Епископ Варнава подробно рассматривает стадии зарождения греха и виды греха. Греховная страсть, по его мнению, имеет в человеке следующие стадии своего возрастания: прилог, сочетание, сосложение, пленение, борьба, решение, дело.

По степени тяжести владыка разделяет грехи согласно тому, к какой силе души тот или иной грех принадлежит; самыми тяжкими будут грехи ума: отречение от Христа, поношение Бога, ересь, идолопоклонство и др., менее тяжкими владыка Варнава считает грехи вожделенческой силы души — сребролюбие, объедение, властолюбие и др. и раздражительной силы души — зависть, ненависть, вражда, вплоть до убийства. По тому, насколько сильно грех проник в душу человека и завладел ею, владыка различает грехи: ведения и неведения, мыслию и делом, вольные и невольные, тяжкие и легкие, смертные и не смертные.

Многokrратно повторяющийся грех грозит перерасти в страсть, анализ которой епископ Варнава производит, опираясь на мнения Святых Отцов. Заявив, опять с опорой на них, о сложности детального анализа страстей, владыка полагает все же, что аскетика обязана заниматься и этим.

Главными страстями вслед за большинством Отцов Церкви он называет семь-восемь следующих: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость; последние две страсти некоторые Св. Отцы объединяют в одну. Основанием всех страстей, владыка Варнава отсылает здесь к преп. Исааку Сирию, выступает самолюбие.

Однако владыка подчеркивает одну немаловажную в диалоге с творческой интеллигенцией деталь: бесстрастность, к которой устремлена христианская душа, не есть самоцель. Это не одно и то же с безразличием и холодностью творческой природы или обычного человека: «Заставить замолчать свои страсти подвигом ради Бога, — отмечает он, — это еще только

³¹⁴ Там же. С. 82.

половина дела. Еще есть вторая половина, и самая важная — насадить на место страстей противоположные им добродетели. И тогда-то вот начнется жизнь, настоящая духовная жизнь, в Боге. Эстеты боятся, что она не будет ярка, красочна, сочна, а будет состоять из отвлеченных, рассудочных понятий. Но они не понимают существа и строя духовной жизни. Ведь если страстные чувства недозволительны, то чувствования добродетельные всячески рекомендуются и требуются даже»³¹⁵.

В борьбе со страстями владыка подчеркивает необходимость духовного руководства. Так как здесь борьба идет самая отчаянная, в нее вовлекаются серьезные бесовские силы, способные погубить человека, вставшего на путь духовного очищения и возрастания, помощь опытного наставника обязательна. Владыка Варнава акцентирует внимание на том, что путь духовного делания — это опытный путь, и никакие пособия неспособны заменить непосредственного и откровенного контакта с духовным руководителем.

Касается епископ и такого вопроса как отношение к телу в аскетической традиции. Он стремится, с одной стороны, развеять миф об уничтожении тела в аскетике, с другой, продемонстрировать одну очевидную вещь: телесную пользу тех рекомендаций, которые выработаны подвижниками в результате их аскетических опытов. При этом владыка обращает внимание на то, что аскетические правила меры в отношении к телу, открытые в глубокой древности первыми отцами-пустынниками, преподносятся в исследованиях современных ему светских ученых-медиков в качестве величайших прозрений и достижений науки.

При более детальном разборе таким плотских страстей как чревоугодие, различного рода наркотические вещества (в том числе чай и кофе), сквернословие, эротическая любовь, сребролюбие и страстей душевных, среди коих владыка выделил гнев, осуждение (злословие), уныние и леность, печаль, тщеславие, дерзость, ложь, гордость, он в полной мере раскрывается не только как тонкий и глубокий богослов и аскет, но и эрудит, любитель и знаток светской культуры в самых разных ее проявлениях: литература, живопись, скульптура, история, наука. Так многочисленны и разнообразны его примеры из этих областей, которые владыка задействует для того, чтобы скупые слова Библии и Отцов Церкви по поводу людских страстей и противодействия им донести и сделать понятными обычному человеку.

Святость как единственно возможный истинный прогресс в человеческой жизни

Обращаясь к обоснованию существования аскетизма и монашества в мире, владыка Варнава выделяет внешние и внутренние причины появления этих феноменов. Опираясь на общебиблейское положение о том, что мир весь во зле лежит (1 Ин. 5, 19), епископ и к часто употребляемому понятию прогресса подходит с христианско-аскетической точки зрения.

Настоящий прогресс, по его мнению, не способны обеспечить никакие проявления светского творчества, так как оно чаще всего оказывается под властью демонических сил. В противовес научным определениям прогресса владыка заявляет: «Святость — вот в чем состоит настоящий прогресс и цель жизни человеческой. И она заповедана всем»³¹⁶. И на пути к святости следует преодолеть притяжение мира, «умереть» для него.

Как же возможно пребывание в мире, а иного человеку после его грехопадения просто не дано, и в то же время быть не от мира сего? Владыка советует постепенность в отказе от мира. На первой ступени следует отказаться от всего лишнего, на второй — выйти из-под власти вещей, стать к ним беспристрастными. Ни сами вещи и ни их количество, подчеркивает епископ, греховны, но греховна страсть к ним, власть вещей над человеком.

Внутренние побуждения аскетизма продиктованы, согласно епископу Варнаве, тем,

³¹⁵ Там же. С. 102.

³¹⁶ Там же. С. 266.

что христианское подвижничество является основой человеческого спасения. Определенный род аскетизма присущ уже первочеловеку и ангелам, душа которых отрешена от своеволия, а посему наполнена Божественной благодатью. В современном же состоянии человек настолько отпал от Бога и своего богоподобия, что аскетизм вынужден принимать такие, на взгляд простого обывателя, строгие и даже жестокие формы. «Таким образом, — заключает владыка, — подвижничество необходимо для человека, который знает определенно, в чем цель его жизни, каково назначение его здесь на земле, помнит о своей падшей природе и о том, каких средств та требует для своего восстановления.

И укорять здесь можно разве только свою самость, грехолюбивую злую волю, которую приходится лечить такими радикальными средствами; из посторонних же никто не виноват»³¹⁷.

Что же касается тех, кто решил расстаться с миром и уйти в монастырь, то и здесь возникает, согласно епископу, проблема, с одной стороны, выбора деятельной или созерцательной формы монашеского бытия, с другой, необходимость сохранения связи с миром посредством различного рода служениями.

