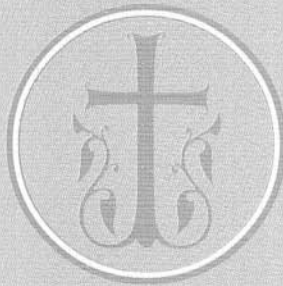


№ 4 (21) 2002



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

**МИРОВАЯ ИНТЕГРАЦИЯ
И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
МНОГООБРАЗИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

Преподобный РОМАН СЛАДКОПЕВЕЦ
КОНДАК НА ВОЗНЕСЕНИЕ

В. И. ФИДАС
**ПРИНЦИПЫ ИСТОЛКОВАНИЯ
СВЯЩЕННЫХ КАНОНОВ ЦЕРКВИ**

С. Л. ФИРСОВ
**АРХИМАНДРИТ МОИСЕЙ (ПУТИЛОВ)
И ВОЗРОЖДЕНИЕ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ**

С. С. ХОРУЖИЙ
**ФЕНОМЕН РУССКОГО СТАРЧЕСТВА
В ЕГО ДУХОВНЫХ
И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ**

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 4 (21) 2002

**Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата**

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:

Священник Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:

Епископ Иларион (Алфеев)

Протопресвитер Виталий Боровой

Протоиерей Николай Балашов

Протоиерей Всеволод Чаплин

Священник Александр Абрамов

А. С. Буевский

С. Н. Говорун

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

И. В. Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-952-41-67

Телефакс +7-095-230-26-19

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
Мнения авторов помещенных в журнале статей
не всегда совпадают с мнением редакции

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества.....	6
---	---

БОГОСЛОВИЕ

<i>Митрополит Минский и Слуцкий Филарет</i> Православное богословие в новом веке.....	12
<i>Священник Георгий Завершинский</i> Основные вехи становления святоотеческой пневматологии.....	28
<i>А. В. Похилько</i> Кондак преподобного Романа Сладкопевца на Вознесение.....	47
<i>Преподобный Роман Сладкопевец</i> Кондак на Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.....	54

ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ

<i>Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий</i> Выступление на конференции «Христианство и ислам. Век XXI».....	76
--	----

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

В. И. Фидас

Принципы истолкования священных канонов Церкви.....	83
---	----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Христос Яннарас

Православный Париж.....	98
-------------------------	----

Д. В. Поспеловский

Какой ценой?

Летопись прихода, который никогда не закрывался.....	104
--	-----

Х МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«Преподобные старцы Оптиной пустыни»

Спасо-Преображенский монастырь, Бозе, Италия,

19-21 сентября 2002 года

Энцо Бьянки

Оптина пустынь и русское старчество.....	123
--	-----

Архиепископ Евлогий (Смирнов)

Духовное наследие оптинских старцев.....	129
--	-----

Протоиерей Георгий Горбачук

Образы преподобных оптинских старцев

в дневниках, записках и очерках С. А. Нилуса.....	138
---	-----

В. А. Котельников

Старец Леонид и возникновение старчества

в Оптиной пустыни.....	156
------------------------	-----

<i>А. М. Любомудров</i> Оптинский монах Виктор (Вейденгаммер) — духовный сын старца Иосифа. Путь спасения.....	165
<i>С. М. Сергеев</i> «Богоискатели». Оптина и интеллигенция в конце XIX — начале XX века.....	171
<i>С. Л. Фирсов</i> Архимандрит Моисей (Путилов) и возрождение Оптиной пустыни.....	185
<i>С. С. Хоружий</i> Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях.....	208

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

**МИРОВАЯ ИНТЕГРАЦИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ
МНОГООБРАЗИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА***

Дорогие братья и сестры, дорогие участники этого высокого собрания!

Сердечно приветствую всех собравшихся на первом заседании Европейского совета религиозных лидеров. Глубоко убежден, что настало время создания на европейском континенте такой организации, как этот Совет. Ушло в прошлое разделение Европы на два идеологических враждовавших между собой лагеря. XXI век, похоже, не будет веком идеологий. Слишком много было пролито крови и потеряно ресурсов в веке XX во имя торжества идеологических доктрин, и человечество не готово, как кажется, повторить этот драматичный опыт. Однако очевидно, что идеологическим фактором не исчерпывается потенциал, могущий привести и уже сегодня приводящий к конфликтам и даже войнам.

В облике человечества, в его культуре заложено великое многообразие. Это многообразие являет собой красоту и неповторимость Божьего творения, оно призвано служить раскрытию внутренних возможностей личности и народов.

Не существует двух одинаковых народов, как не существует двух одинаковых личностей. Современное человечество включает в себя несколько великих цивилизационных моделей. Эти модели имеют много общего, но существуют и различия, порой весьма значительные. Они касаются не только внешних форм, но и системы ценностей, сформировавшихся под влиянием, в пер-

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на первом заседании Европейского совета религиозных лидеров (Осло, 11-12 ноября 2002 года).

вую очередь, религиозных, а также философских, общественно-политических, экономических и культурных факторов, определяющих специфику той или иной цивилизационной модели. Сегодня для многих людей становится очевидным факт, что мирное будущее человечества в значительной мере зависит от его способности гармонизировать взаимодействие существующих цивилизационных моделей в условиях глобализации.

Говоря об особенностях восточно-христианской цивилизации, возникшей под влиянием Православия, следует подчеркнуть важность для таковой религиозного идеала, связанного не только с личной, но и общественной жизнью, с устроением семьи, коллектива, народа, государства. Христианскому Востоку свойственны и другие характерные черты: безусловное первенство духовного перед материальным, жертвенности и самоограничения перед стремлением к земному успеху, общих интересов перед частными, верности истине и идеалам перед житейской пользой, земным благополучием.

В России, например, вызывают значительное напряжение в обществе попытки разрушить эту шкалу ценностей под влиянием нетрадиционных для народа взглядов на личную и общественную жизнь, пропагандируемых, в первую очередь, электронными СМИ и рекламой, а также рост потребительских настроений и индивидуализма.

Некоторые из ценностей, присущих восточно-христианской цивилизации, присущи также и другим цивилизационным моделям, возникшим под влиянием религиозного фактора как решающего. Мусульманский, иудейский и буддистский миры имеют свои традиционные системы ценностей, во многом пересекающиеся с ценностями восточно-христианскими.

Что касается западного мира, то в нем утвердился особый цивилизационный стандарт, явившийся результатом философского и общественно-политического развития, начатого Реформацией, включившего в себя эпоху Просвещения и европейских революций. В основу этого стандарта положен так называемый либеральный принцип, провозглашающий индивидуальные свободы высшей ценностью. Все общественное устройство организуется таким образом, чтобы была обеспечена максимально возможная реализация индивидуальных прав и свобод.

Со времен создания международных межправительственных организаций аксиологическая система, возникшая в контексте западноевропейского и североамериканского общественного развития, была положена в основу деятельности таковых

организаций, а позже — в основу европейского интеграционного процесса.

При этом нужно отметить, что Советский Союз и тогдашний восточный блок на философском уровне по-настоящему не участвовали в выработке основ международного сотрудничества. В то время советские дипломаты преследовали иные цели: использовать систему ООН и других организаций для оказания политического, а вместе с ним и идеологического влияния на государства, в первую очередь так называемого «третьего мира». Эти дипломаты не могли, даже если бы захотели, привнести в мировоззренческие дебаты ценности восточно-христианской традиции. Таковы были обстоятельства времени. Не уверен, что дипломаты мусульманских стран или стран с доминирующей буддистской культурой были в то время нацелены своими правительствами на то, чтобы внести в формирование идейного базиса международного сотрудничества ценностные доминанты тех культур, которые они представляли. Исторической ошибкой было отсутствие в то время диалога между политиками и религиозными лидерами, которые оказались в стороне от процесса создания межправительственных организаций. Очень важно, чтобы по крайней мере на нынешнем этапе европейской интеграции, когда к таковой приглашаются страны бывшей Восточной Европы, часть из которых относятся к восточно-христианскому миру со значительным мусульманским и иудейским присутствием, настоящий диалог был установлен и максимально подержан.

Это важно, потому что, как сказано выше, в основу европейской интеграции положены ценности западной цивилизационной модели. Пока интеграция Европы осуществлялась в границах западного культурного пространства, данное обстоятельство представлялось исторически оправданным и достаточно эффективным. Однако для того, чтобы Европа стала общим домом и для тех, кто принадлежат к иным культурным мирам, в философский базис интеграции должны быть включены основные ценности этих миров.

Исторический опыт убедительно свидетельствует о нежизнеспособности многокультурного и многорелигиозного общества, построенного на основе монополии одного культурного проекта.

В период существования Советского Союза мы, верующие граждане этой страны, уже получили опыт жизни в моноидеологическом обществе. Тогда, пожалуй, только Церковь и культура смогли создать собственное поле, не подверженное духовному

диктату. И тоталитарная система все-таки разрушилась, хотя казалась мощной и стабильной. Подобный итог дает основание предположить: моноидеологическая система в принципе нежизнеспособна. Нельзя ли сказать то же самое о нынешней тенденции к монополии одного, а именно западного либерального цивилизационного стандарта, несмотря на существование других стандартов, которым следуют миллионы людей?

Причем эта тенденция ясно просматривается не только в Европе. Очевидно, что она доминирует и в процессе глобализации. Очевидно и другое: монополия одного цивилизационного стандарта, попытки приучить миллиарды людей жить по чужим правилам — весьма опасное предприятие. В условиях, когда террор становится средством борьбы, это доминирование может привести к непредсказуемым последствиям. Многие из недавних террористических актов, по некоторым оценкам, стали выражением радикальной оппозиции складывающемуся миропорядку. Нас пугают даже глобальным конфликтом цивилизаций и культур. Конечно, террор не может быть оправдан никакими аргументами. Человечество должно сказать решительное «нет» любым попыткам шантажа и давления, в результате которых гибнут ни в чем не повинные люди. Не может быть также и двойных стандартов в оценке действий террористов. Люди, захватывающие заложников и взрывающие дома, не могут в одном случае, как это было в Нью-Йорке или на Ближнем Востоке, называться террористами, а в другом случае, как это было в Москве, — повстанцами, борющимися за независимость.

И тем не менее уже сегодня нужно сделать все возможное, чтобы разница культурных стандартов и моделей не использовалась теми, кто призывают к терроризму во имя «священной» борьбы за веру и за традиционный уклад жизни. Цивилизационное многообразие мира должно приводить не к силовому противостоянию, а к сотрудничеству и взаимообогащению. Очень важно найти некий модус взаимодействия цивилизационных моделей, который обеспечил бы мирное и процветающее будущее для всей планеты.

Конечно, никто не призывает отказываться от либеральных ценностей, вошедших в культуру и в правовые системы многих стран. Однако, на мой взгляд, либеральные стандарты нужно восполнить другими культурными и мировоззренческими системами, гармонизировать их друг с другом. Причем сделать это нужно не просто на уровне деклараций о взаимной дружбе и уважении, но и на уровне реформы права и глобального управления.

Необходимо признать равноправие различных культурно-мировоззренческих моделей. В противном случае новая форма идеологического империализма спровоцирует еще большие столкновения, чем известные из истории колониальной эпохи.

Нам нужно добиться того, чтобы каждый народ мог свободно жить в согласии со своим выбором, а международная система уважала бы этот выбор и не пыталась навязать другой. На международном уровне должны вырабатываться такие законы и решения, которые были бы равно приемлемы для разных народов и разных цивилизационных моделей.

Оптимальной видится ситуация, при которой либеральный стандарт не подавляет национального законодательства, но способствует разнообразному и свободному развитию государств и обществ в таких областях, как взаимоотношения государства и религии, образование, культура, нравственность — личная, семейная и общественная. В случае конфликта по тому или иному поводу предпочтение должно отдаваться референдуму на национальном уровне (так, общество должно свободно решить, может ли быть легальным аборт). Перед проведением референдумов все точки зрения должны быть представлены в средствах массовой информации; традиционный подход не может находиться в униженном, подавленном положении, в ситуации, когда на него наклеиваются идеологические ярлыки.

Дорогие участники заседания! Никогда, даже в самые напряженные годы, и на Востоке, и на Западе не умирала мысль о восстановлении европейского единства в вероучительном, культурном и даже политическом плане. Идея единой Европы, всеобъемлющего международного союза и даже общего государства на европейском пространстве существует уже тысячелетия.

Но необходимо понять, что страны европейского Востока не хотят слепо следовать правилам, выработанным когда-то кем-то без их участия, без учета мировоззрения их жителей, — следовать лишь потому, что эти правила сейчас существуют в материально процветающих западных странах.

Восточно-христианская цивилизация, как и любая другая, породила собственный самобытный образ жизни. Его философия и форма появились в результате усилий многих поколений народов, исповадовавших Православие, стремившихся строить личную и общественную жизнь в соответствии со своей религиозно-культурной традицией.

Глубоко убежден, что современное социальное устройство должно предоставлять людям возможность жить и поступать

согласно нормам своей веры. Поэтому нельзя ограничивать Церковь и другие религии участием только в обсуждении вопросов, касающихся проблем их правового статуса, межрелигиозных отношений и т.д.

Свидетельствую, что представители нашей Церкви готовы принимать участие в обсуждении вопросов общеевропейской безопасности, социальной деятельности, этики использования современных технологий и т.д. Главной задачей нашего сотрудничества с европейскими международными структурами должно стать созидание многоформатного механизма диалога цивилизаций.

К числу конкретных инициатив, касающихся участия религиозных лидеров в жизни сегодняшней Европы, отнес бы необходимость вступления нашего Совета в систематический диалог с Европейским Парламентом, Европейской Комиссией, Советом Европы, другими европейскими международными структурами. Нам стоит продумать практические механизмы такого взаимодействия, возможно, в форме учреждения постоянного офиса Европейского совета религиозных лидеров при европейских международных организациях.

Религиозным деятелям есть что сказать политикам. Мы также готовы слушать их — слушать, дабы понять, как нам лучше служить людям, примирять и объединять их. Надеюсь, что наш диалог с европейскими структурами управления станет постоянным и систематическим, открытым и серьезным, послужит благу людей, населяющих наш континент.

Митрополит Минский и Слуцкий ФИЛАРЕТ

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В НОВОМ ВЕКЕ*

По своему существу Церковь — это явление Царства Божия, пришедшего в силу (Мк. 9:1) в этот мир. Об этом новом царствовании Бога благовествовал Господь Иисус Христос. Единородный Сын Божий, ставший Сыном Человеческим, вошел в историю и освятил время мира. Церковь Христова исполняет свою спасительную миссию в истории — и будет исполнять ее до скончания века.

Мы, христиане, которым довелось жить в XX и в начале XXI века, стали свидетелями ускорения исторического времени. Новый век, в который недавно вступило человечество, обещает быть еще более динамичным, чем минувший. Нас ждут новые изменения в социальной, культурной и религиозной жизни. И как всегда, Церковь призвана различить знаки времени, услышать, что Дух говорит церквям (Откр. 2:7). Эту весть свыше нельзя путать с «духом века сего». Напротив, по слову Апостола, необходимо испытывать духов, от Бога ли они (1 Ин. 4:1). Слышание гласа Божия и донесение Божественной вести до мира — в этом суть пророческого служения Церкви.

Как это служение может быть осуществлено в современном мире, который перестал быть миром замкнутых национальных культур? В мире, где этнические и конфессиональные общины живут бок о бок друг с другом в космополитических мегаполисах, а культуры вступают в сложные взаимодействия притяжения и отталкивания?

* Доклад председателя Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви на симпозиуме «Русские богословские традиции: вчера и сегодня». Свято-Владимирская богословская семинария, Крествуд, Нью-Йорк, 2-4 октября 2002 года.

Какой должна быть проповедь Церкви в мире, жизнь которого определяет не столько религиозная вера или общепринятое мировоззрение, сколько «исповедание» таких прагматических «истин», как эффективность, удобство, удовольствие?

Ответить на эти вопросы — или, как теперь говорят, вызовы времени — призвано церковное богословие. Без богословского осмысления веры и путей ее претворения в жизнь Церкви и общества христиане всегда рискуют впасть в ошибки, порой весьма серьезные и пагубные. И само церковное богословие родилось из опыта преодоления подобных ошибок — как вероучительного, так и церковно-практического свойства.

При этом два условия должны быть соблюдены: верность непрерывному апостольскому Преданию и верность кафолическому характеру православного богословия. Это требует участия в богословской работе всех духовных и интеллектуальных сил в Церкви, представителей разных местных православных традиций.

Богословие обращено к глубинным смыслам, лежащим в основе мироздания и человеческого существования, потому что оно обращено к Божественному Логосу — творящему Слову Божию. Богословие универсально. Его содержание может быть выражено на разных языках, в различных культурных и национальных контекстах, но то, о чем оно говорит, касается каждого человека и мира в целом.

Богословие объединяет, потому что оно углубляет человеческое видение реальности. Подлинное богословие изымает человека из «горизонтальной», повседневной жизни, из «суеты сует», говоря словами Экклезиаста, и ставит перед ним максимальные задачи — задачи углубления Богопознания и самопознания, нравственного свершения и духовного роста. Богословие властно говорит человеку о том, каким Бог его задумал, говорит о том, что Бог от него ждет.

Богословие выполняет пророческую функцию в Церкви. А поэтому творческое богословие — это одно из важнейших направлений служения Церкви миру.

Возрождение Русской Церкви

Вы, конечно, знаете, о тех испытаниях, которые в минувшем столетии выпали на долю Русской Церкви, а также многих других Православных Церквей. Значительная часть православного мира на долгое время была поработана антирелигиозными силами, развер-

нувшими невиданное по масштабу и жестокости гонение на Церковь и христиан. В условиях этого «вавилонского пленения» богословие, как и другие проявления церковной жизни, в значительной степени было вытеснено в подполье. Впечатляющие достижения богословской мысли и церковной науки, с которыми Русская Церковь пришла к Поместному собору 1917-1918 годов, в дальнейшем не могли получить в России творческого развития. В послевоенный период — с восстановлением богословских школ и, позднее, с активизацией экуменических контактов — научно-богословская работа была продолжена. В то же время внешние ограничения не позволяли проводить ее в полном объеме и на должном уровне.

Тем важнее обратить внимание на научный подвиг отдельных церковных ученых в России, чьи заслуги были признаны и за ее пределами. Хочу вспомнить профессора Ленинградской духовной академии Николая Дмитриевича Успенского, в свое время удостоенного степени почетного доктора Свято-Владимирской богословской семинарии.

Началом постепенного возрождения научно-богословской деятельности в Русской Церкви можно считать период подготовки к празднованию 1000-летия Крещения Руси. В то время были проведены три международные конференции, посвященные различным направлениям церковной науки, — в Киеве, Ленинграде и Москве. В них приняли участие представители разных Православных Церквей, в том числе Американской Автокефальной, а также — впервые — Свято-Сергиевского богословского института в Париже. Особо хотел бы отметить вклад, который был сделан отцом Иоанном Мейендорфом, тогда деканом Свято-Владимирской семинарии. Так в одном дискуссионном пространстве объединились представители различных ветвей русской богословской традиции.

Знаком изменения общественной атмосферы в то время стало участие в этих церковных конференциях светских ученых, научные интересы которых связаны с Церковью и христианством, — историков, филологов, искусствоведов и др.

Широкое празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 году, а затем законодательное закрепление религиозной свободы в 1990 году открыли новую эпоху в жизни Русской Церкви. Все внешние ограничения ее деятельности были сняты, а интерес к Православию возрастал в обществе с каждым днем. Церковь стала стремительно возрождаться. Естественно, что в то время первоочередной задачей стало восстановление приходов и монастырей, строительство и реставрация храмов, рукоположение новых епископов и священников, организация приходской жизни. Это, в свою очередь, привело к необходимости открывать новые

духовные школы, издавать учебную и иную религиозную литературу, организовывать миссионерскую деятельность, а также активизировать научно-богословскую работу.

Надо сказать, что первое десятилетие религиозной свободы в России стало наглядным проявлением православного понимания Церкви как «народа Божия», т.е. как соборного единства клириков и мирян, совместно исповедующих веру и реализующих ее в церковной жизни. Духовное возрождение во многом происходило «снизу» — по инициативе приходских священников и мирян. Так возникали новые приходы, братства и сестричества, учебные заведения разного уровня — от лекториев до богословских институтов, издательства и средства массовой информации, паломнические центры, благотворительные учреждения и различные ассоциации — православных врачей, иконописцев, регентов и др. Все это показало, как много в Русской Церкви живых и творческих сил. Активно включились в церковную жизнь люди старшего поколения, многим из которых в советскую эпоху приходилось скрывать или, по крайней мере, не афишировать свою веру. Но в Церковь пришла и молодежь, для которой вера стала органичной, неотъемлемой частью жизни.