Опираясь на суждение преп. Серафима Саровского, владыка считает, что путь духовного подвига должен начинаться с деятельной формы, к чему он относит пост, воздержание, бдение, коленопреклонение, молитву и другие связанные с телом действия и затем уже переходить к форме созерцательной, когда дается способность умными очами видеть Божественный свет.

Великие русские святые всегда несли и подвиг социального служения людям, но он никогда не может стать самоцелью, так как главная забота инока — служение Господу. Здесь владыка Варнава подчеркивает именно акценты в характере социальной миссии монастырей и монахов: большую и единственную пользу они приносят, служа Богу, причем всем, а не только себе, так как возносят молитвы за всех христиан, другие же послушания иноков (инок — иной миру) — не необходимые.

Подвижническая жизнь требует, согласно епископу, внешних и внутренних приготовлений, и внутреннее умное делание нельзя рассматривать отдельно от благочестивого поведения. Внешнее поведение или подвиг — чрезвычайно важная ступень, которой ни в коей мере нельзя пренебрегать тем, кто готовится к служению Богу. В правилах внешнего поведения христианина при всей их строгости Св. Отцы, по свидетельству владыки, всегда советовали придерживаться меры и не брать на себя трудно выполнимых обязательств, ведь, бесы только того и ждут, чтобы подвижник ошибся в своих силах, разочаровался и отказался от своего пути.

Владыка Варнава называет путь умеренного делания «царским путем», когда важно не количество трудов, но количество усердия. Укрощение чувств и овладение своим телом при помощи благочестивого поведения, поста, бдения, труда, не являясь самоцелью, может, действительно, иметь силу, которая дается благодатью, полагает владыка, лишь при условии и соответствующего внутреннего настроения, а именно, смиренного настроения. Но, предупреждает он, умеренность не означает стремления к некой гармонии, блаженной успокоенности, а смирение не означает покорной пассивности.

Грехопадение кардинально изменило судьбу человека. Он отпал от Бога, от Абсолютного Блага, и с течением времени это отпадение в масштабе человечества продолжается, поэтому от человека требуется колоссальные усилия для преодоления увеличивающейся пропасти между ним и всеблагим Богом.

К внешним добродетелям необходимо присовокупить и добродетели внутренние. Владыка указывает на то, что вообще определение добродетели в христианском смысле чрезвычайно трудно. Согласно святым Отцам, она есть хранение заповедей Божьих, исполнение Его воли,

³¹⁷ Там же. 287.

основанием ее выступает смиренномудрие, а верхом — любовь. Добродетели, собственно, свойственны и нехристианам, так как они, как дар Бога, естественны для человеческой души.

Однако, учит еп. Варнава, христианские добродетели отличаются от этих естественных, как он их называет, добродетелей и приводит основные критерии данного отличия. Владыка отличает их по цели — христианин все свои дела посвящает Богу («во славу Божию») и по действию Божьей благодати, которая творит чудеса и помогает тем, кто в нее верит.

Что же касается непосредственно добродетелей христианских, то епископ производит и их упорядочение и классификацию. Так, по существу и содержанию он делит их на добродетели телесные и духовные, первые из которых называет также мирскими, а вторые — монашескими.

Также владыка считает необходимым производить различие христианских добродетелей по способу их исполнения, то есть следует учитывать то когда, в какой форме, по отношению к кому, где и при каких обстоятельствах творится добродетель. Условиями правильного исполнения добродетелей он полагает страх Божий, который «есть порождение веры и появляется в человеке тогда, когда тот устранил ум свой от мирских хлопот и кружащиеся от парения мысли свои соберет в размышлении о будущем Суде и загробной жизни»³¹⁸.

Владыка выделяет также три возраста духовной жизни христианина. Первый начальный он называет символически возрастом состояния раба и, опираясь на предписания преп. Иоанна Лествичника, перечисляет следующие добродетели, которые следует исполнять новоначальным христианам, это — послушание, пост, худая одежда, негнушение грязью, слезы, исповедание, молчание, смирение, бдение, мужество, стужа, труд, злострадание, уничижение, сокрушение, непамятозлобие, братолюбие, кротость, простая и нелюбопытная вера, беспечение о мире, непорочная ненависть к родителям, беспристрастие, простота с незлобием, произвольная худость.

Второй средний возраст он обозначает через состояние наемника, и опять же, обращаясь к советам преп. Иоанна Лествичника, приводит признаки продвигающихся на пути духовного становления: отсутствие тщеславия, безгневие, благонадежие, безмолвие ума в отличие от новоначального молчание уст, рассуждение, твердая память суда, милосердие, страннолюбие, то есть проявление любви не только к ближнему, но и дальнему, приличное вразумление, то есть возможность поучения, бесстрастная молитва, несребролюбие. Вторую ступень владыка считает преддверием святости, когда «страсти уничтожены, добродетели возвращены, душа всячески упорядочена, но не достает в ней самого главного — Св. Духа»³¹⁹.

Он предупреждает о том, что взойти на третью, последнюю ступень, которой присуще состояние сыновства, возможно лишь, последовательно пройдя две предыдущие. Благодать Святого Духа владыка называет «душой души», то есть центром собирания всех душевных движений. Эта завершающая стадия возрастания духовной жизни, когда в человеке дух и душа становятся всесовершенными, а тело — непорочным.

Более подробно владыка Варнава останавливается на некоторых главных добродетелях: нестяжании, целомудрии, послушании, смирении, творение молитвы, снабжая все свои рассуждения богатством разнообразных примеров из житий великих подвижников.

Так, в отношении добродетели целомудрия наш епископ, вслед за Св. Отцами, выделяет ее понимание в широком или собственном смысле этого слова и в более узком. В широком или собственном смысле эта добродетель настолько всеобъемлюща, что владыка относит ее к названию всех вообще христианских добродетелей, так как именно в ней находит реализацию принцип собирания целого человека, которое возможно только при условии воздержания от

³¹⁸ Там же. С. 378.

³¹⁹ Там же. С. 388.

всякого страстного помысла.

Здесь, как мы видим, выражается как богословско-аскетический смысл данной добродетели, так в какой-то мере и смысл философский, если вспомнить трактовку А.Ф. Лосевым платоновского термина «sophrosyne». В обычном употреблении закрепился узкий смысл этого понятия, как воздержание от плотских похотей, как сохранение телесной чистоты.