В то же время к концу этого десятилетия, в преддверии великого юбилея — 2000-летия пришествия в мир Христа Спасителя, становилось все более очевидно, что самое трудное впереди.

Действительно, благодаря щедрости благотворителей и поистине героическим усилиям духовенства и прихожан в довольно сжатые сроки было восстановлено множество храмов. Но это только часть дела. «Вы храм Божий», — говорит Апостол (1 Кор. 3:16). «Бог не в бревнах, а в ребрах», — вторит русская пословица.

В каждой епархии было заново открыто по несколько монастырей, некоторые из них уже стали местом паломничества. Однако тем самым было только положено начало возрождению подлинной иноческой жизни, смысл которой в стяжании духовного опыта, что требует длительного подвига «внутреннего делания».

Многие возрожденные приходы выросли сегодня в крупные и крепкие общины, живущие под духовным руководством своих пастырей. Однако подобному внешнему успеху далеко не всегда соответствует духовно правильное устройство общинной жизни. Нередко приходские пастыри в городах выступают в роли «младостарцев», до мелочей регламентируя жизнь своих прихожан, подражая пастырской практике монастырских духовных наставников.

Обо всем этом не раз публично говорил Святейший Патриарх Алексий II, высказывался Священный Синод Русской Церкви.

Новые задачи

Конечно, подобные проблемы, порой болезненные, следует признать прежде всего «болезнями роста». Их появление свидетельствует о том, что первый этап возрождения церковной жизни пройден. Наступает новый этап, который требует направить основные усилия на решение более сложных задач. В данном случае, на мой взгляд, следует говорить о двуединой задаче: повышения качества духовного образования и творческого развития богословия и церковной науки. Очевидно, что одного не может быть без другого.

Мы осознаем необходимость подготовки пастырей, утвержденных в вере и духовном Предании Церкви и в то же время широко образованных, осознающих специфические особенности современного мира. Нынешние пастыри призваны передавать церковный опыт и знания не только в храме, но и за его пределами. Чтобы удовлетворить эту потребность, необходимо проделывать работу богословского осмысления всех тех проблем, с которыми мы сталкиваемся в повседневной жизни.

Это не только вопрос о правильном соотношении монашеско-аскетического опыта, с одной стороны, и приходского душепопечения, с другой. Богословского осмысления в свете целостного православного Предания требуют и вопросы участия Церкви в социальной жизни. В частности это касается отношения к современным политическим процессам, а также церковной оценки различных идеологических построений, старых и новейших, в той или иной степени ориентированных на Православие. Нельзя допустить, чтобы вера Церкви превращалась в форму идеологии или использовалась политическими силами в своих целях. Церковь живет в истории и призвана участвовать в ней, но в то же время Церковь премирна — поскольку она открывает врата в вечность, уже в этом веке обращая человека на путь Богообщения. И парадокс церковной миссии в «этом мире» заключается как раз в том, что сила церковного воздействия на мир напрямую зависит от способности Церкви быть «больше мира», превышать этот мир, видеть его «очами Божиими». В противном случае искажается Бого-человеческая природа Церкви.

Деятельность Синодальной богословской комиссии

В период подготовки к празднованию 2000-летия пришествия Спасителя в мир Священный Синод Русской Православной Церкви одобрил программу деятельности Синодальной богословской комиссии.

С целью определения приоритетных задач научно-богословской работы в нашей Церкви Синодальная богословская комиссия обратилась к епархиальным архиереям и ректорам духовных школ с просьбой высказать свое мнение о том, какие богословские темы и проблемы представляются им наиболее важными и актуальными. Полученные ответы мы проанализировали и обсудили на расширенном заседании Комиссии летом 1999 года.

В данном случае мы ориентировались на тот положительный опыт, который был приобретен в процессе подготовки к Поместному Собору, состоявшемуся в 1917-1918 годах, рассматривая изданные в 1906 году «Отзывы епархиальных архиереев» по вопросу церковной реформы как пример подлинно соборного обсуждения насущных проблем жизни Церкви.

В феврале 2000 года в Москве состоялась общецерковная богословская конференция «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». Ее целью была оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия. В конференции приняли участие ведущие богословы и церковные ученые Русской Церкви. В докладах и в ходе обсуждения были затронуты практически все основные сектора церковно-богословской мысли и науки. Нашей задачей было не только подведение итогов, но прежде всего выявление наиболее важных и перспективных направлений и проблем современного православного богословия. Считаю, что в целом эта задача была выполнена.

В июне 2001 года Синодальная богословская комиссия провела в Москве, совместно с международным Обществом христианских философов, конференцию, посвященную важнейшему догмату христианской веры — учению о Пресвятой Троице. В ней приняли участие как православные, так и инославные богословы. Конференция способствовала прояснению отличий православного понимания догмата о Троице от современных западных протестантских концепций, характерных для англо-американской школы философии религии.

Наше сотрудничество с Обществом христианских философов будет продолжено. В январе 2003 года православные богословы из России примут участие в конференции «Бог и физическая космология», которая состоится в США.

Следующим этапом нашей работы стало проведение осенью 2001 года в Москве международной конференции на тему «Учение Церкви о человеке». В процессе подготовки к ней состоялось несколько специальных семинаров, посвященных отдельным аспектам православной антропологии. Материалы как этой, так и предыдущих конференций, на мой взгляд, свидетельствуют о

росте научно-богословского потенциала в России. Особо отрадно, что среди активных участников этих конференций были представители молодого поколения русских богословов, показавших не только эрудицию, но и способность к творческому применению своих талантов.

В настоящее время Синодальная богословская комиссия работает над подготовкой следующей конференции. Она будет посвящена не менее актуальной теме — православной экклезиологии. Мы намерены обсудить самые насущные и острые проблемы. Мы ставим задачей рассмотрение богословского учения о Церкви в перспективе разрешения современных проблем церковного устройства, смягчения и устранения разногласий, существующих между Поместными Церквами, а также с точки зрения миссии Церкви в современном мире. Надеемся, что в этой конференции примут участие представители разных Поместных Православных Церквей, в том числе и Американской. Конференция состоится осенью 2003 года в Москве.

Важной частью деятельности Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви является ее постоянное сотрудничество с Институтом философии Российской Академии наук. В течение нескольких лет мы проводим совместные семинары, посвященные различным аспектам диалога философской и богословской мысли. Так, темой семинара, состоявшегося в январе 2002 года в рамках ежегодных Рождественских чтений, стало сопоставление философской этики и нравственного богословия.

Хочу также обратить внимание на подготовленный Синодальной богословской комиссией документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятый Юбилейным Архиерейским собором в августе 2000 года. В нем нашло выражение традиционное православное понимание экклезиологического статуса неправославных христианских сообществ. Мы рассматриваем этот документ как основу для общеправославного консенсуса по вопросу богословского осмысления экуменической деятельности Православных Церквей.

Необходимо также отметить, что значительным этапом на пути определения Русской Православной Церковью своего отношения к современным процессам стали «Основы социальной концепции», также принятые на Архиерейском Соборе 2000 года. Нельзя преувеличить значение этого документа, ставшего первым опытом формулирования православной «социальной доктрины». В настоящее время идет активное его обсуждение в России. Было бы весьма полезно распространить эту дискуссию и на другие Православные Церкви. Документ этот не даром был

назван «Основами», что предполагает дальнейшее — прежде всего богословское — развитие и уточнение его положений.

Итоги богословского развития

В своем докладе на богословской конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» в 2000 году я уже говорил, что в минувшем веке православное богословие в целом следовало тому «творческому постулату», который в свое время сформулировал протоиерей Георгий Флоровский: молитвенное воцерковление — апокалиптическая верность — возвращение к Отцам — свободная встреча с Западом.

В минувшем веке было много сделано для того, чтобы по-новому осмыслить святоотеческое Предание — наследие как «богословских», так и «аскетических» Отцов Церкви. Действительно, сегодня православное умозрение немислимо вне мистической традиции Церкви, того опытного богопознания, которое было приумножено современными подвижниками. Многие из них уже прославлены в лике святых. А в области вероучения нормой православного богомыслия стало обращение к творениям учителей Церкви древнего и византийского периодов.

Важное значение имели историко-литургические исследования, которые помогли современным богословам осмыслить богослужение Церкви как эсхатологическое событие, в которое вовлечена вся полнота церковная. Так, Евхаристия была снова понята и истолкована как таинство Царства Божия, преображающее человека и мир. Здесь нужно вспомнить вклад протопресвитера Александра Шмемана, благодаря трудам которого литургическое богословие стало сегодня необходимой частью богословской науки.

Разумеется, то, что отец Георгий Флоровский назвал «апокалиптической верностью», не имеет ничего общего с дурной апокалиптикой, т.е. с эмоционально окрашенным ожиданием конца света. Речь в данном случае, конечно, идет об эсхатологической природе Церкви. Важно отметить, что эсхатологическая заостренность, проявившаяся в православном богословии XX века, была не только выводом богословствующего разума. Такова была реальность церковного опыта: с одной стороны — в условиях жестоких гонений на веру и христиан, а с другой — в трудных условиях изгнания, которое пережили многие православные эмигранты. И в обоих случаях Церковь оказалась перед необходимостью совершать свое служение в условиях все возрастающего секуляризма.

В конечном итоге испытания, выпавшие на долю Православия в XX веке, привели не к поражению, но к духовной победе.

«В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир», — говорит Спаситель Христос (Ин. 16:33). Церковь обогатилась опытом новомучеников и исповедников, до конца свидетельствовавших свою верность Истине Христовой.

Возвращаясь к словам отца Георгия Флоровского, надо сказать, что в минувшем столетии произошла и свободная встреча Православия с христианским Западом, прежде всего в контексте экуменического общения и сотрудничества. Православное богословие не просто выразило специфику восточной традиции. Оно показало ее непреходящую ценность и существенное значение для мирового христианства. Об этом свидетельствует тот интерес и уважение к Православию, которые проявляют многие инославные христиане. Но главное — это укоренение Православной Церкви в странах Запада, в том числе в Америке, где ее членами становятся люди, не связанные с Православием по рождению и воспитанию. Православие на Западе перестало быть «религией эмигрантов» и все с большей очевидностью являет свой поместный характер.

Таким образом, к началу нового христианского тысячелетия православное богословие получило современное выражение. Важно отметить, что оно сумело преодолеть как искушение религиозной архаикой, так и искушение модернизмом. В то же время нельзя успокоиться, удовлетворившись достигнутым. Церковь живет во времени. Историческое время есть время Церкви — т.е. время ее пророческого служения.

Актуальные проблемы православного богословия

Среди важнейших направлений современной православной богословской мысли представляется возможным выделить следующие:

— *экклезиология* — тема Церкви, ее богочеловеческой природы и ее исторического бытия;

— *антропология* — тема человека, созданного по образу Божию и призванного осуществлять волю Творца в природном и социальном мире;

— *этика* — тема, которая по существу не может быть отделена от двух предыдущих и нуждается в комплексной богословской разработке.

Позволю себе кратко остановиться на этих областях богословского знания.

Экклезиология

Еще более полувека назад Владимир Лосский назвал экклезиологию главной богословской темой эпохи. Несмотря на то,

что в этой области было сделано многое, эта тема продолжает привлекать наше внимание, сохраняя важнейшее значение для современного церковного сознания.

В самом деле, именно «Церковь» — как богословское понятие и как духовная реальность — является уникальной особенностью христианской религии. Словом «Церковь» обозначается то событие, древнее и в то же время всегда новое, которое определяет жизнь каждого из нас — последователей и учеников Христа Спасителя.

Но богословы, когда говорят о Церкви, оказываются в трудном положении. С одной стороны, они призваны словесно описать и логически объяснить то, что именуется «Церковью». Но с другой стороны, все мы — как богословы, так и другие члены Церкви — всякий раз, приобщаясь к этому чудесному богочеловеческому событию, переживаем лишь изумление и приступ немоты: «Да молчит всякая плоть человеческая...»

В Церкви и через Церковь мы, ограниченные и грешные человеческие существа, становимся причастниками полноты Божественного дара. Однако нам лишь отчасти удастся реализовать этот дар в повседневной жизни, в общении с людьми, в нашей деятельности в мире сем.

Экклезиологическая тема включает в себя многие аспекты. Одним из важнейших является вопрос о социальных последствиях участия в Евхаристическом собрании Церкви. Христианская община призвана преодолевать религиозную замкнутость и в лице своих членов нести в мир те благодатные энергии, к которым они приобщаются в таинстве церковного общения с Богом во Христе.

Антропология

Это обращает нас к теме богословской антропологии. Отличительной чертой православного понимания человека является рассмотрение его во всем комплексе призваний, функций и проявлений. Православие сохраняет верность библейскому видению человека как целостного существа, в котором телесное, душевное и духовное находятся в соразмерном взаимодействии и соподчинении. Однако такая гармония в настоящем греховном состоянии человека является не данностью, но духовным заданием. Выполнить это задание может только «новая тварь» (2 Кор. 5:17), то есть человек, обновленный через крещение во Христа и участие в церковном таинстве Богообщения.

Поэтому православная антропология в своем понимании человека исходит не из его нынешнего греховного состояния и

даже не из его природных особенностей, но из того образа человека, который, перефразируя апостола Павла, является соразмерным Христу (ср. Еф. 4:13). Такую антропологию можно назвать «нисходящей». Для нас, христиан, Человек Иисус Христос (1 Тим. 2:5) есть Нисшедший свыше (Еф. 4:10). Иначе говоря, Совершенный Человек — это не умопостигаемый «идеал», но историческая и то же время эсхатологическая реальность.

И здесь мы подходим к наиболее значимым достижениям современного православного богословия, которые стали результатом последовательного осмысления основополагающих догматов веры.

Если человек способен вырасти «в меру возраста Христова», т.е., благодатью Божией, уподобиться Богочеловеку Христу, о чем свидетельствует опыт святых, значит, эта возможность уже заложена в нем, несмотря на радикальный онтологический разрыв между тварным и нетварным бытием. Чем же обусловлена эта возможность стать «богом по благодати»? Тем, что человек изначально сотворен по образу Божию, который следует отождествить с его личностью, т.е. с ипостасным образом его бытия.

Отождествление понятия личности с богословским понятием ипостаси имеет далеко идущие последствия для православного богословия. Оно отвечает необходимости христианской трактовки новоевропейского представления о личности, синонимом которой является индивидуум. В отличие от секулярной концепции человека как суверенной особи человеческого рода, то есть, иными словами, как «обожествленной человеческой самости», церковное понимание личности предполагает открытость и динамику человеческого существования. Только в богословском понимании человеческая личность получает подлинную «объемность», поскольку включает в себя отношение к Триипостасному Богу-Творцу и к полиипостасному человеческому миру. Речь в данном случае идет как о социальном, так и о природном мире.

Именно это двуединое отношение позволяет избежать дурного «социологизма», характерного для секулярного понимания места человека в мире. Человек как личность — это не только «социальный агент», но также хранитель и возделыватель божественной природы, частью которой он является как существо телесное и материальное. В этой связи нужно сказать, что нынешнее экологическое движение, при всей его заботе о сохранении природной среды, обречено на ущербность до тех пор, пока не будет осознана новозаветная истина: «Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее)» (Рим. 8:20), т.е. человека. Исцеление и преображение природного мира возмож-

но только во Христе, потому что только в церковном таинстве благодатного освящения стихий мира, непременным соучастником которого является человек, происходит избавление от пагубного воздействия богопротивных сил, имеющих личностное измерение и действующих в масштабе всего Космоса.

Богословский персонализм является сегодня одним из наиболее перспективных направлений православной мысли. В его разработку сделали вклад многие, в том числе и русские, богословы. Помимо уже упомянутого Владимира Лосского, хотел бы отметить работы митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), мысль которого являет собой пример синтеза богословия личности и эkkлeзиологии. К сожалению, в текстах владыки Иоанна многие важнейшие темы, будучи ясно обозначены, не получили ожидаемого развития.

Оригинальную философско-богословскую концепцию предложил профессор Христос Яннарас. Основная заслуга автора заключается в попытке синтезировать три ключевые понятия святоотеческого богословия — понятия природы, личности и энергии.

В самом деле, настаивая на приоритете онтологического понятия личности, в противовес секулярно-социологической ее трактовке, нам необходимо показать связь того, что на богословском языке называется природой, или сущностью, с тем экзистенциальным, т.е. единичным и уникальным, бытием, которое получило наименование ипостаси. Думаю, что в данном случае необходимо исходить из богооткровенного догмата о Святой Троице, который является образцом и мерилем богословского умозрения. Сущностное Единство Бога и принципиальное различие Божественных Ипостасей — это два утверждения, антиномически и в то же время синтетически выражающие веру и исповедание Церкви.

Христианская этика

Наконец следует остановиться и на другом направлении богословской работы, которое является не менее важным для современного свидетельства Православной Церкви, — христианской этике.

Соответствие правильной веры и правильной жизни, то есть ортодоксии и ортопраксии, является извечной церковной проблемой. В конечном счете, это вопрос о том, как бороться с грехом и побеждать его с помощью Божией. Отвечать на этот вечный вопрос — в этом, собственно, и заключается служение Церкви миру. Именно поэтому нравственная тема должна оставаться в сфере самого пристального внимания православных богословов. Ведь Церковь гораздо лучше, чем внецерковный мир, знает и силу пора-

бошающих человека греховных страстей, и силу спасительного действия Божия, освобождающего от тирании богопротивного зла.

Христианская этика непосредственно связана как с антропологией, так и с экклезиологией. Если, с церковной точки зрения, этика понимается не просто как «нравственное поведение» христиан, но как выражение их личностного и экклезиального бытия, значит, источники христианской жизни следует искать в сакраментальном и аскетическом опыте Церкви. Чтобы исполнить евангельские заповеди, мы должны научиться той божественной любви, которая содержит мир и спасает его от гибели. Дар этой любви подается в таинствах Церкви. Он воспринимается нами и дает плод, если мы духовно бодрствуем и готовим себя к его принятию. Если же мы не выносим из своего опыта участия в таинствах желания и способности любви к нашему ближнему, значит, мы практически изменяем своей вере.

Задача нравственного богословия заключается в том, чтобы, опираясь на опыт святых, постоянно предостерегать христиан от культивирования такой «церковности», которая не приводит к исполнению заповеданного нам Богом. Никакой подвиг или видимое благочестие не способствуют подлинному духовному росту и достижению спасения, если не имеют нравственного выражения, явного и очевидного окружающим. И прежде всего — людям неверующим и нецерковным. Иначе не может быть осуществлена миссия Церкви — возведение преображающей силы веры и ответного действия спасающего Бога.

Современная этика является индивидуалистической. Такова социальная этика консенсуса, которая опирается на соглашение суверенных индивидуумов. Трансцендентные основания этики утрачены. Этика лишилась тех ориентиров, которые были бы признаны всеобщими, но не в силу распространенности, а по причине их соответствия самой природе мира и человека. Тем важнее показать, что христианская, евангельская этика отвечает самым глубоким чаяниям человека, стремящегося не к удовлетворению минутных желаний и потребностей, но к достижению подлинной целостности — того целомудрия, которое является реализацией высших потенций человека, живущего перед лицом Бога.

Таковы основные выводы, к которым мы пришли в процессе работы Синодальной богословской комиссии. Выделенные мною богословские темы — экклезиологическая, антропологическая и этическая — в своей содержательной взаимосвязи обозначают тот новый синтез, который призвано осуществить богословие в новых исторических условиях.

Говоря о новом синтезе, имею в виду необходимость богословского сопряжения различных аспектов церковного предания.

В таком сопряжении нуждаются, с одной стороны, внутренние законы индивидуального духовного подвига, а с другой — законы церковной киновии, евхаристического общения во Христе. Иными словами, необходимо богословски показать неразрывную связь опыта аскетического и опыта сакраментального, их взаимодополняемость и сущностное единство в целостном опыте Церкви. Нельзя допускать в церковном сознании ни уклонения в аскетизм монашеского типа, когда в известной мере игнорируется миссия Церкви в мире, ни уклонения в «литургизм», когда богатейшее наследие аскетического предания оказывается не вполне востребованным членами «мирских» церковных общин.