Смирение достигается через страх Божий. И здесь владыка обращает внимание на специфическое понимание страха у христианина в отличие от обыденного его значения. Обыденное значение страха ограничено земными вещами и скорее парализует человеческие силы, чем придает им новый импульс. Страх Божий, напротив, является показателем стремления земное измерять небесным, человеческое — Божественным. Только такая шкала оценки дает основание и для проявления истинной любви, не обусловленной ничем эгоистическим. Именно страх Божий, подчеркивает епископ, рождает и совершенную любовь к Богу.

Указывая на величие добродетели смирения, владыка полагает ее божественною, что и объясняет невыразимость ее существа, которое познается опытно. Главным средством для стяжания добродетели смирения он считает «правость сердца и послушание. Последнее, собственно, рождает бесстрашие, сподобляет человека прозорливости и привлекает на него все милости и дары Божии. Истинные послушники — безмолвны, безответны, терпеливы, мужественны, ревностны...»³²⁰.

Добродетельное житие в православной вере все же не является целью христианина. Его цель, подчеркивает владыка Варнава, — стяжание Духа Святого. Именно это состояние, то есть состояние единства с Богом, епископ называет состоянием святости: «Достоинство святых в том, что они становятся на земле богами — по благодати, конечно. Бог находится в них, а они в Боге»³²¹. О таком состоянии напрямую рассуждать не имеет смысла, можно лишь удостоверять действие благодати на примерах из жизни святых, что наш епископ и делает, описывая наиболее часто упоминаемые в святоотеческих творениях явления обожения, бесстрастия и созерцания святых.

Для святых Господь открывает и время их смерти, то есть время окончания их земных подвигов и соединения с Богом в вечности. Данный многократно упоминаемый в житиях святых факт подтверждает, по мнению владыки, реальность присутствия Бога в нашем мире и его заботу о своих избранных чадах. Если для обычного человека смерть есть нечто сверхъестественное, нелепое и ужасное, то смерть святого — есть еще одно доказательство его святости.

Так как нам не дано предугадывать волю Божию, не дано нам знать и время, и характер нашей кончины, и аскетика, как опытная наука о святости, по словам владыки Варнавы, здесь вынуждена лишь подтвердить то, «что это предуздание и назначение святыми наперед точного дня и часа своей смерти, которых, всякий должен сознаться, никто не знает и случайно даже не может описать верными чертами, является одним из лучших доказательств в пользу существования Бога, Всемогущего и Всеведущего, и уделяющего частицу Своего всеведения праведникам, и распоряжающегося жизнью и смертью по Своему усмотрению»³²².

³²⁰ Там же. С. 505.

³²¹ Там же. С. 545.

³²² Там же. С. 554.

Глава 17
Богословие как состояние схиархимандрита Софрония
(Сахарова) и его наставник старец
Силуан Афонский

Сегодня **о. Софроний (1896 — 1993;** в миру — Сергей Семенович Сахаров) — наиболее любимый писатель-аскет прошлого века. Его богословские труды, изданные на многих языках, пользуются неизменным успехом и признанием. Выдающийся русский подвижник родился в Москве. В молодости был офицером инженерных войск, с детских лет увлекался живописью, знал несколько языков. После революции дважды арестовывался, в 1922г. ему удалось выехать на Запад для продолжения занятий живописью, поступил в Парижский богословский институт, в 1925г. ушел в монахи на Афон, где в разных обителях провел 22 года.

В 1930г. встретился с преподобным старцем Силуаном Афонским и в течение восьми лет вплоть до кончины старца находится под его окормлением. В 1935г. пострижен в схиму. Рукоположен в иеромонаха в 1941г., был духовником нескольких монастырей на Афоне. По возвращению в Европу в 1948г. в Париже издает ставшую всемирно известной и переведенную на многие языки книгу «Старец Силуан».

В Сент-Женевьев-де-Буа он создает монашескую общину, в которую входят насельники разных национальностей. В 1959г. община переезжает в Англию в графство Эссекс и создает монастырь св. Иоанна Предтечи. Здесь о. Софроний выпускает второй свой главный труд «Видеть Бога как Он есть», публикует сборники своих бесед и писем.

Одной из особенностей служения старца Софрония были регулярные беседы, которые тот проводил с братией своих монастырей. «В этих беседах, — пишет иеромонах Николай Сахаров, — с особой силой ощущается, насколько тесно его догматическое видение было связано со всем ходом внутренней духовной жизни. Догмы Церкви имели реальное и непосредственное отношение к повседневности монастыря, к самым последним мелочам будничной жизни каждого монаха. В такой атмосфере через слово старца жизнь киновии освящалась и всякое малое действие приобретало значение космических измерений...

Такое догматическое видение не было неким интеллектуальным вымыслом. Из бесед очевидно, что богословие уже стало его состоянием. Это состояние жаждал старец передать, сообщить другим»³²³.

Другой примечательной особенностью подвижнического подвига о. Софрония стала его, если так можно выразиться, религиозно-политическая позиция. Неслучайно его называют великим молитвенником за Русскую Православную Церковь. Он никогда не покидал лоно Русской Патриаршей Церкви, за что не раз подвергался осуждению и терпел непонимание и всяческие притеснения. И на Афоне, и во Франции, и в Англии о. Софроний молился за русского патриарха, за православный народ в России, потому что считал, что главная духовная битва в XX веке идет именно в России.

Книга о. Софрония «Старец Силуан» открыла миру выдающегося русского подвижника, канонизированного Константинопольской Церковью в 1987г. и внесенного в святцы в Русской Церкви в 1992г. **преп. Силуана Афонского (1866 — 1938;** в миру — Семен Иванович Антонов). Полвека он подвизался в обители св. Пантелеимона на Афоне.

Малограмотный русский крестьянин, рано сподобился видения Божия, после чего в течение 15 лет без старца-наставника в одиночку занимался умным деланием. Усердие его в непрестанном творении Иисусовой молитвы было таково, что прерывал он ее только для

³²³ Иеромонах Николай Сахаров. Предисловие // Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 16.

сна по 1-2 часа в сутки краткими урывками по 15-20 минут. Известны случаи чудесных исцелений от главы преподобного на Афоне и от частей мощей в Великобритании, где они оказались вместе с переехавшим туда о. Софронием.

Имена Силуана и Софрония для нас невозможно развести, как и имена Сократа и Платона, хотя в отличие от Сократа Силуан немного, но все же писал, однако богословское осмысление аскетические идеи старца Силуана получили в работах о. Софрония и прежде всего в двух главных: «Старец Силуан» и «Видеть Бога как Он есть».

Цель и смысл христианского подвижничества

В одном из своих выступлений в Париже о Софроний дал оценку аскетической подвижнической жизни в целом. Оно может послужить введением к более подробному содержанию исследованию этого феномена в его главных работах.

Прежде всего о. Софроний отмечает, что аскеза как преодоление наших несовершенств, приносящих нам страдания, присуща не только всякой религии, но и человеческой светской культуре. Характер же отличия аскезы в различных религиях определяет содержание их догматического сознания. Для христианского сознания непреложными положениями, догмами выступает признание Христа за единственного Бога-Творца и Спасителя, за абсолютную Истину. Поэтому определение христианской аскезы о. Софроний дает следующее: «Наше понимание аскезы синтетически может быть определено как свободно-разумный подвиг и борьба за достижение христианского совершенства»³²⁴.

Главными ориентирами на пути к христианскому совершенству являются заповеди Христа, их исполнение. Прежде всего, это заповеди «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всю крепостью твоею» и «Возлюби ближнего, как самого себя».

В отличие от христианской, восточная аскеза носит чисто интеллектуальный, то есть отвлеченный от сердца, характер, она есть «аскеза умного совлечения со всего относительно-го»³²⁵.

Вторая мысль, которую утверждает о. Софроний, состоит в том, чтобы рассматривать аскезу не как цель, но только как средство. Посты, воздержания, нестяжание, послушание, терпение, смирение «доколе не придет всеутверждающее действие Божественной благодати, доколе все это останется лишь человеческим действием и, следовательно, — тленным. В силу этого, — подчеркивает о. Софроний, — все в нашем подвиге сводится к исканию слияния нашей воли и нашей жизни с волею и жизнью Самого Бога»³²⁶.

Главным инструментом для достижения искомого в аскетическом делании выступает молитва, вершиной которой о. Софроний полагает чистую молитву, ради которой христианин полностью отрывается от всех привязанностей в тварном мире.

Определив, таким образом, цель и смысл христианского подвижничества, о. Софроний останавливается более подробно на монашестве, считая его образцом того отречения от мира, которое присуще любому истинному христианину. Поэтому монашество, согласно о. Софронию, не следует рассматривать как нечто отличное от всего остального христианства. Несоответствующими действительности считает он и расхожие мнения о запрещающем характере монашества и скорбное и тяжелое монашеское бытие. Основой всей монашеской жизни является любовь, которая не может не содержать в себе положительного заряда радости и счастья.

³²⁴ Иеромонах Софроний (Сахаров). Об основах православного подвижничества // Иеромонах Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писание. Мн., 1998. С. 474.

³²⁵ Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 30.

³²⁶ Иеромонах Софроний (Сахаров). Об основах православного подвижничества. С. 475.

О. Софроний приводит общую схему динамики монашеской жизни, выделяя ступени монашеского подвига и ведя речь о трех ступенях монашества, трех образах призвания, трех отречениях и трех крестах. Трех ступеням монашеского посвящения, а именно рясофор, то есть рясоношение без произношения обетов, малая схима, то есть мантия и великая схима, некоторым образом соответствуют и три рода призвания и три отречения. Ссылаясь на свт. Пафнутия, о. Софроний выделяет следующие образы монашеского призвания: непосредственно от Бога, через людей и, наконец, по нужде, когда человека настигает какая-то беда. Тот же авва Пафнутий дает право о. Софронию обозначить три отречения в таком порядке: «1 — когда мы телесно оставляем богатства и стяжания мира сего; 2 — когда мы оставляем прежние нравы и страсти как телесные, так и духовные. И, наконец, 3-е — когда мы отвлекаем ум от всего видимого и временного и погружаемся духом в созерцание невидимого и вечного»³²⁷.

Учение о трех крестах о. Софроний заимствует у другого великого подвижника и аскета — епископа Феофана Затворника, согласно которому «первый вид креста — это внешний крест, слагающийся из бед и скорбей, постигающих человека во время земной жизни. Второй крест — это внутренняя борьба человека со страстями и похотями. И третий — есть крест предания себя на волю Божию»³²⁸.

Что же касается обетов, которые монах дает при его пострижении на второй и третьей ступенях посвящения, то они, согласно о. Софронию, могут быть сведены к трем: послушание, целомудрие и нестяжание.

Описывая в своей книге «Преподобный Силуан Афонский» жизненный путь великого русского старца, о. Софроний, опираясь на опыт Отцов Церкви, выделяет три рода или типа подвижников по отношению к прохождению ими этапов духовного подвига. К первому типу относится большинство подвижников, для них характерно то, что к вере они приходят «малою благодатью, и жизнь свою проводят в умеренном подвиге хранения заповедей, и лишь при конце жизни своей, в силу переживаемых страданий, познают благодать в несколько большей мере.

Второй род — когда кто-либо, привлеченный сначала сравнительно малою благодатью, все же ревностно подвизается в молитве и борьбе со страстями, и в этом при болезненном подвиге в середине пути своего познает большую благодать; проводя последующую жизнь в еще большем подвиге, они достигают высокой меры совершенства.

Третий, наиболее редкий род, — когда человек в начале своего подвижнического пути, за свою горячность, или, вернее, предузнанный Богом, получает великую благодать, благодать совершенных». И именно к третьему роду подвижников принадлежал наставник и учитель о. Софрония.

К важным принципиальным моментам учения старца Силуана о. Софроний относит переживанием тем заповедей Христа и их несоблюдения, то есть греха. Здесь, по мнению о. Софрония, пролегает четкая граница между христианством и гуманизмом, лежащим в основании светской культуры.

Грех в светском обществе воспринимается как нарушение этических норм, которые, в принципе в таком восприятии, в санкции религии и не нуждаются, так как понимаются каждым человеком на уровне здравого смысла. Грех религиозным человеком переживается не на этическом, но духовном уровне, как нарушение заповедей Христа, умаление его благодати, которое влечет и изменение состояния духовного человека, что плотскому человеку заметить не дано.