Второй аспект этого сопряжения касается соотношения индивидуального и общинного опыта. Христианская личность создается в евхаристической общине, которая является своего рода малым социумом. Правильное устройство этого малого церковного социума, объединяющей силой которого является совместное причастие его членов благодати Божией во Христе, создает образец истинного человеческого сообщества, как его замыслил Бог Творец. Поэтому опыт церковного общения есть опыт христианской этики и должен стать основой для социального поведения членов Церкви.

Контекст современной богословской мысли

Необходимость нового богословского синтеза диктуется и той религиозной ситуацией, которая сложилась в настоящее время. Ее особенность в том, что сегодня христианское свидетельство сталкивается не только с секуляризмом, но и с иной религиозностью. В мире набирают силу новые синкретические религиозные течения, сочетающие различные элементы ориенталистских духовных практик, псевдонаучных представлений и христианских символов. Заметен рост неоязычества, что характерно и для России.

Кроме того, все шире по миру распространяется ислам, привлекая новых последователей, помимо этнических мусульман. По существу ислам уже перестал быть «восточной» религией и в некоторых христианских странах (в том числе и в России) является второй по численности религией. После трагедии 11 сентября, следствием которой стал всплеск исламофобии, вопрос

о присутствии ислама в западных обществах приобрел особую актуальность.

Таким образом, вопреки тезису о неизбежности победы секуляризации, в современном мире различные религии — как старые, так и новые — оказывают глубокое духовное влияние на многих людей, а также целые народы.

Все эти обстоятельства убеждают нас в том, что христианское свидетельство в мире по необходимости должно быть и свидетельством перед лицом других религий. Прошлый век был по преимуществу веком христианского экуменизма, который, несомненно, имел много достижений, но также породил и известное разочарование. Нынешний век, судя по всему, будет веком межрелигиозных диалогов.

Диалог с приверженцами иных вер имеет не только культурное и политическое значение. Он может быть весьма полезен и нам самим, христианам, как были полезны межхристианские диалоги, побуждавшие к поиску более полного и глубокого выражения собственной духовной традиции. Вступая в содержательный разговор с людьми, обладающими иным религиозным опытом, богослов принуждается к новому продумыванию своей веры, учится выявлять принципиальные элементы апостольского Предания, отличая его от преданий местных, исторически обусловленных.

Кафоличность православного богословия

Одна из задач православного богословия — выявление вселенскости Церкви, универсальности евангельского провозвестия. Богословие должно настаивать на кафоличности нашей веры и противостоять тому опасному искажению, когда в жизни Церкви начинают доминировать национально-культурные и местные традиции. Это свидетельствует о сползании к язычеству и идолопоклонству и порой приводит к напряжению и конфликтам между автокефальными Церквями.

Надо сказать, что в России такие тенденции сегодня имеют место. В то же время налицо и обратное — стремление побольше узнать о жизни православных братьев, живущих по всему миру, об истории поместных Православных Церквей и их современном служении.

Богословие призвано служить поддержанию и укреплению единства православного мира. В этой связи хотел бы обратить внимание на необходимость возобновления общеправославной богословской работы, позитивный опыт которой был накоплен в

процессе подготовки к Всеправославному Собору. Конечно, некоторые решения, принятые в ходе межправославных совещаний в 1970-1990-е годы, нуждаются в корректировке и доработке. Многие вопросы, прежде всего экклезиологические, так и не подверглись соборному исследованию и обсуждению. Кроме того, возникли новые проблемы, связанные с переменами в мире. Все это должно подвигать нас к творческому сотрудничеству на благо Вселенского Православия. Думаю, что Русская Церковь, ныне возрождающая свои богословские традиции, сможет внести ощутимый вклад в дело разрешения насущных проблем — как теоретического, так и церковно-практического характера.

Подводя итоги, хочу подчеркнуть, что Церковь Христова может осуществлять свою миссию в современном мире — постхристианском, а также нехристианском, — только если она исходит из целостного, кафолического видения и переживания Бога, мира, человека и общества. Формулировать это видение в меняющихся исторических условиях призвано богословие. Сегодня его основные «постулаты» можно обозначить следующим образом:

- догматически строгое мышление;
- опора на литургически-сакраментальный и мистико-аскетический опыт Церкви;
- открытость к миру и культуре, опирающаяся на верность церковному Преданию;
- готовность к диалогу с другими религиозными традициями.

Богословие есть дело Церкви. Верю, что совместными усилиями ученых и богословов Вселенская Православная Церковь и в наступившем столетии сможет «дать ответ о своем уповании», раскрывая богатства своего древнего и всегда нового Предания.

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ СТАНОВЛЕНИЯ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПНЕВМАТОЛОГИИ

Пневматология святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова — это фундамент христианского учения о Святом Духе, средоточие и верный ориентир для различных концепций и богословских мнений¹. Было бы ошибкой считать, что учение Церкви о Духе, подобно светской науке, развивается, больше и больше открывая ранее неизвестное и восходя к новым горизонтам². Нельзя утверждать и совершенно обратное, будто это учение есть нечто раз и навсегда сформировавшееся и неподверженное никакому движению или развитию для достижения верного понимания в контексте определенной эпохи. Правильнее видеть здесь иное развитие, имеющее свой концентр (или вершину) и расходящиеся (или сходящиеся) вокруг него волны, которые порождаются в центре и движутся от него³, чтобы потом вновь вернуться обратно. Для Православной Церкви такой вершиной является учение о Святом Духе апостола и евангелиста Иоанна Богослова, к которому восходит пневматология Ветхого Завета⁴ и из которого исходит святоотеческая пневматология, начатая в писаниях мужей апостольских⁵ и продолженная Отцами Церкви последующих веков, верными духу Священного Писания и сумевшими в контексте своего времени выразить евангельскую истину.

Действия Святого Духа в начальный период Церкви были таковы, что не считалось необходимым специально описывать их и тем более придавать этому характер учения. Однако впоследствии из-за появления ересей такая необходимость назревает и Церковь, опираясь на Священное Предание и Писание, постепенно начинает формулировать учение о Духе. Мы рассмотрим в форме краткого аналитического обзора основные вехи становле-

ния этого учения у Отцов Церкви, опираясь на доступные святоотеческие тексты и современные исследования. Далее, обратив особое внимание на значение учения святителя Григория Паламы для развития святоотеческой пневматологии, рассмотрим характерные особенности иоанновой пневматологии в свете паламитского различения сущности и энергии. Тем самым, вновь возвратившись к пневматологии апостола Иоанна как к центру, закончим цикл нашего краткого исследования. Конечно, задачу рассмотрения святоотеческой пневматологии нельзя считать полностью или хотя бы частично поставленной, но, по крайней мере, будут видны некоторые контуры для возможных исследований в этой области.

Систематические представления о Духе в святоотеческой письменности появились сравнительно поздно⁶, — намеченные священномучеником Иринеем Лионским⁷, они разрабатывались Церковью, чтобы ответить на зарождающиеся ереси. Особенно важными в этом отношении стали учение о Духе святителя Афанасия в письмах к Серапиону и пневматология святителя Василия Великого в его трактате «О Святом Духе». Работа святителя Василия написана им для своего друга святителя Григория Назианзина и брата — святителя Григория Нисского. На эту работу ссылался Константинопольский собор, когда утверждал божественное достоинство Святого Духа⁸.

Пневматология первых веков была мало разработана, потому что присутствие Святого Духа открывалось через обильные дары (главным образом в Крещении и таинстве Евхаристии⁹). Богословские споры той эпохи касались в основном Божества Сына и Его отношения к Отцу. Ересей, относящихся к учению о Духе, еще не было.

Об ипостасном действовании Святого Духа по отношению к действованию Отца и Сына в святоотеческой письменности одним из первых упоминает священномученик Иринеи Лионский¹⁰. Он также приводит слова Символа веры о Духе¹¹ и, подчеркивая роль Духа в Богоявлении, показывает, что освящение — это действие Святого Духа¹². В его третьей книге «Против ересей» излагается апостольское учение о Святом Духе, сошедшем на Иисуса Христа¹³. В четвертой и пятой книгах говорится о том, что все в мире сотворено Словом и Святым Духом¹⁴, а жизнь в Духе даруется Словом¹⁵, и приводится метафора о Сыне и Духе как руках Божиих¹⁶.

Тертуллиан уточняет пневматологическую терминологию, различая духа, Святого Духа и Утешителя и определяя Троицу как

единую Сущность, пребывающую в трех Ипостасях. Выступая против модализма Праксея, он раскрывает, что Сын и Дух — «соучастники природы Отца», и особо выделяет роль воды и Духа в Крещении¹⁷.

Новациан, в догматических спорах против ариан шедший рядом с Церковью¹⁸, в ту же эпоху, что и Тертуллиан, свидетельствует о глубоком понимании роли Духа, Который оживотворяет Церковь и подает многочисленные дары¹⁹.

Александрийцы Климент и Ориген говорят о Святом Духе следующее: во-первых, Дух присутствует Своими дарами как Свет, исходящий от Слова, как сила Слова, которая привлекает людей к Богу; во-вторых, александрийцы также показывают, что Дух — источник освящения²⁰. У Оригена уже намечается систематичная разработка троичного богословия, когда он различает три Ипостаси в Троице, настаивая на Их единстве и подчеркивая преемство Ветхого и Нового Заветов²¹.

В 359-360 годах святитель Афанасий Александрийский, отвечая своему другу Серапиону Тмуитскому, имевшему трудности с теми, кто представлял Святой Дух тварью, был вынужден тщательно разработать ясное учение о божественности Духа. Он стремился показать, что Святой Дух, будучи Божеством, во всей полноте единосущным Отцу и Сыну²², обоживает человека. Он пишет: «Отец творит все Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святой Троицы»²³. Бытие Духа реально и существенно, Он имеет отношение единства и идентичности с другими Ипостасями, но личностно различается с Отцом и Сыном²⁴. Афанасий приводит именованья Духа: Дух святыни и обновления; Дух животворящий; Дух есть помазание и печать; Дух есть образ Сына; «ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими», однако Сам Он не есть причастник; Дух непреложен и неизменяем; Дух наполняет вселенную; Дух един²⁵.

В то же время на Западе в противостоянии арианству Иларий Пиктавийский, современник святителя Афанасия, подобно ему бывший в изгнании, также развивает тринитарное богословие. Значение его трактата «О Троице» для Западной Церкви состоит в том, что Иларий четко определяет богословскую терминологию и яснее Тертуллиана видит разграничение единой Сущности и трех Ипостасей, бытие Трех в Едином. Вместе с Афраатом²⁶, подобно святителям Афанасию и Василию, он подчеркивает, что роль Святого Духа — освящение, радикальное преобразование творения, что именно Святой Дух соделывает нас участниками Божественной жизни. Он утверждает, что Святой Дух — Боже-

ство, имеющее в Себе самодостаточное бытие, отличающееся от бытия Отца и Сына²⁷. Однако представления Илария о Духе выражены им в достаточно краткой форме.

Полноту выражения и богословский метод для развития учения о Святом Духе мы находим у Великих Каппадокийцев, в особенности у святителя Василия Великого, который вместо традиционного в то время славословия «Слава Отцу, через Сына, в Духе Святом» впервые в богослужебной практике ввел новое славословие: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», тем самым подчеркивая и раскрывая равенство трех Ипостасей Пресвятой Троицы. В трактате «О Святом Духе» Василий Великий основательно защищает эту позицию, ссылаясь на повеление Господа ученикам крестить народы (Мф. 28:19)²⁸. У него можно выделить и некоторые другие темы: единство и различие в Троице²⁹; о жизни от Духа и в Духе³⁰; Дух как «просвещающая сила»³¹; о смирении и жизни в Духе³²; Святой Дух как «Божественный поток»³³. Эти темы раскрывают пневматологию святителя Василия как в догматическом, так и в аскетическом планах.

Друг святителя Василия святитель Григорий Назианзин внес вклад в учение о Духе³⁴ своими «Поэмами» и «Богословскими беседами»³⁵, а его брат — святитель Григорий Нисский продолжил его труд³⁶ и сделал вывод о полноте Божества Святого Духа, исходя из тринитарной формулы в таинстве Крещения³⁷ и учения об обожении человека. Говоря о единосущии Духа с Отцом и Сыном, чтобы пояснить единство действия трех Ипостасей, он использует метафору лампы или иного источника, излучающего свет³⁸. Григорий Нисский пишет: «Всякое действие происходит от Отца, развивается Сыном и завершается в Духе»³⁹. В «Проповеди о Святом Духе против пневматомахов и македониан» он готовит читателя к правильному восприятию таинства прославления Лиц в Троице: «Ты видишь круговое движение Славы: Сын прославлен в Духе, Отец прославлен в Сыне, и опять Сын имеет славу у Отца и, как Единородный, исполняет славу Духа. Ибо как будет прославлен Отец, если не через подлинную славу Единородного? И как будет прославлен Сын, если не в величии Духа? Таким образом, в Священном Писании по кругу прославляются Сын в Духе и в Сыне Отец»⁴⁰. Каппадокийцы сыграли существенную роль в установлении терминологии и выборе подходящих образов для выражения Божества Святого Духа. Но их не удовлетворяла простая спекуляция, поиск отвлеченных понятий и манипулирование ими. Они упорядочили доказательство роли Духа как Освятителя, Обожителя, а также

нашли соответствующие выражения для текста Литургии, особенно для эпиклезы⁴¹.

Взгляды святителя Кирилла Иерусалимского отражают определенную практику церковных таинств, характерную для IV века. У него встречаются следующие аспекты учения о Духе: о едином, живом Духе, взывающем к нам⁴²; о жизни в Духе⁴³; о Крещении Духом⁴⁴. Святитель Иоанн Златоуст, опираясь на разделения телесных очей и очей духовных, своеобразно истолковывает различную роль воды и Духа в таинстве Крещения и говорит о Духе как «исходящем из очей веры»⁴⁵.

Дидим Слепец — автор, которого сегодня вновь открывают, сыграл важную роль в разработке пневматологии. Следует обратить внимание на следующие темы в его трактате «О Святом Духе»: о единстве Духа в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов⁴⁶; о Духе как даре премудрости и разума⁴⁷; о нераздельности Троицы⁴⁸; о Христе и Духе⁴⁹; о единстве природы и действия⁵⁰; об именах и образах Духа⁵¹. В этой работе он определил глобальные направления богословия Святого Духа, равно как и троичного богословия. Наряду с Амвросием Медиоланским⁵² и Марием Викторином, Дидим Слепец настолько повлиял на творчество блаженного Августина, что тот считает себя его должником⁵³.

Отображение пневматологии у блаженного Августина является сравнительно поздним. После того как при своем обращении в христианство он обрел опыт встречи со Христом, Августин ищет понимания тайны Святой Троицы⁵⁴ и, постепенно открывая роль Святого Духа, приходит к единому ипостасному отображению Духа (*De fide et symbolo*)⁵⁵. Позднее в трактате «О Троице» он напишет: «Когда этот Дух, Бог от Бога, даруется человеку, Он воспламеняет любовь к Богу и ближнему, поскольку Он есть любовь. Человек не может любить Бога, если это не от Бога»⁵⁶. Обычно с Августином связывают разработку мистического богословия, однако в его трудах есть многочисленные тексты, включающие и пневматологические темы, такие как божество Духа⁵⁷; служение Сына и служение Духа⁵⁸; нераздельность Отца, Сына и Святого Духа⁵⁹; единство Ипостасей Троицы⁶⁰; об Ипостаси Духа⁶¹; о таинстве Троицы как прообразе для выражения любви⁶²; благодать как действие Духа⁶³; свобода как характеристика Духа⁶⁴; «очертания» *Filioque* (об исхождении Духа от Отца и Сына)⁶⁵; о благодати Духа, которая дается в таинстве Миропомазания⁶⁶; Святой Дух и Его благодать⁶⁷; Святой Дух и Церковь⁶⁸.

Возобновляя лучшее из традиции отцов-пустынников, преподобный Иоанн Кассиан показывает, насколько пламенной становится молитва, побуждаемая Святым Духом. Он рассматривает молитву как дар Святого Духа, Который Сам молится в человеке, побуждая его к молитве⁶⁹. Подобно Кассиану, преподобный Ефрем Сирий, которого называют «лирой Святого Духа»⁷⁰, в свободной поэтически выразительной манере оригинально и глубоко объясняет Пятидесятницу и свидетельствует об излиянии Святого Духа на мир⁷¹. У преподобного Макария Египетского также находим слова о неустанном молитвенном прошении Святого Духа, Который имеет высшее сокровище⁷², и о преображении человека в Духе⁷³. Исихий Иерусалимский для Святого Духа использует образ легкого бриза и метафорически показывает, что Дух обитает в тех, кто чист сердцем⁷⁴. В своем пассаже о Святом Духе, благодати и Миропомазании Диадокх Фотикийский приходит к тем же выводам, что и блаженный Августин: благодать, дарованная Духом, не имеет ничего общего с какой-либо иной любовью, кроме той, что принимает внутренне умиротворяющее помазание Духа⁷⁵.

Святитель Кирилл Александрийский, используя уже имеющиеся на Востоке представления в области пневматологии⁷⁶ и опираясь на именованья Духа как Просветителя и Обожителя, предлагает основательно разработанное богословие Святого Духа, затрагивающее следующие темы.

— *О Духе, созидающем новую тварь.* Следуя Ветхому и Новому Заветам, святитель Кирилл возвращается к образу Царства Небесного, чтобы показать работу Духа в человеке⁷⁷;

— *Об обожении как действии Сына и Духа.* Как священномученик Иринеи Лионский и Великие Каппадокийцы, святитель Кирилл подчеркивает совместность действия Сына и Духа в осуществлении нового творения⁷⁸;

— *О Духе как источнике обожения.* Кирилл не повторяет обоснование божественности Святого Духа, данное Василием Великим⁷⁹, но в свободном изложении напоминает о нем, говоря об обожении как действовании Святого Духа⁸⁰;

— *Святой Дух есть Дух Сына.* По аналогии с каппадокийцами святитель Кирилл подчеркивает идентичность Духа и Сына⁸¹.

В «Проповедях на Пятидесятницу» святителя Льва Великого, известного своим вкладом в христологию и противостояние реставрации арианства, есть прекрасные пассажи о Духе, открывающие Его единство и равенство с остальными Лицами Троицы⁸². В характерной для него манере Лев Великий формулирует

ет перихорезу, чтобы указать на общность и единство действований Троицы⁸³.

В корпусе Дионисия Ареопагита довольно редко встречается упоминание о Святом Духе, Который в терминологии корпуса, вероятно, именуется Духом Пребожественным. Особый интерес может вызвать установление роли Духа в таинствах. Дионисий, как и святитель Афанасий, блаженный Августин и Диадок Фотикийский, подчеркивает связь Духа и таинства Миропомазания, но больше все-таки настаивает на Его излиянии в Крещении, а также ссылается на участие Святого Духа в Евхаристии⁸⁴.

Преподобный Роман Сладкопевец, в некотором роде завершая определенный период патристики, представляет свою интерпретацию Пятидесятницы, одновременно драматическую и поэтическую. Он в поэтической форме раскрывает драматическое значение события Пятидесятницы и призывает нас к размышлению над таинственным характером прихода Святого Духа⁸⁵.

Святитель Григорий Великий (Двоеслов) в полном согласии со святоотеческой традицией выявляет смысл и значение связи христологии и пневматологии, сопоставляя Рождество и Пятидесятницу и делая вывод о полноте и единстве домостроительства Воплощения в Духе⁸⁶. Возвращаясь к одной из тем, развиваемых блаженным Августином (*De Magistro*), он показывает, что восприятие таинства Духа является возможным для обладающих знанием, также дарованным Духом⁸⁷.

В немногочисленных строфах своего «Гимна Святому Духу» преподобный Иоанн Дамаскин кратко излагает существо постигнутого им богословия Святого Духа⁸⁸. А в «Точном изложении православной веры» он приводит замечательный образ, который раскрывает нам связь Слова и Духа во внутритроичных отношениях, при сотворении мира и в домостроительстве спасения⁸⁹.

Преподобный Симеон Новый Богослов называется так Церковью за его восхождение к вершинам созерцания Святого Духа, доступным человеку⁹⁰. В своей жизни он возродил евангельский идеал и показал пневматологию не как отвлеченное учение, а как бытийное состояние, пребывание в Духе (отмечаемое им также в терминологии Света⁹¹), как освобождение от всего внешнего для христианской жизни⁹², и в результате — преобразование жизни и обожение. Отметим некоторые пневматологические темы преподобного Симеона.