Обращает внимание о. Софроний и на то, что православный монах не гонится за приобретением способностей, производящих внешнее впечатление на паломников. Напротив,

³²⁷ Там же. С. 481.

³²⁸ Там же. С. 484-485.

внешне его жизнь и деятельность выглядят для обывателя скучно, убого, мрачно, однообразно, так как цель монашеской жизни не внешняя, но внутренняя, и вся ее динамика, по большей части, скрыта от посторонних глаз. Однако характер развития человеческой цивилизации таков, полагает вслед за старцем Силуаном о. Софроний, что условия для продолжения древней монашеской традиции становятся все менее благоприятными, но так как стремление к монашеству неистребимо, оно все более будет приобретать форму «монашества в миру».

Самым замечательным и во многом парадоксальным, как и ожидалось, является раздел книги о. Софрония, посвященный изложению и анализу основных идей учения старца Силуана. Остановимся вместе с о. Софронием на некоторых из них.

Веровать в Бога и знать Бога

Новоначальным, приступившим к умному деланию послушникам, не имеющим достаточного опыта, при встрече с духовным явлением старец Силуан советует придерживаться правила «не принимать и не отвергать»: ««Не принимая», христианин ограждает себя от опасности демоническое действие или внушение счесть за Божественное... «Не отвергая», человек избегает другой опасности, а именно: Божественное действие приписать демонам и через то впасть в грех «хулы на Духа Святого...»³²⁹.

Чрезвычайно важное значение в начале пути духовного делания старец Силуан придавал послушанию и преданию воли послушника воли наставника. От того, насколько будет выполняться условие отсечения собственного разума, настолько же сильным будет и награда, ибо, по словам старца Силуана: «Иное дело — веровать в Бога, и иное — знать Бога»³³⁰.

В защиту святоотеческого наследия старец Силуан высказывает мысль о том, что Священное Писание необходимо воспринимать в контексте Священного Предания, но не наоборот: «Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, но... одна из его форм. Форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения ее, и по удобству пользования ею; но, изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями...»

Неправильно делают те, которые, отталкиваясь от Предания Церкви, идут, как они думают, к истокам ее, т.е. к Священному Писанию. Не Священное Писание — истоки Церкви, а Священное Предание. В течение нескольких первых десятилетий своей истории Церковь Писания Нового Завета не имела и жила только Преданием...»³³¹.

За достовернейший критерий истины в Церкви старец Силуан принимал Христову любовь к врагам и Христово смирение, и объяснял это тем, что Бог есть абсолютная любовь, и, открывая человеку именно эту любовь, Святой Дух дает ему и полноту бытия. Наличие же врагов будет свидетельствовать о том, что человек выпал из этой полноты.

Познать этот критерий, как и все христианство в целом, согласно старцу Силуану, возможно лишь на пути исполнения заповедей Божьих, но не на пути научного постижения или богословского осмысления. Поэтому и в спор об Имени Божьем старец Силуан не стал вступать, «боясь «ошибиться в мысленном рассуждении»»³³².

Для старца Силуана не составляет труда отличить и распознать Божью благодать и прелесть дьявольскую, так как их действия на душу человека различны: «Дух Святой есть любовь, мир и сладость. Дух Святой научает любить Бога и ближнего. А дух прелесть — есть гордый дух... он приносит только тревожную сладость тщеславия; в нем нет — ни смирения,

³²⁹ Иеромонах Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писание. С. 80.

³³⁰ Там же. С. 84.

³³¹ Там же. С. 85.

³³² Там же. С. 90.

ни мира, ни любви; а есть холодное безразличие гордости»³³³.

В духовной жизни старец Силуан различает две части: духовное состояние и догматическое сознание, которые, в конечном счете, между собой неразрывно связаны.

По убеждению старца Силуана, несмотря на то, что сила любви огромна, есть область, где ее власть не абсолютна — это область свободы. Благая мысль Оригена о всеилии Божественной любви и о спасении всех не может быть принята потому, что она принижает достоинство человеческой свободы. Малограмотный крестьянин, старец Силуан этими рассуждениями легко и убедительно вступает в сферу сложных богословских споров, зная решение, которое родилось у него не в ходе схоластических умствований, но было даровано Божью благодатью.

Также богословски выверенно выглядят его рассуждения о соотношении христианской любви и человеческой справедливости. Непонимание общей ответственности за грехопадение прародителей и желание отвечать только за свои проступки, на самом деле, разрушает целостность человека, выводит его из состава Божественного бытия. «Адам отрекался от ответственности, — воспроизводит логику старца Силуана о. Софроний, — возлагая вину на Еву и Бога, давшего ему эту жену, и тем разбил единство Человека и единение его с Богом. Так всякий раз, когда мы отрекаемся от несения вины за общее зло, за дела ближних своих, мы повторяем тот же грех и также разбиваем единство Человека. Господь спросил Адама прежде Евы. И нужно думать, что если бы он не оправдывался, но взял бы на себя ответственность за их общий грех, то иными были бы судьбы мира; как изменятся они, если и мы будем брать на себя тяготу вины ближних»³³⁴.

Без сомнения, нужно обладать таким же глубоким духовным опытом молитвенной практики, какую приобрел старец Силуан, чтобы вслед за Отцами Церкви рассуждать о видах или образах молитвы.

Он выделяет три образа молитвы в соответствии с общими этапами развития человеческого духа: «Первое движение ума — есть движение во вне; второе — возвращение его к самому себе и третье — движение к Богу чрез внутреннего человека»³³⁵. И три образа молитвы вследствие этого будут представляться следующим образом: «первый, в силу неспособности еще ума непосредственно восходить к чистому богомыслию, характеризуется воображением; второй — размышлением, а третий — погружением в созерцание»³³⁶.

Самым пагубным является первый образ молитвы, который уводит человека в область мечты и фантазии, второй — также еще открыт влияниям извне, третий же есть соединение ума с сердцем, когда ум становится «весь слух и зрение, и видит и слышит всякий помысел, приближающийся извне, прежде, чем этот последний проникнет в сердце»³³⁷.

Сущность аскетического пути умного делания старца Силуана о. Софроний видит в хранении «сердца от всякого постороннего помысла посредством внутреннего умного внимания, чтобы, устранив всякое чуждое влияние, достигнуть предстояния Богу в чистой молитве»³³⁸. Этот путь достижения умного безмолвия отличается от подобного же богослова-философа, который стремится очистить ум от страстей и внешних влияний размышлениями, а не молитвой. Этот путь, который о. Софроний называет путем «Ареопагитов», не всегда выводит богослова к намеченной цели — созерцания Бога.

Путь же монаха-аскета, которым и шел старец Силуан, неразрывен с его целью: «достигнуть непрерывного умно-сердечного внимания; и когда после многих лет такого подвига,

³³³ Там же. С. 101-102.

³³⁴ Там же. С. 118.

³³⁵ Там же. С. 124.

³³⁶ Там же. С. 125.

³³⁷ Там же. С. 126.

³³⁸ Там же. С. 129.

труднейшего всех других подвигов, чувство сердца утончится, а ум от многого плача получит силу отталкиваться от всякого приражения страстных помыслов, тогда молитвенное состояние становится непрестанным, и чувство Бога, присутствующего и действующего, — великой силы и ясности»³³⁹.

Традиционное в аскетике деление духовного пути на деятельный и созерцательный старец Силуан поддерживал, но с одним существенным добавлением: и тот, и другой он рассматривал как путь хранения Божьих заповедей.

Таким образом, старец Силуан богословию предпочитал живое конкретное знание, знание как со-бытие, событие причастности Божественной благодати. Обладая даром Богообщения, он определил и критерий истинного причастия Святого Духа в отличие от причастия видимого, философского, пантеистического и прочего: любовь к врагам и молитва за весь мир.

Вследствие своей богословской склонности, о. Софроний в анализе образов молитвы особое внимание уделяет борьбе с рассудочным воображением как необходимым условием перехода от второго образа молитвы к третьему. Согласно русскому богослову и подвижнику, рассудочное познание основывается на двух главных законах, один из которых — закон тождества статичен и мертв, другой — динамический — закон достаточного основания, на самом деле, оказывается волюнтаристским: что одному кажется достаточным, другому — недостаточно.

Последнее стремление человеческого рассудка, что с очевидностью проявляется в рационалистической цивилизации и ее феноменах науки и культуры, состоит в том, чтобы поставить себя на место Бога. По мнению же старца Силуана, «причина брани лежит не в рассудке как таковом, а в гордости нашего духа; от гордости усиливается действие воображения, а от смирения оно прекращается; гордость пыжится создать свой мир, а смирение воспринимает жизнь от Бога»³⁴⁰.

В результате внутреннего духовного делания подвижник получает дар прозорливости, но и здесь, по свидетельству о. Софрония, не так все просто. И здесь необходимо различать тот вид прозорливости, который является следствием усиления посредством аскетических воздержаний естественной интуитивной способности, и тот, который вызван демоническим действием, и, наконец, тот, который дается через Божественную благодать. Объединяет их только то, что все три вида прозорливости причиняют страдания, хотя, конечно, различного свойства: «Подлинная духовная прозорливость — есть дар благодати. При этой прозорливости открывается глубина человеческой души, часто скрытая от самого человека. Эта прозорливость ни в какой мере не имеет психопатологического характера и причиняет страдания своему носителю только потому, что как дар Божий она полна любви, а видеть ей приходится преимущественно «безобразие и бесславие» человека. Это — страдание любви. Имеющие сей дар никогда не стремятся его удерживать; им чуждо возношение и тщеславие»³⁴¹.

Также как и созерцание или видение естественное возможно при обычном свете, видение или созерцание духовное — при свете Божественном, обычному зрению не доступному. О. Софроний говорит о его неравном распределении: уже вера есть проявление этого Божественного света, правда, в незначительной интенсивности, надежда — тоже свет, но несовершенный, любовь — свет и свет совершенный. Божественный свет — есть дар Божий, поэтому его проявление нельзя рассмотреть в деталях со стороны человека, единственный путь к нему, по словам о. Софрония, — покаяние.

Вот как описывает действие Божественного света на душу человека русский подвижник и богослов: «Если молитва человека впервые переходит в видение Божественного света, то со-

³³⁹ Там же. С. 131.

³⁴⁰ Там же. С. 160.

³⁴¹ Там же. С. 167.

зерцаемое и переживаемое им тогда столь ново и необычно для него, что не может он уразуметь ничего; он чувствует, что пределы его бытия невыразимо расширились, что пришедший свет перевел его от смерти в жизнь, но от величия происходящего он пребывает в удивлении и недоумении, и лишь при повторных посещениях уразумевает полученный от Бога дар. Душа при этом видении и после него бывает исполнена глубокого мира и сладостной любви Божией; нет в ней тогда стремлений ни к славе, ни к богатству, ни к иному какому-либо земному счастью и даже к самой жизни, но все сие ей кажется ничтожным, и «желанно влечется» она к Живой беспредельности, Христу, в Котором нет ни начала, ни конца; ни тьмы, ни смерти»³⁴².

В связи с созерцанием Славы Божьей, Его света о. Софроний рассматривает и вопрос о характере обожения человека. В чем конкретно проявляется этот «образ и подобие Божие»? — задает он сам себе этот сакраментальный вопрос. И отвечает на него следующим образом: «Тварное существо по дару благоволения приобщается нетварному безначальному Бытию...»³⁴³.

Как таковое возможно, чтобы тварное существо стало причастником нетварного Бытия Божия — ответ на этот вопрос за пределами для человеческого объяснения, но ясно только, что в отличие от первичного акта Божественного творения, когда человек абсолютно выключен из участия в нем, являясь пассивным восприимчиком Божественного действия, обожение не может состояться без активного участия самого человека.

Обобщая главные этапы пути подвижника к совершенству и духовному созерцанию и его основные характеристики при этом, о. Софроний пишет: «Вера, понимаемая не как логическое убеждение, а как чувство живого Бога; от веры рождается страх суда Божия; от страха — покаяние; от покаяния — молитва, исповедание, слезы. Покаяние, молитвы и слезы, умножаясь и углубляясь, приводят сначала к частичному освобождению от страстей, откуда рождается надежда. Надежда умножает подвижнические труды, молитвы и слезы; утончает и углубляет чувство греха, в силу чего возрастает страх переходящий в глубочайшее покаяние, которое преклоняет милосердие Божие, и душа удостоивается благодати Святого Духа, исполненной света Божественной любви»³⁴⁴.