— *Призывание Святого Духа*. Если святитель Григорий Назианзин именуется певцом Троицы, то преподобный Симеон — певцом Духа, потому что в своих произведениях, а в частности —

Гимнах, он призывает и воспекает именно Святого Духа⁹³. Этому соответствует и его именование — Богослов.

— *Таинство присутствия Духа*. Преподобный Симеон изумлен, но исполнен внутренней радости и мира от жизни в Духе, которую он обрел⁹⁴.

— *Святой Дух — Божественный огонь*. Для того чтобы выразить таинство жизни в Духе, Симеон Новый Богослов вновь и вновь обращается к образу Божественного огня⁹⁵.

— *Опыт Духа*. Преподобный Симеон изумляется перед даром Духа, который он обрел безвозмездно от избытка Божией любви⁹⁶.

— *Святой Дух и Царство Небесное*. Как и святитель Кирилл Александрийский⁹⁷, преподобный Симеон отождествляет Царство Небесное с причастием Святого Духа⁹⁸.

— *Орган Духа*. Используя оригинальную метафору, преподобный Симеон выражал, до какой степени он внутренне оживотворен Духом Святым⁹⁹.

— *Преображение в Духе*. Преподобный Симеон открывает степень своего внутреннего преобразования благодаря дару Духа¹⁰⁰.

— *Свет Духа*. Преподобный Симеон упоминает дар Духа как дар Света. Для того, чтобы к этому подготовиться, он, как и святитель Василий Великий¹⁰¹, призывает к смирению¹⁰².

— *Опыт просвещения Духом*. Преподобный Симеон в автобиографичной манере описывает опыт Духа, которым он был одарен¹⁰³.

— *Дух как ключ от двери*. Используя аллегорический образ ключа от двери преподобный Симеон описывает Дух как Свет, который дается нам для причастия божественной жизни¹⁰⁴.

— *Редкая жемчужина*. Опыт Духа — это вся полнота единства, радости, вовлечения в отношения с Богом¹⁰⁵.

Рассматривая основные вехи становления святоотеческой пневматологии, мы приблизились к учению о Святом Духе святителя Григория Паламы¹⁰⁶, который, опираясь на понятие энергии, выражает единство и перихорезу Лиц Пресвятой Троицы¹⁰⁷. Дар Святого Духа представляется им как энергия, заключающая в себе всю полноту Божества, но отличная от Божественной сущности. Особенности учения святителя Григория Паламы в современном аспекте и связи пневматологии апостола и евангелиста Иоанна Богослова с паламитским учением посвящена вторая часть нашего исследования.

Рассмотрим именно те особенности иоанновой пневматологии, которые могут быть положены в основание следующего

догматического утверждения: если мы отвергаем паламитское различие сущности и энергии¹⁰⁸, то с неизбежностью приходим к отождествлению внутритроичного богословия с икономией и, как следствие, к заключению о превечном исхождении Святого Духа от Отца и Сына, т.е. к *filioque*. Подобное утверждение вытекает из учения святителя Григория Паламы и сформулировано в современном богословии, например, митрополитом Амфилохием (Радовичем), который пишет: «...это богословское развитие (паламизм — Г. З.) дает большую глубину, ясность и твердое основание различению между посланием Святого Духа Отцом и Сыном и твердое основание различению между посланием Святого Духа Отцом и Сыном во времени и Его превечным исхождением от одного Отца. Это же различение имеет большое значение для сличения с западным учением о *filioque*. Действительно, тот, который не принимает два образа происхождения Духа на основании различия между сущностью и энергией, тот приводится — по святому Григорию Паламе — неизбежно к соглашению с *filioque*, ибо он принуждается автоматически к отождествлению беспричинного бытия Божия с Его проявлением, которое имеет причину. Это значит отождествление превечного образа существования (τρόπος ὑπάρξεως) Святой Троицы с образом Ее проявления»¹⁰⁹.

Какие именно особенности в иоанновом корпусе указывают нам на то, что есть два образа исхождения Духа? Как это отображено стилистически и терминологически? Имеются ли в иоанновом корпусе какие-либо основания для перетолковывания фактического различия этих образов автором? Почему, принимая во внимание в иоанновых текстах лишь единственный образ исхождения, мы неизбежно приходим к утверждению превечного исхождения Духа и от Сына? Рассмотрим эти и некоторые другие вопросы, возникающие в связи с приведенной догматической формулировкой, в основном опираясь на экзегезу епископа Кассиана (Безобразова).

Беседа с Никодимом, фактически открывающая учение в Евангелии от Иоанна, определяет и догматический смысл его. Толкование Ин. 3:8 (Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит <...>) сразу вызывает определенное затруднение для предпринятого нами исследования. Объясним, почему: во всем иоанновом корпусе существует четкое различие смысла, который автор сообщает термину τὸ πνεῦμα и термину πνεῦμα. Это различие непосредственно определяет отличие в именовании Ипостаси Святого Духа (с

артиклем) от обозначения Его присутствия или Его даров (без артикля)¹¹⁰. Но в Ин. 3:8 термин с артиклем употреблен, как видим, в отношении к проявлениям или действиям Духа. Такое место единственное в иоанновом корпусе, и вполне возможен предложенный епископом Кассианом перевод τὸ πνεῦμα словом «ветер», означающим приточный образ Духа, а не Его Ипостась, и тогда терминологическая ясность останется незамутненной.

В контексте Ин. 3:5, где говорится о рождении от воды и Духа, вода есть орудие или дар Святого Духа, что предполагает наличие Того, Который этим орудием действует. При таком естественном объяснении, что имеется орудие — вода, действие при помощи этого орудия — рождение, и Действователь — Дух, нам понятен икономический смысл Христова Крещения, где возрождает не вода, а Дух. Однако здесь еще не вполне раскрыто непосредственное соотношение Духа и Христа. Следуя логике развития, этого можно ожидать далее. Действительно, в следующей главе, когда Господь обещает самарянке «воду живую» (ὕδωρ ζῶν), этот термин указывает именно на Ипостась Духа¹¹¹, а не на Его дар, поскольку причастие ζῶν, сохраняя силу глагола, имеет значение «тот, который живет»¹¹². Ясно видим, что, не различая образы исхождения, отсюда можно было бы заключить, что Дух имеет превечный источник в Сыне.

Далее в Ин. 4:23 «поклонение Отцу в духе и истине» предполагает уже дары Духа, восходящие к обетованию самарянке, поскольку «вода живая», данная человеку, «сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). Здесь, в Ин. 4:14, является очевидным различие Духа и Его даров, проводимое автором, и трудно представить иное исчерпывающее толкование. Эта мысль развивается, находя кульминацию в словах, возглашенных Христом в последний день праздника поставления Кущей (Ин. 7:37-39). Интересна зависимость смысла от пунктуации в этом отрывке:

— в традиционном варианте перевода: «<...> кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой»;

— вариант перевода с другой пунктуацией, встречающийся в древности и нашедший поддержку древнейшей из дошедших до нас рукописей Евангелия от Иоанна: «<...> кто жаждет, иди ко Мне и пей, кто верует в Меня. У Того (т.е. Христа. — Г. З.), как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой».

В первом случае подразумевается, будто «вода живая» потечет из чрева верующего, что вызывает затруднение для толкования. Во втором случае «реки воды живой» потекут из чрева Иисуса, Который и обещал дать ее самарянке, поэтому здесь сохранена внутренняя логика повествования (употребление слова «чрево» у LXX и толкование его Златоустом, как говорилось выше, позволяют понимать этот термин в смысле сердцевины внутренней жизни)¹¹³.

Прежде чем перейти к Ин. 7:39, логично рассмотреть сначала особенности учения о Духе в Капернаумской синагоге, связанные с Вознесением. Уже после слов о Вознесении (Ин. 6:62) понятие Духа вводится неожиданно. «Оно как будто ничем не подготовлено, — пишет епископ Кассиан, — и тем не менее понятие это вполне определенное»¹¹⁴. В иоанновой терминологии, поскольку здесь использован термин с артиклем, он означает Ипостась Духа, условием сошествия Которого является Вознесение, что также подтверждается и в Ин. 7:39: «<...> ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен». Эта тема развивается далее в Прощальной беседе (ср. Ин. 16:7). Особенность соотношения икономии Духа и Вознесения Господня дает нам ясное представление о разграничении действия от Ипостаси. Ипостасно Христос неразлучен с Духом во внутритроичных отношениях, но для ниспослания Духа необходимо исполнение всех событий земной жизни Господа, венчающихся Его воскресением и восхождением в славу Бога Отца, полнота которой тогда и открывается людям через дары Духа или Его действия. Если мы не различаем внутритроичные отношения от божественных действий, то истолкование Ин. 6:62-63, 7:39, 16:7 будет представлять значительное затруднение с точки зрения смысла.

Заслуживает особого внимания для нашего исследования употребление термина πνεῦμα в Ин. 7:39: «Сие сказал Он о Духе (πνεῦμα), Которого имели принять верующие в Него <...>». Здесь употребление термина с артиклем означает Ипостась Духа, Который пребывает с уверовавшими. Однако принятие Духа зависит не только от субъективного условия веры, но и от объективного условия прославления Иисуса. Поэтому до вознесения на них еще не было даров Духа (термин πνεῦμα употреблен без артикля). Епископ Кассиан предполагает, что неполная ясность этого места для древних переписчиков привела к попыткам прояснить его с помощью различных прибавлений: определения — ἁγίου (Святой), при-

частия — δεδομένον (данный), сложной формы — ἅγιον δεδομένον и т.д.¹¹⁵ Однако если различать Ипостась Духа от Его даров в принятой нами терминологии, то смысл становится понятен без специальных разъяснений: первое упоминание Духа в Ин. 7:39 означает Божественную Ипостась, а второе упоминание, без артикля, должно относиться к действиям или дарам Духа. Видим, что смешивание понятий здесь недопустимо, в противном случае необходимо предположить превечное исхождение Духа от Сына. Исповедание *filioque*, когда принимается единый образ исхождения Духа, не давая терминологического различия в Ин. 7:39, объясняет ниспослание Духа после Вознесения не как Его даров, а как присутствие Его Лица.

Понятие истины в 8-й главе (Ин. 8:30-36) предполагает действие Святого Духа, а когда это понятие появляется с артиклем (ἡ ἀλήθεια), то оно обозначает Лицо Духа.

Переходя к наиболее важной для нашей темы части Евангелия от Иоанна — Прощальной беседе (Ин. 13:33-16:33)¹¹⁶, заметим, что ее содержание, относящееся к пневматологии, во многом предопределено символическим актом омовения ног. Образ воды здесь, по мнению епископа Кассиана, «мог быть нужен евангелисту как символическая исходная точка для учения о Святом Духе»¹¹⁷. Параклит-Утешитель — это именование Духа в Евангелии от Иоанна (напр., Ин. 14:16), но таково же именование и Христа в иоанновом послании (ср. 1 Ин. 2:1), что указывает нам на то, что Дух продолжает дело Иисуса, будучи неразрывно связанным с Ним. Если не видеть у евангелиста двух образов исхождения Духа, то опять-таки можно заключить о превечном исхождении Духа как от Отца (Ин. 14:15, 26), так и от Сына (напр., Ин. 16:7, 1 Ин. 4:13). Однако внимательное восприятие свидетельства евангелиста о Прощальной беседе Господа показывает нам следующее:

- Дух посылается Отцом во имя Сына (Ин. 14:26);
- дела Духа свидетельствуют о Христе (Ин. 15:26);
- Слава Христова возводится к пославшему Его Отцу (Ин. 16:14-15).

Особенно обратим внимание на слова Христа в Ин. 16:14-15: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам». Для контекста нашего рассуждения исключительно важно увидеть здесь, как Сам Господь, специально разъясняя смысл слов «от Моего возьмет», еще раз подчеркивает то, что есть единый Источник как Сына, так и Духа,

тем самым предостерегая нас от иных истолкований. В греческом тексте Ин. 15:26, когда речь идет об исхождении Святого Духа, стоит глагол ἐκτορεῖται, буквальный смысл которого «отправляется в путь, выходит из единого обиталища» подчеркивает именно единство источника или причины исхождения. От этого глагола образовано причастие ἐκτορευόμενον, употребленное греческими Отцами в Символе веры, ясно обозначая тем самым монархию Отца там, где говорится об исхождении Святого Духа.

В латинском тексте Символа веры греческому причастию ἐκτορευόμενον соответствует латинское *procedit* от глагола *procedo* — «шествовать, идти вперед, являться», не указывающего на источник или причины движения. Поэтому становится возможным использование формулы «a Patre Filioque» (от Отца и Сына) в латинском тексте, что невозможно в греческом. И в Католической церкви, когда совершается богослужение по-гречески, вынуждены опускать *filioque*, поскольку ἐκτορευόμενον нельзя употреблять для обозначения двойного исхождения¹¹⁸.

Возможно ли каким-либо образом иначе объяснить характерные особенности учения о Духе апостола Иоанна, которые приводят нас к представлению о различении Лица Святого Духа от Его действований? Можно ли, рассуждая от противного, уклониться от этого естественного представления и перетолковать некоторые места иоаннового корпуса, например, его Первого послания?

«Бога никто никогда не видел, — читаем в Послании (1 Ин. 4:12-13), <...> что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего (ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ)». Среди значений предлога ἐκ — «отделение, освобождение, происхождение» — особо отметим «отделение». С учетом того, что термин πνεῦμα, употребленный с артиклем, указывает нам на Ипостась Духа, по смыслу значения предлога видим, что автор стремится отличить дар Духа от Ипостаси. Как можно здесь рассуждать о неразличимости дара от Ипостаси, если в намерения автора, по всей видимости, входило как раз утвердить обратное. Тот же смысл открывается нам и в следующей, 5-й главе Послания, где сначала говорится о том, что «Дух свидетельствует (ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν) о [Нем] (Христе. — Г. З.), потому что Дух есть истина» (1 Ин. 5:6), а затем об этом свидетельстве уже как действовании Духа особо сказано, что «верующий в Сына Божия имеет свидетельство (ἡ μαρτυρία)

в себе самом» (1 Ин. 5:10). Если вопреки мысли автора Послания полагать действие тождественным Действователю, то получится, что всякий верующий, имея в себе самом свидетельство Духа, становится обладателем Ипостаси Духа. Этого нельзя отнести даже к Сыну, Который делает верующих причастными Себе не через Ипостась, но через нетварную благодать Духа, посылаемого Отцом для свидетельства о Сыне. Если говорить о единстве внутритроичных отношений, то рождение Сына и исхождение Духа хотя и различны, но едины в своем различии, как едины Сами Сын и Дух. Подобно тому и нетварные энергии, исходящие в мире, различаясь от сущности, остаются антиномично едиными с Ипостасями, открывая верующим свидетельство Духа о полноте Божества Христа.

Итак, с помощью некоторых положений Священного Писания, относящихся к иоанновому корпусу, мы увидели, что непонимание учения о нетварных энергиях, которыми Святой Дух действует в мире, приводит к соглашению с учением о *filioque*. Это делает Бога, с одной стороны, объектом чисто спекулятивного мышления, поскольку, согласно этому учению, Дух, оставаясь трансцендентным, производит в человеке тварную благодать, а с другой, Сам Дух неизъяснимо как бы присутствует в человеке Своей Ипостасью. Последнее заключение, как мы видели, можно вывести из некоторых строк иоаннового корпуса, если не различать образы исхождения Духа. Наличие двух крайностей предполагает, что правильное решение находится посередине. В православном богословском мышлении, когда понятен смысл слов Священного Писания, внутритроичные отношения не являются предметом отвлеченных спекуляций, но рассматриваются как основание для отношений Троицы к творению. Посылание Духа Сыном в мире означает то, что Дух энергийно покоится в тех, кто един с Сыном, поскольку и Сам Дух неразделим с Сыном, Который есть единственный абсолютный покой Духа. По мысли выдающегося румынского богослова Думитру Станилоэ, Сын сделал нам доступным Духа, Который, в свою очередь, сделал Сына доступным для нас в Его Божественной глубине, где мы через Духа узнаем Сына и возводимся к Отцу в чистоте жизни и молитвы.

Примечания

¹ О богословии Святого Духа в Евангелии от Иоанна см., напр., нашу статью: *Священник Георгий Завершинский*. Пневматология Прощальной беседы Евангелия от Иоанна. В: Церковь и время, № 2 (19), 2002.

² Здесь уместно вспомнить католическое учение о догматическом развитии, возникшее в XIX в. и совершенно неприемлемое для Православной Церкви.

³ Это движение может быть понято в смысле формирования необходимых средств для объяснения догматических положений на языке, понятном в контексте соответствующей эпохи.

⁴ Об этом см., напр.: *Диакон Георгий Завершинский*. Пневматология Ветхого Завета. В: Альфа и Омега, N 2(28), 2001.

⁵ См.: *Диакон Георгий Завершинский*. Пневматология мужей апостольских. В: Богословский сб. Вып. VII. М., 2001.

⁶ Пневматология мужей апостольских не имеет характера систематического учения, то же самое можно сказать и о пневматологии апологетов.

⁷ *d'Ales A.* La doctrine de l'Esprit Saint chez S. Irénée. In: *Recherches de science religieuse*, 14, 1924. P. 426-538.

⁸ *Marie-Anne Vannier*. L'expérience du Saint-Esprit (textes II-XIV siècles). Paris, 1998. P. 10. Здесь и далее в нашем аналитическом обзоре святоотеческой пневматологии будем использовать ссылки на тексты Отцов и некоторые комментарии, приводимые в данной книге.

⁹ См., напр.: *Hyppolite de Rome*. La Tradition apostolique, SC 11, chap. 21. P. 87.

¹⁰ *Irenaeus*. Contre les hérésies, IV, 38, 3. Paris, 1984. В рус. пер.: *Ириней Лионский, святитель*. Творения. М., 1996. С. 435.

¹¹ *Irenaeus*. Demonstration de la prédication apostolique, SC 406. P. 91-93.

¹² Ibid. P. 93.

¹³ *Ириней Лионский*. Творения. С. 283-286.

¹⁴ Там же. С. 368.

¹⁵ Там же. С. 370.

¹⁶ Там же. С. 455.

¹⁷ *Tertullianus*. Traité du baptême, SC 35. P. 68-70, 75.

¹⁸ Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. Под ред. С. С. Аверинцева. М., 1993. С. 223.

¹⁹ *Novatianus*. De Trinitate, PL 3. P. 943-946.

²⁰ *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis, II, 10, 77, TLG. Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995.

²¹ *Origenes*. Homélies sur les Nombres VI, SC 415. P. 147-151.

²² *Афанасий Великий, архиепископ Александрийский*. Творения. Ч. III. М., 1903. С. 41-42.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 37.

²⁵ Там же. С. 34-41.

²⁶ *Exposés*, SC 349. P. 400-401.

²⁷ *Hilarius Pictaviensis*. Sur la Trinité, II, 29. Paris: Desclée de Brouwer. P. 86.

- ²⁸ *Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения. Ч. III. М., 1846. С. 267.
- ²⁹ Письмо 38 своему брату Григорию Нисскому. In: *Basile de Césarée. Lettres*. Vol. I. Paris, 1957-1966. P. 83-87.
- ³⁰ *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit*, SC 17 bis. P. 323-331.
- ³¹ Ibid. P. 403-409, 413.
- ³² *Basile de Césarée*. Sur le psaume 33. Magnifier avec moi le Seigneur «Foi Vivante» 387, ed. du Cerf. P. 102.
- ³³ *Basile de Césarée*. Sur le psaume 45. Magnifier avec moi le Seigneur «Foi Vivante» 387, ed. du Cerf. P. 138-139.
- ³⁴ Учение о Святом Духе свт. Григория Богослова подробно рассмотрено в книге: *Игумен Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 274-284. См. также *Vannier, Marie-Anne*. Note sur l'apport de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze a la théologie trinitaire. In: *Connaissance des Pères de l'Église* 65 (1997). P. 28-31.
- ³⁵ См.: *Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения. Т. I. СПб. С. 444-462 (Слово 31, SC 250. P. 299) и *Григорий*. Творения. Т. II. С. 22-24 (Слово 3).
- ³⁶ См.: *Krivocheine B.* Simplicité de la nature divine et distinctions en Dieu selon Grégoire de Nysse. In: *Studia Patristica* 18 (1985). P. 388-411. Эта же статья по-русски (с неполным критическим аппаратом): *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому. В: *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, № 91-91, 1975. С. 133-158.
- ³⁷ *Daniélou J.* Onction et baptême chez Grégoire de Nysse. In: *Le Saint-Esprit dans la liturgie*. Rome, 1977. P. 65-70.
- ³⁸ *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium, II, 419, TLG. Published by Darl J. Dumont and Randall M. Smith, MUSAIOS ver. 1.0d-32. California, 1995.
- ³⁹ PG 44, 125.
- ⁴⁰ *Vannier*. L'expérience du Saint-Esprit. P. 12-13.
- ⁴¹ *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de S. Basile. In: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. II. Paris, 1970. P. 211-231.
- ⁴² *Catéchèse XVI*, § 3-4; 14 (Éd. de l'Orante).
- ⁴³ Ibid. XVI, § 16; 23-24.
- ⁴⁴ Ibid. XVII, § 14-16.
- ⁴⁵ *Jean Chrysostome*. Trois catéchèses baptismales, SC 366. P. 221-223.
- ⁴⁶ *Didymus Caecus*. Traité du Saint-Esprit, SC 386. P. 147-149.
- ⁴⁷ Ibid. P. 181-183.
- ⁴⁸ Ibid. P. 225.
- ⁴⁹ Ibid. P. 245-247.
- ⁵⁰ Ibid. P. 293-297.
- ⁵¹ Ibid. P. 359-361, 367-371.
- ⁵² В трактате «О таинствах» святитель Амвросий привносит новый

элемент в представление о Крещении. Рассматривая факт Воскресения Христова, он пишет о воде, крови и Духе в Крещении. SC 25 bis. P. 167.

⁵³ Vannier. L'expérience du Saint-Esprit. P. 13.

⁵⁴ См.: Vannier, Marie-Anne. S. Augustin et le mystère trinitaire. Paris, 1993.

⁵⁵ См.: Ferraro G. Lo Spirito Santo nel «De Trinitate» di Sant'Agostino. Casale Monferrato, 1987.

⁵⁶ Augustini, sancti. De Trinitate XV, 17, 31. Bibliothique augustinienne (BA) 16. P. 509.

⁵⁷ Ibid, I, 6, 13. BA 15. P. 117-119.

⁵⁸ Ibid, III, intr. 3. BA 15. P. 273-277.

⁵⁹ Ibid, IV, 21, 30. BA 15. P. 419-421.

⁶⁰ Ibid, V, 8, 9. BA 15. P. 443-445.

⁶¹ Ibid, V, 11, 12 — V, 12, 13. BA 15. 453-455.

⁶² Ibid, VI, 5, 7. BA 15. P. 485-487.

⁶³ Ibid, XV, 17, 27-29. BA 16. P. 501-505. Ibid, XV, 17, 31; XV, 18, 32; XV, 19, 33. BA 16. P. 509-513. Ibid, XV, 19, 37; XV, 24, 44. BA 16. P. 525, 541. См. также исследование: Dideberg D. Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn. 4:8, 16. In: Nouvelle revue théologique 97 (1975). P. 97-109, 229-250.

⁶⁴ Ibid, XV, 21, 41 — XV, 23, 43. BA 16. P. 533-541.

⁶⁵ Ibid, XV, 26, 45; XV, 27, 48. BA 16. P. 545-547, 555-557. Впрочем, нельзя рассматривать этот текст как догматическое утверждение. Скорее это результат некоторых поисков, а не окончательно оформившееся учение.

⁶⁶ Augustini, sancti. Commentaire de la Première Épître de S. Jean, SC 75. P. 209.

⁶⁷ Ibid. P. 299, 367.

⁶⁸ Augustini. Homélies sur l'Evangile de Jean, XXXII, 8. P. 681-683. Здесь говорится о том, что единство веры и любовь сами по себе являются единственными свидетелями присутствия Духа в Церкви. Об образующей роли Святого Духа в Церкви см.: ibid, XIV, 9; XXXIX, 4-5.

⁶⁹ Jean Cassien. Conférences, IX, SC 54, 1958. P. 48, 52-53, 55, 62-63.

⁷⁰ См.: Pataq E. P. L'Expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche. Paris, 1971.

⁷¹ Ephraem Syri. Sur l'effusion du Saint-Esprit. J.-R. Bouchet. Lectionnaire pour les dimanches et pour les fêtes. Paris, Ed. du Cerf, 1994. P. 243-244.

⁷² Macaire, pseudo-. Uvres spirituelles. Ed. V. Desprez, SC 275, 1980. P. 205-207.

⁷³ Ibid. P. 285—289.

⁷⁴ PG 93, 1529 B.

⁷⁵ Diadoque de Photice. Cent chapitres gnostiques. Ed. E. des Places. SC 5 bis, 1955. Diadoque. Cent chapitres. P. 103-105. Cp.: Augustini. Commentaire de la Première Épître de S. Jean. P. 209.

- ⁷⁶ Об этом см.: *Boulnois M.-O.* Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1994.
- ⁷⁷ *Cyrilli Alexandrini.* In Ioannis Evangelium, X, 2 (PG 74, 920 a); XI, 10 (PG 74, 989 de); *Cyrilli.* Thesaurus de Trinitate (PG 75, 173 d).
- ⁷⁸ SC 246. P. 165-167, 181.
- ⁷⁹ *Basile.* Traité du Saint-Esprit. P. 323-331.
- ⁸⁰ SC 246. P. 211-213.
- ⁸¹ Ibid. P. 221.
- ⁸² Sermons sur la Pentecôte, I. SC 74 bis. P. 289-295.
- ⁸³ Ibid. P. 313. Cp. *Didymus.* Traité du Saint-Esprit. P. 293-297.
- ⁸⁴ *Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia, PG 404 c-d; 424 c-d; 484 c.
- ⁸⁵ *Romanos le Mélode.* Hymnes, XLIX, SC 283. P. 194-197.
- ⁸⁶ PL 76, 1222 A-1225 C.
- ⁸⁷ Ibid, 1230.
- ⁸⁸ Hymn pour la Pentecôte. PG 96. P. 834-838.
- ⁸⁹ «Должно же, чтобы Слово имело и Духа. Ибо и наше слово не лишено дыхания». *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. СПб, 1894. С. 11-13.
- ⁹⁰ Учение о Духе преподобного Симеона последовательно изложено в книге: *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). Н. Новгород, 1996. С. 287-306.
- ⁹¹ О мистическом богословии преподобного Симеона в контексте святоотеческой традиции см. обширное исследование: *Игумен Иларион (Алфеев).* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. М., 1998. С. 351-433.
- ⁹² *Krivocheine B.* Dans la lumière de l'Esprit. S. Syméon le Nouveau Théologien. Chevetogne, 1980.
- ⁹³ *Syméon le Nouveau Théologien.* Hymnes. Ed. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, SC 156 (1969). P. 151-155.
- ⁹⁴ Ibid, XXIX, SC 174 (1971). P. 325-331.
- ⁹⁵ Ibid, XXX, SC 174. P. 343-345, 347, 351-353.
- ⁹⁶ *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses, action de grâces 2. Ed. B. Krivocheine, J. Paramelle, SC 113 (1965). P. 347-351.
- ⁹⁷ Cp. *Cyrilli Alexandrini.* In Ioannis Evangelium, X, 2 (PG 74, 920 a); XI, 10 (PG 74, 989 de); *Cyrilli.* Thesaurus de Trinitate (PG 75, 173 d); SC 246. P. 211-213.
- ⁹⁸ *Syméon.* Catéchèses, VI, SC 104 (1964). P. 23.
- ⁹⁹ Ibid. P. 105-107.
- ¹⁰⁰ Ibid, XVII, SC 104. P. 257-259.
- ¹⁰¹ *Basile.* Sur le psaume 33. P. 102.
- ¹⁰² *Syméon.* Catéchèses, XX, SC 104. P. 345-347.
- ¹⁰³ Ibid, XXII, SC 104. P. 373-377.
- ¹⁰⁴ Ibid, XXXIII, SC 113. P. 257-261.
- ¹⁰⁵ *Syméon le Nouveau Théologien.* Traités éthiques, VIII. Ed. J. Darrouzès, SC 129 (1967). P. 207-211.

¹⁰⁶ Подробнее об этом см. статью: *Завершинский Ю.* Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция. В: Альфа и Омега, № 1 (19), 1999.

¹⁰⁷ Chapitres théologiques 112, PG 150. P. 1197.

¹⁰⁸ Подобнее см., напр.: *Диакон Георгий Завершинский.* О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма. В: Богословский сб. Вып. IV. М., 1999.

¹⁰⁹ Цит. по: *Иеромонах Илларион Святогорец.* Исповедание православной веры святого Григория Паламы. М., 1995.

¹¹⁰ *Епископ Кассиан (Безобразов).* Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Meudon: Bibliothèque Slave de Paris, 1996. С. 70.

¹¹¹ Ср. проповедь в Капернаумской синагоге, где выражение «хлеб жизни» указывает именно на Ипостась Христа (Ин. 6:35, 48, 51).

¹¹² *Епископ Кассиан (Безобразов).* Водю... С. 83-84.

¹¹³ Там же. С. 106-107.

¹¹⁴ Там же. С. 101.

¹¹⁵ Там же. С. 108.

¹¹⁶ Подробно см. п. 3.3.6.

¹¹⁷ *Епископ Кассиан (Безобразов).* Водю... С. 141.

¹¹⁸ *Иеромонах Илларион.* Исповедание православной веры. С. 15.

А. В. ПОХИЛЬКО

КОНДАК ПРЕПОДОБНОГО РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА НА ВОЗНЕСЕНИЕ

Православная Церковь выкристаллизовывала свое богослужение на протяжении многих веков. Став фундаментом церковной жизни с первых дней существования христианства, оно вобрало в себя полноту Священного Предания Церкви, включающую, помимо Евхаристии и других таинств, вероучение в его наиболее чистой, яркой и доступной форме.

Одним из звеньев в цепи литургического развития стали кондаки. Дошедшие до нас произведения этого жанра принадлежат в основном VI и более поздним векам. Тем не менее можно вполне уверенно считать, что кондаки восходят к христианской поэзии и гомилетике IV века. Уже преподобный Ефрем Сирин и святитель Григорий Богослов преподносили христианские истины в поэтической форме, делая их неотъемлемой частью общественной и частной молитвы. Традиционная проповедь как важный элемент богослужения продолжает эффективно сосуществовать с другими литургическими формами с самых ранних времен. Кондак же является проповедью в стихах.

Слово «кондак» происходит, вероятно, от греческого «κοντός» — «шесть», так как на шесть или трость накручивался свиток с текстом песнопения. Традиционно кондак состоит из вступления (προοίμιον — греч. «вступление») и нескольких строф — икосов (οἶκος — греч. «дом»), которые заканчиваются рефреном, выражающим основную мысль всего произведения. Кондак исполнялся певцом на мелодию гласа, а рефрен повторял хор или же верующие в храме. Весьма вероятно, что пение кондака имело место на утреннем богослужении после чтения Евангелия.

Начиная с VIII века кондаки стали постепенно вытесняться канонами, на наш взгляд, передающими богословие в более со-

вершенном виде. Тем не менее следы наиболее популярных кондаков сохранились в богослужении в виде вступления и первого икоса, исполняемых на утрени после шестой песни канона.

Наиболее известным автором в истории жанра, безусловно, является преподобный Роман Сладкопевец, родившийся в сирийском городе Эмесса в конце V века. В царствование императора Афанасия I (491-518), ставший к тому времени диаконом и служивший в Бейруте, Роман перебрался в Константинополь и поселился при храме Пресвятой Богородицы в Кирах. Именно там он прославился как составитель кондаков и стал известен как «Сладкопевец». Скончался преподобный не ранее 555 года и, вероятно, не позднее кончины императора Юстиниана в 565 году¹. Таким образом, его жизнь может быть рассмотрена в контексте богословских споров, предшествовавших Халкидонскому собору (451) и последовавших за ним.

На этом Соборе Вселенская Церковь определила православное учение о единой ипостаси Христа в двух совершенных природах, божественной и человеческой. Однако ожидаемого примирения православных и монофизитов не произошло. Спор не обошел стороной и богослужение, которое использовали в своих целях представители обоих направлений. Например, даже в Константинополе Трисвятая песнь звучала в двух версиях — православной и монофизитской. Последняя имела прибавление, сделанное патриархом Антиохийским Петром Гнафевсом, — «распятый за нас» — и предполагавшее несколько толкований. Другой Антиохийский патриарх-монофизит, Севир, составлял песнопения на гласы, подобные тем что существуют в современном Октоихе. В этих песнопениях он проповедовал свои воззрения.

Дальнейшая история Византийской империи характеризуется многочисленными попытками добиться примирения двух направлений. Во главе этих попыток, как правило, стояли императоры. Тем не менее, последствия споров того периода видны и по сей день в существовании разделенных Церквей Востока.

Данный конфликт отчасти нашел отражение в поэзии святого Романа, верного последователя халкидонского учения. Безусловно, имея в виду популярность своих стихов и их богослужебное использование, преподобный с особой ответственностью излагал богословские истины, которые должны были отпечатываться в умах его современников и последующих поколений христиан. Мы не находим открытой антиеретической полемики в его произведениях, но все они выдержаны в исключительно

строгом соответствии с выработанными на Соборах православными догматами. Тот факт, что кондаки существовали еще долгое время после Песнопевца, свидетельствует, что Церковь впитала в свою литургическую жизнь предложенную святым Романом форму передачи православного богословия. В более широком плане мы лишний раз убеждаемся в том, что именно богослужение является универсальным способом проповеди богословия. Богослужение — это живое богословие.

Преподобный Роман Сладкопевец не был изобретателем кондаков, но уникальность его творчества состоит в успешной ассимиляции достижений семитской гимнографической традиции и переносе их на византийскую почву². Святой Роман воспринял три поэтические жанра, употреблявшиеся сирийскими гимнографами, которыми также пользовался преподобный Ефрем Сирин: мемра — стихотворный парафраз Евангелия; мадраша — многострофное произведение учительного характера с акrostихом и рефреном; согита — поэма, построенная на монологах и диалогах³. Святой Роман использовал не античные стихотворные размеры, основанные на чередовании долгих и кратких гласных, а тонические, построенные на принципе чередования строк с повторяющимся количеством слогов и ударений различной длительности⁴. Явившийся в результате поэтический стиль соединил элементы народной греческой поэзии, которая легко усваивалась простыми людьми, и традиционных жанров сирийской поэзии.

Среди литературных источников творчества святого Романа следует перечислить Септуагинту, Евангелие, в том числе «Диатессарон» — четвероевангелие на сирийском языке, апокрифическое Евангелие Никодима, другие канонические книги Нового Завета и апокрифы, творения преподобного Ефрема Сирина и других сирийских авторов, сочинения святых Каппадокийцев, святых Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Василия Селевкийского, Дорофея Газского и в особенности толкования и проповеди святителя Иоанна Златоуста⁵.

В синаксаре на день памяти преподобного Романа говорится о 1000 кондаках, принадлежащих его перу. Однако в сохранившихся манускриптах только 89 приписываются святому Роману, из которых лишь 60 кондаков признаются подлинными⁶. Большинство из них основано на событиях ветхозаветной и евангельской истории. Все они характеризуются наличием яркой сюжетной линии, которая содержит помимо исторического повествования его богословскую интерпретацию. Рефрен использовался

автором по-разному: он мог выражать главную богословскую мысль произведения или праздника, либо же его тон мог противоречить основному настроению кондака, подчеркивая антиномичный и парадоксальный характер сюжетов, причем «один смысловой полюс философско-теологической антиномии локализовался в основном тексте, а другой — в рефрене»⁷.

Среди подлинных произведений преподобного Романа мы находим и кондак на Вознесение. Его структура характерна для этого жанра: он состоит из 2 вступительных строф и 18 икосов, сюжет которых базируется на повествовании книги Деяний (1:9-13) и Евангелия от Луки (24:50-53) и включает сюжеты, упоминаемые в других Евангелиях.

Так, в икосах 1-9 мы знакомимся с чувствами и переживаниями апостолов непосредственно перед Вознесением, а также с тем ответом и утешением, которые подает им Христос. В икосах 10-12 описано само Вознесение, которое затем проповедано и объяснено ангелами, а также усвоено апостолами, о чем повествуют икосы 13-16. Наконец, в икосах 17 и 18 история завершается описанием радости апостолов после вознесения Спасителя и их возвращения в Иерусалим.

Помимо новозаветных источников автор широко использовал Псалтирь, которая традиционно предоставляет большое количество пророческих образов, нашедших отражение в христианском богослужении. Например, фраза «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы! Кто сей Царь славы? — Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в брани» (Пс. 23:7-8), которая встречается в икосах 1 и 10, уже у святого Иустина Философа упоминается в контексте Вознесения Христа⁸. В том же контексте используется и стих 6 псалма 46: «Восшел Бог при восклицаниях, Господь при звуке трубном».

Ссылки на пророческие книги встречаются в икосах 3, 4, 7, 9, 11, 12, 18. Часть образов заимствована из Пятикнижия и других исторических книг Ветхого Завета⁹, причем, автор цитирует текст Септуагинты не дословно, а свободно интерполирует его в избранный им поэтический ритм¹⁰.

Рефрен «Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас» скомпилирован из двух отрывков — Мф. 28:20 и Рим. 8:31.

Таким образом, поэма во многом представляет собой творческое переложение цитат и образов, взятых из Священного Писания. Соответствие Писанию является основным критерием при определении рамок литургического творчества.

Богословская кульминация повествования прослеживается в икосе 9: взирая на «вознесение... постигайте тело — не Божество. Плоть, которую вы видите, достигает вышних, ибо Моим Божеством преисполнено всякое место...» Из этого отрывка следует, что Вознесение явилось решающим моментом в искупительном подвиге Христа и в прославлении человеческой природы, «воссевшей одесную Отца». Однако путь к этому пролегал через жизнь и страдания, в которых и заключался этот искупительный подвиг: «Ради вас Я сошел и прошел через все, чтобы угодить вам и чтобы вы приняли Меня. Ради вас Я опять восхожу на небеса, чтобы приготовить место, где Мне должно пребывать с вами...» (икос 8). Вознесение стало символом обожения и прославления человеческого естества — как души, так и тела, — знаком его возвращения в рай после грехопадения. Именно поэтому в уста ангелов вложен стих 7 из псалма 23, в котором говорится об открытии райских дверей.

Еще более глубокое толкование христологического догмата содержится в следующих строках: «Но вместе с этим видимым возносимым [телом] восходит Мое незримое [Божество], ибо Я соединился с видимым [телом]. Я являюсь невидимым и вместе с тем зримым...» (икос 9), — в которых святой Роман подчеркивает единство Божества и человечества в Ипостаси Христа. Союз этот настолько неразделен, что, несмотря на то что *Божеством Его всякое место преисполнено*, во Христе Оно *восходит вместе с человечеством*.

Автор предлагает описание единства Христа: «Я Тот Самый, Которого вы видите, и не изменился... Я бессмертен и [одновременно] подобен вам, [пребываю] над вами и среди вас...» (икос 9). Здесь он подчеркивает полноту и неизменность Божества, а также полноту человеческой природы, которая не растворилась, но сохранила свои свойства при неслиянном соединении в обожении. Являясь смертной как творение, она обрела бессмертие во Христе.

Богословие кондака отразилось и в рефрене. В нем мы видим не просто утешительное обещание Господа всегда пребывать с верными учениками и последователями и охранять их, которое было дано в ответ на «стенания и плач» апостолов при виде покидающего их Учителя. Помимо этого внешнего и чувственного значения, в рефрене святой Роман ярко выразил халкидонский догмат о том, что человеческая природа остается в постоянном соединении и общении с божественной природой в едином Лице Иисуса Христа. Более того, во Христе она яв-

ляется причастной всей Святой Троице. Союз человека с Богом распространяется на все человечество, и особенно в Евхаристии верующие достигают этого единства, о котором Христос сказал: «Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами». Кондак как часть утреннего богослужения наряду с другими литургическими текстами служил подготовительным этапом к Евхаристии. Именно в ее контексте слова рефрена приобретают полноценный сoterиологический смысл.

Таким образом, данный кондак передает основную идею праздника Вознесения — завершение искупительного подвига Христа, обожение и прославление человеческой природы в Его Ипостаси, которые проецируются и на Его последователей. На примере данного кондака мы можем наблюдать, как богословие передается и оживает в богослужении. Становясь неотъемлемым элементом литургии, оно приобретает огромное значение в бытии каждого верующего, усваиваясь в его непосредственном духовном опыте.