Касается о. Софроний и вопроса о мраке, который у Дионисия Ареопагита назван Божественным. По мнению русского аскета, этот мрак, как преддверие Божественного света, возникает в процессе умного делания при помощи аскетических упражнений, когда подвижник отвлекается ото всех видимых вещей и останавливает внутри себя действие всякого воображения и размышления. О. Софроний настаивает на том, что такой мрак есть лишь преддверие Божественной благодати, явление же Бога всегда происходит в свете и как свет.

Однако созерцание Бога, по словам о. Софрония, не есть еще понимание и тем более изъяснение этого опыта. Подвижнику требуется длительный срок закрепления и уяснения этого своего духовного достояния. Ссылаясь на опыт Отцов Церкви и старца Силуана, о. Софроний определяет минимальный срок, когда подвижник после первого посещения его Богом сможет об этом правильно поведать, в 15 лет. Необходимо, по мнению русского подвижника, достичь уровня духовного ведения, которое он предпочитает называть догматическим сознанием, но не в общепринятом смысле этого слова, как жизнь духа, а не как отвлеченный гносис.

Держать ум свой во аде и не отчаиваться

Квинтэссенцией учения старца Силуана могут быть признаны слова Господа, которые старец услышал, будучи молодым человеком, и которые пронес через всю свою жизнь, став,

³⁴² Там же. С. 174.

³⁴³ Там же. С. 175.

³⁴⁴ Там же. С. 178.

таким образом, их живым воплощением: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся».

В этих словах Господа заключен парадоксальный смысл, открывающийся только многоопытным святым подвижникам. Выражение Господа содержит в себе две части и в краткой форме суммирует всю сущность православного аскетического пути умного делания: освобождение души от власти дьявола, то есть возвращение ей первоначального безгреховного состояния, и затем — обращение к Богу с молитвой.

Парадоксальность здесь в том, что единственным средством борьбы с дьявольскими соблазнами у святых подвижников остается признание своего положения ничтожнейшим, а поведения — греховнейшим. Для обывательского сознания такая логика совершенствования неприемлема, ведь, согласно ему сила и мощь воздействия человека на внешний мир в результате духовной практике должна возрастать. Отсюда рождается мысль о слабости христианства и особенно православия. Следует, однако, понимать, подчеркивает о. Софроний, что, обладая «силою, достаточною для господствования над людьми, над массами», святые «идут обратным путем: они себя поработщают брату, и чрез то приобретают себе такую любовь, которая по самой сущности своей нетленна. На этом пути они одерживают победу, которая пребудет во веки, тогда как победа силою никогда не бывает прочна и по роду своему является не столько славою, сколько позором человечества»³⁴⁵.

В молитве же к Богу «чистая душа» человека обращается за весь мир и, прежде всего, за врагов. Поэтому, по слову старца Силуана, «молиться за людей — это кровь проливать»³⁴⁶.

Приведем еще несколько мыслей старца Силуана в передаче о. Софрония без комментариев:

«Надо приучить себя как можно меньше кушать, но это с рассуждением, насколько позволяет твоя работа. Мера воздержания должна быть такова, чтобы после обеда хотелось молиться»³⁴⁷.

«Вот самый короткий и легкий путь ко спасению: будь послушлив, воздержан, не осуждай и храни ум и сердце свое от плохих помыслов, а помышляй, что все люди добрые, и их любит Господь. За эти смиренные мысли благодать Святого Духа будет жить в тебе, и ты скажешь: «Милостив Господь»»³⁴⁸.

«Кто боится Бога, чтобы Его чем-нибудь не оскорбить, — это первая любовь. Кто имеет ум чистый от помыслов — это вторая любовь, большая первой. Кто ощутимо имеет благодать в душе своей, — это третья любовь, еще большая.

Четвертая, совершенная любовь к Богу, — это когда кто имеет благодать Святого Духа и в душе и в теле. У того освящается тело, и будут мощи. Так бывает у великих святых мучеников, у пророков, у преподобных»³⁴⁹.

«Чтобы познать Господа не надо иметь ни богатства, ни учености, но надо быть послушливым и воздержанным, иметь смиренный дух и любить ближнего, и Господь возлюбит такую душу, и Сам явит Себя душе, и будет учить ее любви и смирению, и все полезное даст ей, чтобы обрела она покой в Боге»³⁵⁰.

«Кто возненавидел грех, тот восшел на первую ступень небесной лестницы. Когда помысел не беспокоит на грех, это уже вторая ступень. А кто Духом Святым познал совершенную любовь к Богу, тот на третьей ступени. Но это редко с кем бывает.

Чтобы прийти в любовь Божию, надо соблюдать все, что заповедал в Евангелии Гос-

³⁴⁵ Там же. С. 223.

³⁴⁶ Там же. С. 236.

³⁴⁷ Там же. С. 318.

³⁴⁸ Там же. С. 321.

³⁴⁹ Там же. С. 333.

³⁵⁰ Там же. С. 341.

подь.

Нужно иметь милующее сердце, и не только человека любить, но и всякую тварь жалеть, все, что создано Богом»³⁵¹.

Богословие как видение Бога

Некоторые из мыслей старца Силуана, проверенные уже на своем духовном опыте, о. Софроний постарался богословски осмыслить в другом своем крупном произведении «Видеть Бога как Он есть».

В своих предсмертных беседах с братией монастыря в Эссексе о. Софроний вспоминает, как появилось это название книги. Первоначально у него была идея дать книге название «Опыт одного православного монаха», но когда некий друг и сподвижник о. Софрония, которого он обозначает «отец N», предложил другое настоящее название, о. Софроний, взвесив богословскую выверенность его, согласился с предложением своего друга и сподвижника³⁵². Ведь, собственно, вся жизнь православного подвижника нацелена на созерцание Бога таким, каков Он есть на самом деле.

В этом произведении о. Софроний пытается оправдать динамику опыта Богообщения, которое имеет следующую структуру: Богоявление — богооставленность — Божественный свет. Сложность объяснения данной троичной структуры динамики духовного опыта о. Софроний связывает с тем, что она вовсе не гносеологического, но онтологического и сотериологического плана.

Срединный, самый парадоксальный и динамичный для человека этап русский подвижник еще называет этапом «истощания», и предельным результатом его становится возвращение человека к тому «ничто», из которого Бог вновь может творить.