Предлагаемый читателю перевод выполнен по редакции кондаков преподобного Романа Сладкопевца, изданной в серии «Христианские источники»¹¹ и приводимой в настоящей публикации параллельно русскому тексту. Мы не ставили перед собой задачу передать поэтический слог и рифму оригинала, но старались преподнести как можно более близкий к тексту перевод и, соответственно, смысл. Мы сохранили оригинальное построение текста. В некоторых случаях используется звательный падеж традиционных обращений (например, «Господи») и устоявшиеся славянские выражения (например, «никто против вас», «приидите», «Исполняющий»).

В квадратных скобках помещены русские слова, проясняющие смысл переведенного текста. В подстрочных примечаниях расположены ссылки на те места Священного Писания, которые прямо или косвенно упомянуты в тексте, а также комментарии к переводу.

Примечания

¹ Менологий Василия II (PG 117, 81). О жизни и творчестве св. Романа см.: *Успенский Н.* Роман Сладкопевец и его кондаки. Журнал Московской Патриархии, № 11, 1966. С. 63-68; № 1, 1967. С. 69-79. О кондаках преп. Романа см.: *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 221-232. *Иларион (Алфеев), игумен.* Христос — Победитель ада. СПб., 2001. С. 149-151; 170-196.

- ² Иларион (Алфеев), игумен. Указ. работа. С. 150.
- ³ Wellesz Egon. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961. P. 184-185. Успенский Н. Роман Сладкопевец и его кондаки. Журнал Московской Патриархии, № 1, 1967. С. 69.
- ⁴ Иларион (Алфеев), игумен. Указ. работа. С. 178.
- ⁵ Petersen W. L. The Diatessaron and Ephraem Syrus as Sources of Romanos the Melodist. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 475. Subsidia 74. Louvain, 1985. P. 3.
- ⁶ Archimandrite Ephrem Lash. St Romanos and the Kontakion. Kontakia On the Life of Christ, St Romanos the Melodist. New York, 1998. P. xxvii.
- ⁷ Аверинцев С. Назв. соч. С. 230.
- ⁸ Святой Иустин Философ и Мученик. Первая апология, секции 31, 50, 51; Диалог с Трифоном Иудеем, секции 17, 36. М., 1996.
- ⁹ Икосы 2, 11, 14, 17.
- ¹⁰ См.: икосы 3, 7, 9, 13.
- ¹¹ Romanos le Melode, Hymnes. Tome V. Ed. J. Grosdidier de Matons. Sources Chrétiennes 283. Paris, 1981. P. 125-171.

Ὁσιος ΡΩΜΑΝΟΣ Ο ΜΕΛΩΙΔΟΣ

Κοντάκιον εἰς τὴν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου
καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
ἦχος πλάγιος β'

Προοίμιον Ι

Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πληρώσας οἰκονομίαν
καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἐνώσας τοῖς οὐρανίοις
ἀνελήφθης ἐν δόξῃ, Χριστὲ ὁ Θεός,
οὐδαμόθεν χωριζόμενος, ἀλλὰ μένων ἀδιάστατος
καὶ βοῶν τοῖς ἀγαπῶσί σε·
«Ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

Προοίμιον ΙΙ

Ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν ἀγιάσας τοὺς μαθητὰς
εἰς οὐρανοὺς ἀνελήφθης, κύριε,
ἐπαγγειλάμενος αὐτοῖς διδασκαλίαν καὶ βοήσας αὐτοῖς·
«Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

Преподобный РОМАН СЛАДКОПЕВЕЦ

**КОНДАК НА ВОЗНЕСЕНИЕ ГОСПОДА
И БОГА И СПАСИТЕЛЯ НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА***

Глас 6

Вступление 1

Ради нас исполнив смотрение
И земное соединив с небесным²,
Ты вознесся во славе³, Христе Боже,
Ни откуда не отлучаясь, но пребывая неотступно
И взывая к любящим Тебя:
«Я с вами, и никто против вас»⁴.

Вступление 2

На горе Елеонской освятив учеников,
Ты вознесся на Небо, Господи,
Обетовав [преподать] им учение⁵, и взывая к ним:
«Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас».

Имеющий следующий акростих: *недостойного Романа*¹ (см. примечание 1-ое).

1

Τὰ τῆς γῆς ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες,
τὰ τῆς τέφρας τῷ χοῖ παραχωροῦντες,
δεῦτε, ἀνανήψωμεν
καὶ εἰς ὕψος ἐπάρωμεν ὄμματα καὶ νοήματα·
πετάσωμεν τὰς ὄψεις ὁμοῦ καὶ τὰς αἰσθήσεις
ἐπὶ τὰς οὐρανίους πύλας οἱ θνητοί·
νομίσωμεν εἶναι τοῦ ἐλαιῶνος εἰς ὄρος
καὶ ἀτενίζειν τῷ λυτρουμένῳ ἐπὶ νεφέλης ἐποχουμένῳ·
ἐκεῖθεν γὰρ ὁ κύριος εἰς οὐρανούς ἀνέδραμεν,
ἐκεῖ καὶ ὁ φιλόδωρος τὰς δωρεὰς διένειμεν
τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ,
κολακεύσας ὡς πατήρ καὶ βοήσας αὐτοῖς,
ὁδηγήσας ὡς υἱούς καὶ λέξας πρὸς αὐτούς·
«Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

2

Ὁ τὴν γῆν καταλαβών, ὡς μόνος οἶδεν,
ἀναβαίνων ἐξ αὐτῆς πάλιν, ὡς οἶδεν,
ἦρεν οὓς ἠγάπησεν
καὶ εἰς ὄρος μετέωρον ἤγαγεν οὓς συνήγαγεν,
ἵν' ἔχοντες εἰς ὕψος τὰς κάρας καὶ τὰς φρένας
πάντων τῶν χαμαιζήλων λάθωσι λοιπόν.
Διὸ ἀναχθέντες ἐν τῷ βουνῷ τῶν ἐλαίων
περιεκύκλουν τὸν εὐεργέτην, ὡς διηγείται Λουκᾶς ὁ μύστης·
ἐπάρας δὲ ὁ κύριος χεῖρας καθάπερ πτέρυγας,
ὡς ἀετὸς ἐσκέπασε τὴν νοσσιὰν ἣν ἔθαλπε
καὶ λέγει τοῖς νεοσσοῖς·
«Ἐπεσκίασα ὑμᾶς ἐκ πάντων τῶν κακῶν·
ὡς οὖν ἔστερξα ὑμᾶς, ἀγαπήσατέ με,
καὶ οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

1

Оставив земное на земле,
Уступив прах праху,
Приидите, воспрянем
И возведем взгляды и мысли на высоту;
Мы, смертные, устремимся взорами и чувствами
На небесные врата;
Представим, что мы на Елеонской горе
И смотрим на Искупителя, на облаке парящего⁶:
Оттуда Господь возвратился на небеса,
Там любящий одаривать раздал дары
Своим апостолам.
Он взлелеял [их] как отец и воззвал к ним,
Он направил [их] как сынов и сказал им:
«Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас».

2

Сошедший на землю так, как Он один ведает,
И взошедший от нее вновь так, как Он [один] знает,
Он возвел тех, кого возлюбил,
И привел тех, кого собрал, на возвышенную гору,
Чтобы, имея главы и мысли, устремленные ввысь,
Все низкое они предали забвению.
Итак, взойдя на Елеонский холм,
Они окружили Благодетеля, как описывает таинник Лука.
Господь же, подняв руки как крылья,
Как орел накрыл гнездо, которое согревал⁷,
И говорит птенцам:
«Я покрыл вас от всякого зла;
И как взлелеял Я вас, возлюбили ли вы Меня?
И Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас.

3

Ὑπεράνωθεν ὑμῶν, ὦ μαθηταί μου,
ὡς θεὸς καὶ ποιητὴς ὅλου τοῦ κόσμου
τείνω τὰς παλάμας μου
ὥς οἱ ἄνομοι ἔτειναν, ἔδησαν καὶ καθήλωσαν·
ὕμεις οὖν ὑποθέντες τὰς κάρας ταῖς χερσίν μου
σύνετε, γνῶτε, φίλοι, ἅπερ ἐκτελῶ·
ὥσπερ γὰρ βαπτίζων χειροθετῶ ὑμᾶς ἄρτι
καὶ εὐλογήσας ἐξαποστέλλω πεφωτισμένους, σεσοφισμένους·
ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ὑμῶν αἵνεςις καὶ εὐπρέπεια·
ἐπὶ δὲ ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἔλλαμψις, καθὼς γέγραπται·
ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματός μου
ἐκχεῶ ἐπὶ ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μοι δεκτοί,
διδασκοί καὶ ἐκλεκτοί, οἰκεῖοι καὶ πιστοί·
καὶ οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

4

Ταῦτα λέξας ὁ σωτὴρ τοῖς ἀποστόλοις
ἱκανὴν τε καὶ πολλὴν παρέσχε λύπην·
τάχα δὲ καὶ ἔκλαυσαν
καὶ ἐκ βάθους στενάξαντες εἶπον πρὸς τὸν διδάσκαλον·
«Ἀφεῖς ἡμᾶς, οἰκτίρμων, χωρίζη τῶν φιλοῦντων;
Ταῦτα γὰρ ὡς ὁδεύων ἐφθέγξω ἡμῖν·
τὰ ῥήματα ταῦτα ἀποδημίαν σημαίνει,
καὶ τούτου χάριν ἀδημονοῦμεν, ἐπειδὴ εἶναι σὺν σοὶ ποθοῦμεν·
ζητοῦμέν σου τὸ πρόσωπον, τέρπει γὰρ τὰς ψυχὰς ἡμῶν·
ἐτρώθημεν, ἐδέθημεν τῇ γλυκυτάτῃ θεᾷ σου·
οὐκ ἔστι πλὴν σοῦ θεός·
μὴ μακρύνῃς οὖν σαυτὸν τῶν σῶν ἀγαπητῶν,
συμπαράμεινον ἡμῖν καὶ λέξον πρὸς ἡμᾶς·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν”.

3

С высоты, превышающей Вас, о Мои ученики,
Как Бог и Создатель всего мира
Я простираю Свои ладони,
Которые беззаконники распростерли, связали и пригвоздили.
Так вы, склоняя головы под Мои руки,
Внимайте, знайте, возлюбленные, что Я совершаю:
Ибо, словно крестя, возлагаю на вас ныне руки
И, благословив, посылаю просвещенными и умудренными.
На главы ваши похвалу и благолепие,
На души ваши просвещение, как написано,
Изолью от Духа Моего⁸,
И вы будете приятны Мне,
Наученные и избранные, родные и верные⁹,
И Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас».

4

Сказав сие, Спаситель причинил апостолам
Большую скорбь.
Тотчас же они возрыдали
И, стеная из глубины, сказали Учителю:
«Ты оставляешь нас, Милосердный? Ты разлучаешься с
любящими [Тебя]?
Ты сказал нам это так, будто собираешься уходить;
Слова сии означают отход,
И потому мы беспокоимся, поскольку желаем пребывать с Тобой.
Мы ищем [лицезрения] Твоего лика, ибо он услаждает наши души¹⁰;
Мы опьянены, окованы сладостью Твоего лицезрения.
Нет Бога кроме Тебя¹¹,
Не удаляйся от любящих Тебя,
Останься с нами¹² и скажи нам:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас”.

5

Ἀπελίπομεν ἡμεῖς ὅλον τὸν βίον
καὶ ἐφύγομεν αὐτὸν καθάπερ βίαν·
ἵνα σε κερδήσωμεν,
ἐπὶ γῆς ἐγενήθημεν ξένοι καὶ παρεπίδημοι·
ὁ πρῶτος ἡμῶν Πέτρος γενόμενός σου φίλος
πάντων ἡλλοτριώθη ὧν εἶχε τὸ πρίν·
Ἀνδρέας δ'ὁ τούτου συναίμων, ὅτε σε εὗρεν,
τῶν ἐν τῷ κόσμῳ εὐθὺς ἀπῆρε καὶ τὸν σταυρόν σου ἐπ' ὤμων ἦρε.
Τοιαύτην οὖν διάθεσιν θέλεις ἀφεῖναι, δέσποτα,
καὶ σπεύδεις ἐκδραμεῖν ἡμῶν ὥσπερ ἐπιλαθόμενος;
Μὴ γένοιτο, βασιλεῦ·
μὴ γελάσωσιν ἡμᾶς οἱ μισοῦντες ἡμᾶς,
μὴ βοήσωσιν ἡμῖν· "Ποῦ ἐστὶν ὁ εἰπών·
Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν".

6

Παρορᾶς, ὦ λυτρωτά, καὶ οὐ λογίζῃ
τὴν φιλίαν τῶν υἱῶν τοῦ Ζεβεδαίου;
Μνήσθητι, φιλάνθρωπε,
πῶς τοῦ θεοῦ σου ῥήματος ἤκουσαν καὶ οὐ παρήκουσαν;
Οὐκ εἶπον ἐν καρδίαις· "Τίς οὗτος ὁ καλέσας;",
ἀλλὰ καὶ τοῦ γενέτου προέκρινάν σε.
Ματθαῖος δὲ πάλιν τοῦ τελωνίου τὸν πόρον
ὡς ἀπορίαν πολλὴν ἡγεῖτο, ἐπειδὴ πλοῦτον τὸν σὸν ἐπόθει·
Θωμᾶς δὲ ὁ καὶ Δίδυμος καὶ τὴν ζωὴν ἐμίσησε.
Καὶ ἅπαξ πάντες εἶπομεν· "Σὲ ἀντὶ πάντων στέργομεν"
μὴ οὖν στερήσης ἡμᾶς·
ἐναγκάλισαι ἡμᾶς, ὁ τὰ πάντα πληρῶν,
περικύκλωσον ἡμᾶς καὶ βόησον ἡμῖν·
"Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν"».

7

Ἐπακούσας ὁ σωτὴρ τῶν ἀποστόλων
καὶ ἰδὼν τὸν ὀδυρμὸν τῶν ἀγαπώντων,
τότε ἀντελάβετο
ὥς πατὴρ υἱοὺς αὐτοῦ, ᾧ κτεῖρε καὶ ἐβόησε·
«Μὴ κλαίετε, ὦ φίλοι· καιρὸς γὰρ οὐ δακρύων,
ἀλλ' οὔτε ἡμέρα ἐστὶν ὀδυρμοῦ·
χαρᾶς ἐστὶν ὥρα· πρὸς τὸν ἐμὸν γὰρ πατέρα
ἀναλαμβάνω τὰς πτέρυγάς μου καὶ καταπαύω ἐν τῇ σκηνῇ μου·
σκηνὴν γὰρ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ ἐποίησα,
σκηνὴν οὐ περιγράφουσιν, ἀλλὰ περικυκλοῦσάν με,
ὥς Ἡσαΐας βοᾷ·
“Ὡς καμάραν οὐρανὸν ἐστήσατο Θεὸς
καὶ οἰκεῖ ὥσπερ σκηνήν”, ὁ λέγων τοῖς αὐτοῦ·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν”.

8

Ἰλαροὶ οὖν καὶ φαιδροὶ γίνεσθε ἄρτι,
καὶ χαρίεσσαν μορφὴν ἀναλαβόντες
ᾧσμα καινὸν ᾄσατε·
καὶ γὰρ πᾶν ὃ ἂν γένηται ἔνεκεν ὑμῶν γίνεται
ὑμῶν χάριν κατήλθον καὶ διὰ πάντων ἦλθον,
ἵνα ὑμῖν ἀρέσω καὶ δέξησθέ με·
ὑμῶν χάριν πάλιν εἰς οὐρανοὺς ἀναβαίνω,
ἵνα τὸν τόπον ἐξευτρεπίσω ὅπου ὀφείλω ὑμῖν συνεῖναι·
πολλαὶ μοναὶ γὰρ πέλουσιν ἄνω πρὸς τὸν πατέρα μου·
αἱ μὲν πατέρας ἔχουσιν, ἄλλαι δικαίων γέμουσιν
καὶ ἄλλαι τῶν προφητῶν·
τὴν μονὴν δὲ τὴν ὑμῶν οὐδεὶς οἶδεν ἀκμήν·
ἐτοιμάζω οὖν αὐτὴν καὶ λαμβάνω ὑμᾶς,
καὶ οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν.

7

Спаситель, выслушав апостолов
И узрев стенания возлюбивших [Его],
Обратился к [ним]
Как отец к своим сыновьям, сжалился и воскликнул:
«Не плачьте, возлюбленные, не время для слез
И не день для сетований.
Это час радости, ибо Я лечу к Своему Отцу²⁵
И упокоеваюсь в Своем шатре,
Ибо твердь небесную Я соделал шатром,
Шатром неописуемым, окружающим Меня,
Как Исаия воспел:
“Небо как свод утвердил Бог
И живет как в шатре”²⁶ Тот, Который говорит своим [друзьям]:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас”.

8

Теперь будьте веселыми и светлыми
И, приняв радостный вид,
Воспойте новую песнь²⁷,
Ибо все что ни бывает, ради вас бывает.
Ради вас Я сошел и прошел через все,
Чтобы угодить вам и чтобы вы приняли Меня²⁸.
Ради вас Я опять восхожу на небеса,
Чтобы приготовить место, где Мне должно пребывать с вами,
Ибо множество обителей в вышине у Моего Отца;
Часть из них вмещает отцов, другие полны праведников,
Иные — пророков,
Вашей же обители еще никто не знает,
Я приготовлю ее и возьму вас [туда]²⁹,
И не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас.

9

Νῦν ἀνάστητε ὀρθοί, στήτε ἐδραῖοι
καὶ ἀμώμῳ ὀφθαλμῷ κατανοεῖτε
ταύτην τὴν ἀνάληψιν
ἣν ὁρῶντες νοήσατε σώματος, οὐ θεότητος·
ἡ σὰρξ γὰρ ἣν ὁρᾶτε αὐτὴ τὰ ἄνω φθάνει·
τῆς γὰρ θεότητός μου πᾶς τόπος μεστός·
ἀλλ' ὅμως καὶ τούτου τοῦ ὁρατοῦ ὑψουμένου
συνανυψοῦται τὸ ἀφανές μου· καὶ γὰρ ἠνώθην τῷ φαινομένῳ·
εἰς πέλω ἀθεώρητος ἅμα καὶ θεωρούμενος·
ἐγὼ εἰμι ὃν βλέπετε ὄντως καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι,
ὥς ἔφησεν ἡ γραφή,
καὶ ἀθάνατός εἰμι καὶ ὅμοιος ὑμῶν,
ὑπεράνωθεν ὑμῶν καὶ ἐν μέσῳ ὑμῶν,
καὶ οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

10

Ὅτε ταῦτα ὁ Χριστὸς εἶπε τοῖς φίλοις,
διανεύει τὸ λοιπὸν τοῖς ἀρχαγγέλοις
ἵνα ἐτοιμάσωσι
τοῖς ἀγνοῖς αὐτοῦ βήμασιν ἄνοδον ἀδιόδευτον·
καὶ δὴ ὥς προσταχθέντες οἱ τῶν ἀγγέλων πρῶτοι
πάσαις ταῖς ἐν τῷ ὕψει ἔκραζον ἀρχαῖς·
«Ἐπάρατε πύλας καὶ ἐκπετάσατε θύρας
τάς οὐρανίους καὶ ἐπιδόξους· ὁ γὰρ τῆς δόξης δεσπότης φθάνει.
Νεφέλαι, ὑποστρώσατε νῶτα τῷ ἐπιβαίνοντι·
αἰθήρ, ἐξευτρεπίσθητι τῷ διὰ σοῦ ὁδεύοντι·
ἀνοίχθητε, οὐρανοί·
οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν, ἐκδέσασθε αὐτόν,
ὅτι φθάνει πρὸς ὑμᾶς ὁ λέγων τοῖς αὐτοῦ·
"Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν"».

9

Теперь восстаньте, стойте твердо³⁰
И непорочными очами взирайте
На это вознесение,
Видя которое, постигайте тело – не Божество.
Плоть, которую вы видите, достигает вышних³¹,
Ибо Моим Божеством преисполнено всякое место.
Но вместе с этим видимым возносимым [телом]
Восходит Мое незримое [Божество], ибо Я соединился
с видимым [телом].
Я являюсь невидимым и вместе с тем зримым.
Я Тот Самый, Которого вы видите, и не изменился³²,
Как сказано в Писании.
Я бессмертен и [одновременно] подобен вам,
[Пребываю] над вами и среди вас,
И Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас».