В переживаниях подвижнического бытия данная ситуация выглядит следующим образом. Как отмечает о. Софроний, «наиболее тяжкое испытание в том, что несмотря на предельное для нас напряжение пребывать верными Богу, мы терпим периоды богооставленности. Нищета духовная, соединяясь с болью богооставленности, погружает нас в отчаяние. Нам мнится, что над нами тяготеет некая страшная клятва. Мы можем страдать во всех планах нашего существа: духом, умом, сердцем, телом. Именно в подобные моменты духу нашему предстает библейское откровение о падении Человека в своем подлинном трагизме, и вера в любовь Христа внушает нам предаться возможно полному покаянию. Чем глубже наше покаяние, тем шире открываются пред нами и глубины нашего бытия, прежде скрытые от нас же самих. Ясно осознавая безнадежность нашего положения, мы начинаем ненавидеть нас такими, как мы суть»³⁵³.

Лишь после такого периода метанойи, отращения от нашего падшего состояния, очищение нашей падшести через покаяние, которое уже есть дар Бога, мы становимся способными стяжать Божественную благодать, мы становимся участниками Божественного Бытия, мы становимся Богами по благодати.

Можно утверждать, что в своих основных работах о. Софроний предложил альтернативный образ богословия — богословие как состояние: видеть — а не размышлять о боге — Бога как Он есть, значит знать — а не верить в бога — Бога, а значит и быть истинным богословом.

Особый интерес представляют для нас беседы о. Софрония, которые он вел с братией своего монастыря в Англии в последние года своей жизни. В них он продолжил раскрывать

³⁵¹ Там же. С. 359.

³⁵² См.: Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. С. 39-42.

³⁵³ Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. С. 149.

смысл аскетического учения своего наставника Силуана на основании своего богатого подвижнического опыта. Сборник этих бесед, изданный Свято-Иоанно-Предтеченским монастырем — это своеобразное завещание великого русского подвижника и богослова.

Все содержание этих бесед представляет из себя развернутый комментарий к ответу старца Силуана на вопрос о. Софрония о совершенной молитве: «А я хотел бы, — прозвучал ответ, — только смирения Христова и молиться за всего Адама, как за самого себя».

О. Софроний в своих беседах вновь подчеркивает факт небывалых ранее духовных прозрений старца Силуана. Так, он указывает на авторитетное мнение профессора богословия Англиканской Церкви, глубокого знатока творений западных и восточных отцов церкви Маскаля, который «в своем отзыве о Силуане говорит, что нет параллели ему среди писаний, оставленных нам отцами, в которых говорилось бы с такою убедительностью о необходимости любви к врагам»³⁵⁴.

Другое прозрение старца Силуана зафиксировал сам о. Софроний. Речь идет о различении старцем аскетического и Христова смирения. О. Софроний отмечает: «Аскетическое понимание смирения: «я хуже всех» — мы встречаем и у отцов... Но про Христово смирение, свойственное Самому Богу как атрибут Божий, говорит только Силуан. Я нигде не встретил подобного понимания»³⁵⁵.

Собственно, следуя рассуждениям о. Софрония, можно сделать следующий обобщенный вывод относительно всего учения великого русского старца: понимание Христова смирения, данное ему свыше, стало тем ориентиром, по которому старец ежесекундно сверял свой духовный путь, стало тем основанием, опираясь на которое он восходил на вершины аскетического умного делания.

Ряд конкретных следствий из учения старца Силуана о. Софроний стремился реализовать в деятельности своего монастыря, в частности его насельниками становились иноки разных национальностей и языковой барьер, как ни странно, не становился при этом непреодолимым. Молитву Силуана за все человечество о. Софроний переводил в практическую плоскость, выступая за вселенское видение в земных делах. Самой большой ошибкой он при этом считает в христианстве придерживаться национального признака.

Христианское преодоление национальности о. Софроний не смешивал с космополитизмом и равенством всех религий. Для него не было чуждо чувство гордости за свой народ и свою Церковь, пример же истинного избавления от национальной ограниченности и раздробленности человека дал Христос. Русский подвижник не сомневался в том, что национальность стала возможна лишь в результате грехопадения, а в Гефсиманской молитве Христа указан путь к ее преодолению. Поэтому в качестве одного из главных завещаний своей монастырской общине о. Софроний оставил такое наставление: «Если вы Христа сведете до уровня национальности, то знайте, что вы во тьме»³⁵⁶.

³⁵⁴ Софроний (Сахаров), архимандрит. Духовные беседы. Т. 1. С. 178-179.

³⁵⁵ Там же. С. 181.

³⁵⁶ Там же. С. 53.

Заключение

Русская духовная традиция накопила богатейший опыт внутреннего совершенствования человека. Она установила, что человек в естественном состоянии — далек от совершенства и что любое совершенствование имеет смысл, если целью его становится спасение. Какой толк в прогрессе социальном, культурном или моральном, какой толк в развитии и полном раскрытии способностей и возможностей человека, если в конце его ожидает смерть?

Смерть — это также естественный результат естественного состояния. Но у человека, и единственно из всех живых существ у человека, сохраняется такой дар как свобода выбора, выбора вектора своего исторического бытия. Он может остаться в естественном состоянии, с годами приобретая все большие и лучшие навыки в своем жизнеустройении, он может выбрать путь противоестественный, свободно избрав в качестве своих постоянных попутчиков животные инстинкты, страсти, которые, в конце концов, полностью вытеснят свободу воли, подчинив и поработив человека. Он может опять же свободно сказать «нет» как противоестественному, так и естественному своему состоянию, которое экзистенциальные философы верно определили как «бытие к смерти».

Однако для того, чтобы двигаться дальше, в неизвестное для человека, только свободы воли, только опоры на собственные силы ему недостаточно. Необходимо содействие благодати Божьей, стяжание Духа Святого, что всегда происходит по милости Божьей и остается за рамками любых усилий человека, за рамками его познавательных, волевых или чувственных возможностей. Но о том, что сама такая сверхчеловеческая возможность для человека имеется, сигнализирует феномен Боговоплощения.

То, что нам не под силу, уже сделал Иисус Христос, ясно показав нам путь возвращения к Богу. Поэтому вера в Христа способна сверхчеловеческое сделать доступным человеку, сделать обычную воду «источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:13-14.).

Но последний выбор остался за самим человеком: прикладываться ли к тому источнику воды, который насыщает лишь временно или дать открыться в себе источнику живой воды, который сможет утолить жажду навсегда.