10

Когда Христос сказал сие возлюбленным,
Он дал знак архангелам,
Чтобы они приготовили
Его непорочным стопам непроходимый [доселе] путь восхождения.
И после того как им было приказано, первые из ангелов
Воскликнули всем Началам в вышине:
«Возьмите врата и раскройте широко двери
Небесные и славные, ибо грядет Господин славы³³.
Облака, подставьте спины Восходящему³⁴;
Горний воздух, приготовь себя Путешествующему сквозь тебя;
Будьте отворены, небеса;
Небеса небес, принимайте Его³⁵,
Потому что идет к вам Тот, Который сказал Своим [друзьям]:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас”».

11

Ἑπακούσαντες εὐθὺς οἱ ἐν τῷ ὕψει
καὶ ἀνοίξαντες ὁμοῦ πάντα τὰ ὕψη,
θρόνοι, κυριότητες
σὺν ἀρχαῖς καὶ δυνάμεσιν ἔδραμον εἰς ἀπάντησιν
καὶ στρώσαντες ταχέως ὡς ἄρμα τὴν νεφέλην,
ἐπὶ τὸν ἐλαιῶνα πέμπουσιν αὐτήν·
ἡ δὲ κατελθοῦσα ἐνεκολπώσατο τότε
τὸν τὰς νεφέλας ἡνιοχοῦντα καὶ ὀμβροτόκους αὐτὰς ποιοῦντα·
λαβοῦσα οὖν ἐβάσταζεν, μᾶλλον δὲ ἐβαστάζετο·
αὐτὸς γὰρ ὁ φερόμενος ἔφερε τὴν βαστάζουσαν
ὡς τὴν Μαρίαν ποτέ·
καὶ αὐτήν γὰρ ἡ γραφὴ νεφέλην προκαλεῖ
ἣν ἐφύλαξεν οἰκῶν ὁ τοῖς φίλοις εἰπών·
«Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν».

12

Ῥαθυμεῖ δὲ οὐδὲ εἰς τῶν ἀποστόλων,
ἀλλ' ἐφρόντιζον ὁμοῦ τῶν τελουμένων·
πάντες γὰρ ἀνήρτησαν
πρὸς τὸ ὕψος τὰ πρόσωπα, βλέποντες τὴν ἀνάληψιν·
εὐθὺς οὖν ὑποθεῖσα τὰ νῶτα ἡ νεφέλη
ὄχημα τῷ ἀμώμῳ γέγονε ποδί·
χιτῶνος δὲ δίκην ὁ οὐρανὸς διερράγη
καὶ ὁ ἐκ Μαρίας ἀνῆλθεν ἄνω, χορῶν πυρίνων προηγουμένων,
βοώντων· «Σπεῦσον, δέσποτα, ἕτοιμος γὰρ ὁ θρόνος σου·
ἐπίβηθι, πετάσθητι ταῖς τῶν ἀνέμων πτέρυξι
καὶ φθάσον κόλπους Πατρός·
ὁ γὰρ θρόνος σου σαφῶς αὐτός ἐστιν ἀεὶ
ὃν οἰκεῖς καὶ οὐκ ἐᾷς,
κἂν τοῖς κάτω βοᾷς·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν”».

11

Послушавшись немедленно, те, кто в вышине,
И отверзая тут же все горнее,
Престолы, Господствия
С Началами и Силами устремились навстречу [Ему]
И, подставляя поспешно облако как колесницу,
Посылают его на Елеон.
И вот оно сошло принять в себя
Управляющего облаками и делающего [так, чтобы они]
рождали дожди³⁶.
Приняв [Его], оно понесло [Принятого], скорее же [само] было
понесено [Им],
Ибо Он, будучи несом, понес [облако], принявшее [Его],
Как однажды Марию,
Ибо и Ее Писание называет облаком³⁷,
Хранимым Вселившимся [в него], Который сказал возлюбленным:
«Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас».

12

Не был беспечен ни один из апостолов,
Но [все] внимали тому, что совершалось.
Вместе они возвели
Лица горе, наблюдая вознесение.
Облако, подставляя спину,
Стало колесницей [Его] безупречным стопам³⁸.
Небо, подобно хитону, разорвалось,
И Тот, Кто [родился] от Марии, взошел на высоту, и огненные
хоры предшествовали Ему,
Воспевая: «Поспеши, Господи, готов престол Твой³⁹,
Взойди, будь вознесен крыльями ветра⁴⁰
И войди во утробы Отца.
Он всегда есть Твой престол,
На котором Ты пребываешь и [которого] не покидаешь,
Даже если взываешь к тем, кто [находится] внизу:
«Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас».

13

Ὡς οὖν εἶδον οἱ πιστοὶ τὰ γεγονότα,
παραυτὰ δανιτικῶς ψάλλοντες εἶπον·
«Ὅντως ἀναβέβηκεν
ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος».
Αὐτῶν οὖν συμψαλλόντων καὶ ἄνω θεωρούντων,
μία ἀγγέλων ζεύγλη ἦλθεν πρὸς αὐτούς,
ὃν τρόπον διδάσκει καὶ ἡ τῶν πράξεων βίβλος,
ὅτι τοῦ πλάστου ἀναληφθέντος καὶ τῶν ἀγίων ἀτενιζόντων,
ἐπέστησαν ὡς ἄνθρωποι δύο λαμπροὶ τῷ σχήματι
βοῶντες· «Τί ἐστήκατε; Τίτι δὲ ἀτενίζετε;
Τί θέλετε κατιδεῖν;
Ἴδοὺ κάθεται Θεὸς ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ·
ἐβασίλευσεν ἡμῶν ὁ βοήσας ὑμῖν·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν, ἐγὼ εἰμι μεθ’ ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ’ ὑμῶν”.

14

Μὴ θαμβήσθε τὸ λοιπόν, ὦ Γαλιλαῖοι·
Ἰησοῦς γὰρ ὁ Χριστὸς ὃς ἀνελήφθη
οὕτως καὶ ἐλεύσεται
ὡς αὐτὸν ἐθεάσασθε ἄνω παραγενόμενον.
Σαφῶς γὰρ ἀνελήφθη καὶ οὐχὶ μετετέθη·
οὐχ ὡς Ἐνῶχ τὸ πρῶτον, οὕτως ὁ Χριστός·
Ἐνῶχ γὰρ ἐκεῖνος τῶν ἐπιγείων μετέστη,
οὐκ ἤξιώθη τῶν οὐρανίων, ἀλλ’ ἐνετέθη σκηναῖς δικαίων·
Ἡλίας δὲ ὁ πύρινον ἄρμα ἐπικαθήμενος
ἀνῆλθε καὶ οὐκ ἔφθασε τὸν οὐρανόν, ὡς γέγραπται,
ἀλλ’ ὡς εἰς τὸν οὐρανόν·
ὁ Θεὸς δὲ τοῦ Ἐνῶχ καὶ ὁ Θεὸς Ἡλιοῦ
ἀνελθὼν εἰς οὐρανούς ἐδήλωσεν ὑμῖν·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ’ ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ’ ὑμῶν”.

13

Итак, когда верные увидели совершающееся,
Они тотчас воспели подобно Давиду:
«Подлинно взошел
Бог при восклицании, Господь при гласе трубы»⁴¹.
Когда они вместе воспевали и созерцали высоту,
Пара ангелов пришла к ним,
Как об этом учит книга Деяний:
Когда Создатель возносился и святые пристально
смотрели [на это],
Им предстали два светлых [ангела] в подобии людей,
Воскликнувших: «Что вы стоите? Во что всматриваетесь?
Что желаете уразуметь?
Вот Бог восседает на Своем престоле,
Над нами воцарился Тот, Кто воззвал к вам»⁴²:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас”.

14

Не изумляйтесь, галилеяне,
Ибо Иисус Христос как был вознесен,
Так же и придет,
Как вы Его видели в вышине⁴³.
Он был вознесен, а не перенесен.
Христос [вознеся] не как в древности Енох:
Енох был перенесен от земного,
Но не был удостоен небесных [благ]; он был причтен
к скинии праведных⁴⁴.
Илия же, сидя на огненной колеснице,
Взошел и не достиг неба, как написано,
Но “как бы неба”⁴⁵.
Бог же Еноха и Бог Илии,
Восходя на небеса, возгласил к нам:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас”.

15

Ἄλλ' ἀκουσάντες εὐθὺς τούτων τῶν λόγων
οἱ τοῦ ῥύστου μαθηταὶ εἶπον ἀλλήλοις·
«Ὅντως πιστοὶ μάρτυρες
τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως οὗτοι ὡς ἐπουράνιοι·
εἰ μὴ γὰρ εἶδον τοῦτον ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω,
οὐκ ἂν κατήλθον κάτω κηρῦσαι ἡμῖν·
ἁγγέλων δεσπόζει καὶ δι' ἁγγέλων γνωρίζει
τὰς φιλανθρώπους οἰκονομίας ὁ ἀνατείλας ἐκ τῆς παρθένου·
ἐτέχθη, καὶ τὴν γέννησιν τούτου ἐδήλουν ἄγγελοι·
ἠγέρθη, καὶ τὴν ἔγερσιν πάλιν ἐδήλουν ἄγγελοι·
ἀνῆλθεν εἰς οὐρανοῦς,
καὶ τὴν θεῖαν καὶ φαιδρὰν ἀνάληψιν αὐτοῦ
δι' ἁγγέλων ἀγαθῶν ἐδήλωσεν ἡμῖν·
"Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν".

16

Νευρωθῶμεν οὖν ἡμεῖς κατὰ τῶν πλάνων,
ὀπλισθῶμεν ὁμαδὸν τοῖς συκοφάνταις·
πάντες κοπιᾶσθωμεν,
ἐπιμόνως παλαίσθωμεν ἕως ἂν αὐτοὺς ῥήξωμεν·
εἰπῶμεν παρρησίᾳ πρὸς τοὺς τῆς ἀπωλείας·
"Ποῦ ἐστίν, ὃν ἐν τάφῳ εἶχετε νεκρόν;
Ποῦ πέλει ἐκεῖνος ὃν στρατιῶται ἐτήρουν
καὶ αἱ σφραγίδες ὑμῶν ἐφρούρουν; Πῶς ἀπεκλάπη; ποῦ ἀνελήφθη;
Τίς τοῦτον ἀπεσύλησεν; τίς δὲ αὐτὸν ἐβάστασεν;
Ἐκλάπη ἐκ τοῦ μνήματος; Πῶς νῦν τοῦ στερεώματος
ἀπέστειλε πρὸς ἡμᾶς
καὶ ἐδήλωσεν ἡμῖν· Μὴ πτοῆσθε αὐτούς,
οὐ νικήσουσιν ὑμᾶς· ὡς γὰρ εἶπον ὑμῖν,
οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ' ὑμῶν"».

17

Οἱ τοῦ ρύστου μαθηταὶ οὕτω φρονοῦντες,
τοῦ Χριστοῦ τε καὶ Θεοῦ ἀναληφθέντος,
τότε καταβαίνουσιν
ἐκ τοῦ ὄρους γηθόμενοι ἅμα καὶ ἀγαλλόμενοι·
καὶ φθάσαντες τὰ κάτω, ὥς ἡ γραφή διδάσκει,
κύψαντες προσκυνοῦσι τῷ ἄνω Θεῷ,
καὶ πλήρεις ἐπαίνων φωνὰς ἀφῆκαν τῷ ὄρει
ὥς εὐφημοῦντες τὸν ἐλαιῶνα ὅτι τοσούτων κατηξιώθη,
«Τὸ ὄρος τὸ Σινάτιον, λέγοντες, ὑπερέβαλες·
ἐκεῖνο γὰρ ἐδέξατο τὰ τοῦ Μωσέως βήματα,
σὺ δὲ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ·
ἐν ἐκείνῳ νόμος ἦν, ἡ χάρις δὲ ἐν σοὶ
ἡ καὶ πλάσασα Μωσῆν καὶ λέξασα ἡμῖν·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ’ ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ’ ὑμῶν”.

18

Ὑπεράνω εἶ λοιπὸν καὶ τοῦ Λιβάνου,
Θαβὼρ καὶ Ἑρμονιεῖμ σοὶ ἐλαττοῦνται,
ὅτι οὐκ ἐποίησεν
ἐν αὐτοῖς ὁ φιλάνθρωπος ἅπερ ἐν σοὶ ἐποίησεν».
Τοιαῦτα οὖν εἰπόντες οἱ μαθηταὶ τοῦ πλάστου
ἔστησαν μέχρι τούτου τοὺς λόγους αὐτῶν,
καὶ ἄραντες ἄνω τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς χεῖρας
ἐξιλεοῦντο τὸν βασιλέα τῶν οὐρανίων καὶ ἐπιγείων
βοῶντες. «Ἀναμάρτητε, τὴν σὴν εἰρήνην δὸς ἡμῖν
καὶ δι’ ἡμῶν τῷ κόσμῳ σου πρεσβείαις τῆς τεκούσης σε·
οὐ στέγει γὰρ ὁ ἐχθρὸς
κατιδεῖν τὰ ὑφ’ ἡμῶν γινόμενα καλὰ·
ἀλλὰ σόβησον αὐτὸν ἀφ’ ἡμῶν ὁ εἰπών·
“Οὐ χωρίζομαι ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι μεθ’ ὑμῶν καὶ οὐδεὶς καθ’ ὑμῶν”.

17

Ученики вознесшегося Спасителя, Христа и Бога,
Размышляя об этом,
Сошли с горы, радуясь вместе и торжествуя;
И внизу, как учит Писание,
Они поклонились в вышних Богу
И направили речи, исполненные хвалы, к горе⁵².
Так они превознесли Елеон, поскольку он столь прославился:
«Ты превзошел Синайскую гору, — сказали они, —
Ибо она запечатлела следы Моисея,
Ты же [запечатлел следы] Самого Бога.
На [Синае] был закон, на тебе же — благодать⁵³.
[Эта благодать] взрастила Моисея и сказала нам:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто против вас”.

18

Также ты превыше Ливана⁵⁴,
Фавор и Ермон тебе уступают⁵⁵,
Поскольку Человеколюбец не совершил
На них того, что сотворил на тебе».
Сказав сие, ученики Создателя
Ограничились этими словами
И, возведя к вышине очи и руки,
Взмолились к Царю небесных и земных,
Взывая: «О Безгрешный, подай нам Твой мир⁵⁶
И через нас Твоему миру, по ходатайствам родившей Тебя.
Ибо враг не выносит
Видеть бывающее от нас благо,
Но отгони его от нас, Ты, сказавший:
“Я не отлучаюсь от вас, но пребываю с вами, и никто
против вас”».

Примечания

¹ Курсивом отмечен акростих данного произведения. В греческом оригинале каждая буква акростиха соответствует начальной букве каждого из 18 икосов, исключая вступления.

² Ср.: Еф. 1:10; Кол. 1:20.

³ 1 Тим. 3:16.

⁴ Рефрен скомпилирован из двух отрывков: Мф. 28:20 и Рим. 8:31.

⁵ Лк. 24:49-51; Ин. 14:26; 16:5-16; Деян. 1:8.

⁶ Пс. 23:7-9; Деян. 1:9.

⁷ Лк. 24:50-51; ср.: Втор. 32:11.

⁸ Иоиль 2:28-29; Деян. 2:17-18.

⁹ Ср.: Откр. 17:14.

¹⁰ Пс. 23:6; 26:8; Осия 5:15; Захар. 8:22.

¹¹ Пс. 17:32; Ис. 45:5.

¹² Ср.: Лк. 24:29.

¹³ Ср.: Мф. 19:27-29; Лк. 18:28.

¹⁴ Пс. 38:13; Евр. 11:13.

¹⁵ Мф. 4:18-20; Мк. 1:16-18; Лк. 5:10-11.

¹⁶ Мф. 4:18-20; Мк. 1:16-18; Ин. 1:40; ср.: Мф. 16:24; Мк. 8:34; Лк. 9:23.

¹⁷ Ср.: Пс. 24:2-3.

¹⁸ Ср.: Пс. 41:4, 11; 78:10; 113:10.

¹⁹ Фраза «οὐ παρήκουσαν» дословно переводится как «не преслушались».

²⁰ Мф. 4:21-22; Мк. 1:19-20.

²¹ Мф. 9:9; (Мк. 2:14; Лк. 5:27-28).

²² Ин. 11:16.

²³ Ср.: Мф. 10:37-38; Ин. 21:15.

²⁴ В кондаке мы приводим славянский перевод данного греческого выражения (ср.: «Вся Исполняй», молитва «Царю Небесный»), хотя в русском переводе оно бы звучало: «все Заполняющий» или «Который все преисполняет». Славянский перевод отчетливей передает богословскую идею о том, что Господь не просто *заполняет* Собою мир, но придает ему *полноту*, совершенство. Ср.: Иерем. 23:24. Впрочем, здесь мы не планируем открывать дискуссию о превосходстве одного перевода над другим.

²⁵ Ср.: Пс. 138:9; Ин. 20:17.

²⁶ Ис. 40:22. Дословно в Синодальном переводе цитата звучит так: «...Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья».

²⁷ Пс. 32:3; 95:1; 97:1; 149:1.

²⁸ Ср.: Мф. 18:5; Ин. 13:20.

²⁹ Ин. 14:2-3.

³⁰ Призыв звучит подобно возгласам диакона перед важными моментами православного богослужения. Ср.: 1 Кор. 15:58.

- ³¹ Ср.: Ин. 8:23; Кол. 3:1-2.
³² Малах. 3:6.
³³ Пс. 23:7-10.
³⁴ Ср. Пс. 17:11-12.
³⁵ Ср.: Пс. 67:34; 148:4.
³⁶ Ср.: Лев. 26:4; Пс. 76:18; 146:8; Ис. 45:8; Иезек. 34:26; Деян. 14:17.
³⁷ Ср.: Исх. 24:16; Втор. 33:26; Ис. 19:1.
³⁸ Деян. 1:9.
³⁹ Пс. 44:7; 92:2; 131:11-12; Ис. 9:7; Плач 5:19; Лк. 1:32-33; Евр. 1:8.
⁴⁰ Пс. 17:11.
⁴¹ Пс. 46:6.
⁴² Пс. 46:9; Деян. 1:10-11.
⁴³ Деян. 1:10-11.
⁴⁴ Быт. 5:24; Сирах. 44:15; Евр. 11:5.
⁴⁵ 4 Цар. 2:11.
⁴⁶ Мф. 1:20-23; Лк. 2:8-17.
⁴⁷ Мф. 28:1-7; Мк. 16:5-7; Лк. 24:1-7; Ин. 20:11-13.
⁴⁸ Деян. 1:10-11.
⁴⁹ Ин. 17:12; 2 Фес. 2:3.
⁵⁰ Мф. 27:62-66; 28:9-15.
⁵¹ Мф. 10:16-28; Лк. 12:4; 1 Петр. 3:14.
⁵² Лк. 24:52-53; Деян. 1:12-14.
⁵³ Исх. 19:20; Ин. 1:17.
⁵⁴ Ср.: Пс. 71:16.
⁵⁵ Пс. 88:13.
⁵⁶ Ис. 26:12; ср.: Ин. 14:27.

Митрополит Крутицкий и Коломенский ЮВЕНАЛИЙ

**ВЫСТУПЛЕНИЕ НА КОНФЕРЕНЦИИ
«ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ. ВЕК XXI»***

Ежегодно после трагической кончины протоиерея Александра Меня вместе с его духовными чадами мы собираемся для молитвы о упокоении его души.

Уже стали традиционными и конференции, выступая на которых, я имею возможность поделиться с вами своими мыслями о насущных проблемах современного разделенного мира, о трудностях и героических страницах исторического пути Русской Православной Церкви и нашего народа.

На нынешней конференции мы обращаемся к теме: «Христианство и ислам. Век XXI». Вопрос этот имеет многовековую историю и действительно заслуживает нашего самого пристального и доброжелательного внимания.

По милости Божией, человечество продолжает свой сложный и многотрудный путь во времени. При следовании воле Господа люди пребывают в мире, покое и благоденствии, а помрачаясь разумом, низвергаются в пучины войн, катастроф и несчастий. Свободная воля — Божественный дар. Она может и вознести нас на вершины духа, а если злоупотребляем ею, — повести по дорогам страданий и слез. Прозирая будущее мира, Бог хранит его от гибели, ожидая исправления людей. «Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33:11).

Так случилось, что ныне в мире существуют различные вероисповедания, каждое из которых воспринимается своими

* XII Международная конференция памяти протоиерея Александра Меня, посвященная в этом году теме «Христианство и ислам. Век XXI», прошла 10-11 сентября 2002 года в Москве во Всероссийской государственной библиотеке иностранной литературы.

последователями как единственно истинное. Многие века шли ожесточенные религиозные войны, однако попытки силой заставить людей изменить свои представления о Боге оказались безрезультатными.

История отношений между христианством и исламом весьма длительна и знает разные периоды — и воинственные, и мирные. В России эти две религии соседствуют уже больше тысячи лет. Представители разных вер на протяжении последних столетий жили на нашей земле в дружбе, стараясь помогать друг другу. Мудрость духовных и государственных лидеров, мудрость народа позволяла людям хранить свою веру, жить согласно исконным традициям и в то же время совместно трудиться на благо Отчизны.

Условия Российской Империи позволяли исламу развиваться среди исповедовавших его народов. Можно привести такие примеры: в 1787 году на финансовые средства царской казны был издан Коран на арабском языке, а в середине XIX века неоднократно выходили правительственные распоряжения о необходимости для мусульман выполнять все требования своей религии*. И это при том, что Православие было государственным, господствующим вероисповеданием Российской империи.

Претерпевая гонения в годы советской власти, Православие и ислам боролись за сохранение веры в народе. Духовные лидеры двух религий нередко взаимодействовали в духе добрососедства, поддерживая друг друга. В памяти живы события 1977 года, когда в Москве состоялась Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами», в которой приняли участие представители религиозных организаций из 107 стран. Конечно, на этот форум можно высокомерно взглянуть как на «мероприятие, санкционированное советскими властями». Однако, если учесть все сложности существования Церкви и религий в условиях того времени, непредвзятому историку станет ясно, что сам факт межрелигиозных контактов имел огромное значение.

Как говорилось в итоговом документе конференции, религиозные верования не разделяли участников, ибо их этические заботы оказались схожими. Прибывшие в Москву делегаты нашли почву для взаимодействия в общей озабоченности о благе

* Распоряжение 1833 года: «Мусульмане России должны выполнять все требования своей религии, строго выполняя ее догматы»; в 1865 году мусульманскому населению вновь предписано строго соблюдать нормы ислама.

всего человечества. Далее подчеркивалось: «Наши обсуждения характеризовались стремлением понять друг друга и найти общие пути совместной деятельности ради справедливого мира».

Выступая с заключительным словом при завершении конференции, я тогда особо подчеркнул, что мы, представители Русской Православной Церкви, организаторы встречи, стремились достичь атмосферы взаимопонимания, мирно обсуждать проблемы, стоящие перед человечеством. Опыт показал, что дружелюбные и взаимозаинтересованные отношения сотрудничества вовсе не требуют компромиссов в религиозных убеждениях или преобладания одной стороны над другой.

Сам факт проведения подобной международной конференции должен был продемонстрировать нашим соотечественникам, что на земном шаре есть огромное множество людей, живущих и действующих по вере. Уже в этом одном было значительное достижение.

Тогда нас объединяло стремление предотвратить ядерную катастрофу, угрожавшую существованию людей. Ныне же опасности, подстерегающие человека на жизненном пути, стали гораздо изощреннее и часто выступают под разными видами. Нередко зло скрывает себя под благообразным обликом. В свое время об этом хорошо сказал доброй памяти председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана муфтий Зияутдин Хан ибн Ишан Бабаханов: «Достижению гармоничного нравственного порядка в личном и общественном существовании мешает зло в многообразных своих проявлениях, вносящее дисгармонию в моральное упорядочение жизни на Земле. Зло извращает основные идеи мира, подменяя истину ложью, знание невежеством, свободу рабством, праведность безнравственностью и безопасность страхом». Вот где проходит путь практической реализации христианско-исламского взаимодействия.

Такие задачи, как борьба с пороком, укрепление семьи и нравственности, предотвращение преступности, алкоголизма и наркомании являются надрелигиозными и надконфессиональными. Ничто не препятствует нам сотрудничать в этих направлениях.

В наши дни все более актуальной становится необходимость развития социального служения верующих, распространения разных форм благотворительности. И православные, и мусульмане имеют в этом свой практический опыт и могут поделиться им друг с другом.

Современная действительность дает примеры дружелюбия в отношениях между нашей Церковью и другими религиями, в том числе исламом. Свидетельство тому — документы, подписанные в результате встреч в Баку и Москве в 2001-2002 годах между Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II и председателем Высшего религиозного совета народов Кавказа Шейх-уль-исламом Аллашукюром Паша-заде. В них отмечалось, что обе стороны «практическими делами всячески способствуют братскому взаимообщению» между народами, заповедуют человеку жить так, чтобы после него мир стал совершеннее и добрее, «не приемлют принуждения в вопросах веры, агрессивного насилия, терроризма и экстремизма в любых их проявлениях».

Действительно, решение многих тяжких проблем современного мира, столь сложного и многообразного, возможно только на пути доброжелательного взаимодействия всех общественных сил, в том числе и представителей различных религий. Сразу может возникнуть вопрос: о чем идет речь?

Очевидно, что неуместно препирательство о превосходстве тех или иных вероучительных положений с целью доказать правоту одной из сторон. Догматическое подчинение, примирение, присоединение или взаимопоглощение не могут быть долговечными, а потому неизбежно приведут к одному результату — в тупик.

Не заслуживают усилий и попытки оправдания оппонента посредством признания его «частичной правоты», являющейся следствием некоторых совпадений в вероучениях или священных текстах. Ведь истина может быть только абсолютной. Сторонам гораздо важнее согласиться, что они опираются на различные, во многом несовместимые вероучительные основания. Эта данность не должна, тем не менее, препятствовать взаимным контактам.

У таких отношений, несмотря ни на что, может быть конструктивная функция и другая, можно сказать, исследовательская, цель, имеющая две составляющие. С одной стороны, помочь партнерам полнее, точнее и глубже узнать друг друга. С другой, выяснить возможности для совместного решения актуальных проблем современного мира, которые тягостны для всякого человека, вне зависимости от его веры. Второй аспект имеет и практическую направленность: ведь борьба со злом предполагает и некоторые совместные действия.

Возможно же параллельное существование трех религий во Святой земле! Оно сохраняется там усилиями сторон даже во время самого резкого обострения военной ситуации. Я хорошо помню это как бывший Начальник Русской Духовной миссии в Иерусалиме.

Итак, речь идет об интенсивном, дружелюбном и заинтересованном взаимодействии, базирующемся на признании возможности согласия относительно путей любви, справедливости и мира. Совершенно очевидно: долг религиозных деятелей состоит в том, чтобы словом и делом способствовать умиротворению конфликтов, вызывать к совести людей, врачевать моральные недуги.

Существенно иметь в виду, что соработничество традиционных религий не ограничивается миротворческими проблемами. В современной России важным направлением общих трудов стало противодействие экспансии новых религиозных движений, стремящихся превратить общество в своеобразное поле для развития «религиозного рынка». Не забудем и о том, что не прекращаются попытки реванша со стороны воинствующих богоборцев.

Весьма отраднo, что в России Православие и ислам вносят свой вклад и в законотворческий процесс, затрагивающий интересы верующих. Когда шла подготовка Закона 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях», стороны показали пример межрелигиозного сотрудничества.

В России есть исторические условия для уважительных и добрососедских отношений между Православием и исламом. Однако в настоящее время все чаще приходится слышать о возможных столкновениях христианской и исламской цивилизаций, двух вер и двух несхожих образов жизни. Совершенно очевидно, что такого рода конфликт мог бы быть губительным для нашей страны. Здесь мы подходим к еще одной цели современных межрелигиозных контактов, которая заключается в миролюбивом взаимодействии, предотвращении напряженности, в конструктивных консультациях по наиболее существенным проблемам современности.

Завтра исполнится год после ужасного преступления в Нью-Йорке, которое унесло жизни тысяч мирных граждан. «Чем бы ни попытались кощунственно оправдать его злоумышленники, оно навсегда останется грехом против Бога и людей, нарушением заповедей любой религии. Происшедшее в Америке вновь напомнило всему миру, что терроризм не может быть остановлен в рамках лишь одной страны или одного региона. Это зло

стало общечеловеческой бедой, и борьба с ним должна вестись сообща», было сказано в заявлении Святейшего Патриарха Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с террористическими актами в Америке.

Нам известно, что идеология экстремизма отвергается огромным множеством верующих мусульман и их лидерами во всем мире, и нельзя ставить знак равенства между террористами и людьми, исповедующими ислам. Однако действия экстремистов и распространение подчас непроверенной информации может вызывать у части общественности беспокойство в отношении мусульман. Здесь недопустимы недоумения и недоговоренности. Необходимо использовать межрелигиозные встречи для полного и четкого рассмотрения различий между вероучением ислама и содержанием экстремистских теорий.

Конечно, попытка игнорировать распространение мусульманского фундаментализма однозначно воспринимается как нежелание смотреть фактам в лицо. Можно заметить, что такие явления, как социально-экономическая отсталость и бедность обществ в ряде развивающихся стран, стимулируют интенсивное развитие экстремистских движений, использующих исламские лозунги.

Однако, наверное, неправы и те представители немусульманских исповеданий, кто, ссылаясь на возможные, оторванные от исторического контекста, толкования некоторых призывов Корана, испытывают беспокойство относительно намерений мусульман в отношении иноверцев. Если разговор с современными ваххабитами и подобными им группировками вряд ли принесет позитивный результат, то мирное взаимодействие с традиционалистскими направлениями мусульманства и целесообразно, и необходимо.

Сохраняя свое традиционное вероисповедание, православные и мусульмане должны поддерживать взаимоотношения, чуждые неприязни, оскорблений и прозелитизма. Недопустимы грубые нападки на вероучение друг друга, а также распространение в средствах массовой информации заведомо ложных сведений вроде того, что «все православные готовы перейти в ислам» и т.п. Не соответствуют духу взаимопонимания и попытки использовать агрессивные нападки одного-двух «перебежчиков» на вероисповедание, ревностными последователями которого они еще недавно были.

Каждая религия желает привести к спасению весь мир, проповедуя свое видение истины. Когда я рассуждаю о праве верующих нехристиан жить по вере своих предков, меня могут упрекнуть в религиозном индифферентизме. Но это будет неспра-

ведливо. Неужели я не желаю всем придти к истине во Христе? Наоборот, молюсь об этом от всего сердца. Однако полагаю, что никого нельзя ни силой, ни хитростью, ни проповедническим красноречием или подкупом подталкивать к принятию иного вероисповедания. Если же будем жить по заповедям, которые оставил нам Спаситель, утверждая в мире сострадание, любовь и милосердие, то такое свидетельство может быть принято и выбор сердец человеческих совершится в нашу пользу.

Мы уповаем на то, что, по благодати Божией, жизнь нашего Отечества управится в мире и любви. И наши отношения с соотечественниками, исповедующими ислам, будут основываться на религиозной терпимости и гражданском согласии, на дружбе и сотрудничестве, на совместной ответственности за будущее той земли, которую нам препоручил Господь.

В. И. ФИДАС

**ПРИНЦИПЫ ИСТОЛКОВАНИЯ
СВЯЩЕННЫХ КАНОНОВ ЦЕРКВИ***

Святые каноны составляют основной источник канонического права, поскольку они обеспечивают наиболее подлинное свидетельство веры по церковным вопросам, с которыми Церковь сталкивалась в разные времена и в разных условиях. Чтобы оценить каноны как источник канонического права, важно объективно взглянуть на Богочеловеческую природу Церкви, на духовный характер и специфику канонов, а также на их конкретную историческую цель. Другими словами, необходимо выделить, с одной стороны, *предпосылки и почву* для создания канонов, и с другой стороны — *сознание Церкви*, которое каноны призваны были демонстрировать в случаях, когда возникали проблемы, связанные с непониманием смысла Христова откровения. Это различие довольно трудно определить, т.к. каноны выражают сознание Церкви в исторической и морфологической зависимости от проблемы, с которой Церковь сталкивалась. Очевидно, что только посредством объективного историко-канонического исследования, основанного на историко-генетическом методе, возможно определить историческую почву канонов и церковное

* Данная публикация содержит отрывки из книги «Canon droit» (Каноническое право), вышедшей на французском языке в Шамбези (Швейцария) в 1998 г. в серии *Analecta Chambesiana*. Книга представляет собой введение в каноническое право Православной Церкви. Она обращена в первую очередь к западному читателю, поэтому в тексте можно встретить ряд «общих мест», само собой разумеющихся для православного читателя, но представляющих новизну для читателя, не знакомого с православной традицией. Эта книга стала своеобразным итогом многолетней научной деятельности выдающегося православного канониста и церковного историка, каковым является профессор Афинского университета, ректор Института православного богословия при Православном центре Константинопольского Патриархата Власий Фидас. — *Прим. ред.*

Перевод с фр. М. Парамонова, под ред. С. Говоруна.

сознание, демонстрируемое ими. Для того чтобы достигнуть этой цели, нужно проследить процесс развития канонов по отношению к другим источникам истории Церкви, принимая во внимание некоторые фундаментальные предпосылки, без которых невозможно верно интерпретировать каноны.

Очевидно также и то, что каноническая традиция Церкви должна оцениваться посредством *верной интерпретации* каждой конкретной группы канонов, провозглашенных Вселенскими и Поместными Соборами, а также Отцами Церкви. Однако верная интерпретация подразумевает связь каждого канона или каждой группы канонов с той полнотой пастырского, духовного и мистериального опыта Церкви, с которой соотносится общий смысл канонической традиции. Без такого рода *предвосхищающей* интерпретации внешние противоречия между канонами по различным субъективным причинам или в результате возникновения новых критериев оценки, применяемых канонистами, неизбежно будут возрастать. Часто буква канонов ценится больше, чем их дух, и рассматривается в отрыве от общей канонической традиции, а именно независимо от смысла Христова Откровения и сути таинства Церкви. При этом становится очевидным, что *герменевтика (искусство истолкования) канонов* не должна терять из виду некоторых церковных и историко-канонических особенностей, без которых интерпретация канонов рискует оказаться неполной или даже неверной.

Итак, во-первых, для интерпретации и оценки канонов исследователь должен иметь *определенное богословское образование* и цельное *церковное мировоззрение*. В противном случае правильное понимание церковных документов невозможно. Канонические тексты не могут быть предметом историко-литературного исследования, а также поверхностного или буквалистического изучения. При толковании канонов необходимо по возможности освободиться от собственных субъективных мнений, ибо отношение к канонам, основанное на каких-либо *приоритетах*, может привести к неверным выводам. Каноны сформулированы Церковью таким образом, чтобы ограничить субъективное восприятие исследователя. Изучающий каноны должен сначала воспринять общий дух канонической традиции, а также церковные и историко-канонические принципы ее развития.

Во-вторых, для толкования канонов необходимо учитывать тот факт, что они не существуют отдельно от источников Откровения, но *органично интегрированы в церковную Традицию*. Они истолковывают Священное Писание и, в свою очередь, не

могут быть истолкованы иначе, кроме как посредством Священного Писания и через призму общей церковной традиции. Это должно приниматься как неизменное условие верного толкования канонов, учитывая то, что вся их суть так или иначе опирается на Священное Писание и традицию Церкви. Чтобы сформулировать все канонические предписания, необходимо выделить полноту смысла Христова Откровения, в осознании и переживании которого Церковь пребывает непрестанно. При несоблюдении этого условия в истолковании канонов неизбежно проявится непоследовательность и опасные упущения. Последствия будут весьма серьезны, и не только для верной оценки духа канонов, но также для целостности последующего научного метода интерпретации. К тому же отделение канонов от смысла Христова Откровения де-факто аннулирует объективные историко-филологические теории, способствующие раскрытию этого смысла. Отрыв исторической формы канонов от подлинного смысла Христова Откровения приводит к изменению основ канонической традиции и ее разложению на отдельные исторические схемы, не играющие никакой роли в истории спасения и не имеющие никакой связи с природой Церкви.

В-третьих, для того чтобы понять и правильно интерпретировать каноны, нужно прежде всего определить различие между *исторической оболочкой и духом канонической традиции, который в ней содержится*. Толкование канонов не может осуществляться в смысле автономного юридического эмпиризма, т.е. посредством одностороннего исследования используемых в них формулировок или определяемых в них задач. С другой стороны, опасно как возводить в абсолют букву канонической традиции, так и ограничивать ее дух рассмотрением тех особых случаев, когда Церковь явила полноту своей веры. Возводить в абсолют исторический материал канонической традиции означало бы в то же время использовать *часть* для замены *целого* духовного опыта, состоящего в высшем позитивном «законе» Церкви. Правильная интерпретация канонов предполагает, таким образом, необходимость установить подлинные *вертикальные* отношения духа канонов к смыслу Христова Откровения, с одной стороны, и объективную *горизонтальную* интеграцию их исторической оболочки в церковный опыт каждой эпохи, с другой.

В-четвертых, толкование канонов должно осуществляться на основе *всех научных и герменевтических принципов*. Другими словами, простая буквальная интерпретация канонов является недостаточной. Необходимо изучить самым тщательным обра-

зом исторические причины возникновения определенных канонов и цели, ими преследуемые. Нужно изучить канонические течения, характерные для исследуемой эпохи, общую церковную обстановку, серьезность проблем, затронутых в канонах, отношение этих канонов к сходным церковным проблемам. Нужно также проанализировать канонические свидетельства, используемые в изучаемый период, церковные документы, подкрепляющие принятые каноны, учесть авторитет органа, провозгласившего каноны, ход обсуждения и принятия канонов и т.д. Лишь по завершении такого всестороннего исследования экклесиологических и историко-канонических предпосылок должна осуществляться историко-литературная критика текста канонов — критика, преследующая цель восстановить подлинный текст, точно определить каноническое значение используемых терминов, выяснить цель принятия каждого канона и, как следствие, определить их истинную смысловую направленность.

В-пятых, в процессе интерпретации канонов нужно избегать проведения ошибочных аналогий и субъективных или неуместных корреляций. Необходимо также избегать всякого рода двусмысленностей, способствующих неверной интерпретации. Важно использовать четкие формулировки. Нужно быть готовым даже к тому, что в процессе интерпретации могут проявиться прошлые заблуждения или даже фальсификации определенных документов. Для этого следует постараться четко выяснить, *что говорит и чего не говорит* канон о той эпохе, в которую он появился, определить его специфику и установить его *согласованность* или *эволюцию* по отношению к аналогичным, современным или предыдущим каноническим документам. Дух и смысловая направленность каждого канона должны быть переданы всесторонним образом, а не буквально. Благодаря именно такому подходу становится легко установить истинную связь между духом канонов и общим смыслом Христова Откровения.

В-шестых, *разнообразие формулировок* в канонической традиции, констатируемое в процессе интерпретации канонов, не должно смущать исследователя, ибо каждый конкретный канон не может представлять из себя единственной возможной обработки содержания Христова Откровения и истории жизни Церкви. Другими словами, *допускается одновременное существование нескольких канонических формулировок, касающихся одного понятия*. Это не вредит общей канонической традиции. Каноны не исключают разнообразия выражений в Откровении и, таким образом, препятствуют смысловым разногласиям внутри этого

полиморфизма. Разнообразие форм без смысловых разногласий — обычная вещь в канонической традиции.

В-седьмых, в процессе толкования канонов сходного содержания *необходимо отделять те из них, которые осуждают канонические нарушения (ереси, расколы, секты, тайные собрания, учения, искажающие нравственные принципы) от тех, которые направлены на определение условий принятия покаявшихся в лоно Церкви.* По отношению к первым Церковь относится со всей суровостью, особенно к тем, кто покушается на ее единство. К покаявшемуся же проявляется церковная *икономия* для усиления единства и для спасения покаявшихся посредством приобщения их к таинствам Церкви.

В-восьмых, *правильно установленная связь отдельных канонов сходного содержания с их единством заключает в себе отношение этих канонов к общему опыту таинств Церкви, ибо согласно православной традиции: «Церковь проявляется в своих таинствах» (Николай Кавасила).* Это касается, естественно, только канонов сходного содержания. Например, административная организация Поместной Церкви и соответственно Вселенской Церкви вытекают из *таинства священства*. В этом случае затрагиваются вопросы о получении, использовании и потере священнической власти епископами, пресвитерами и дияконами. Все эти вопросы так или иначе обращены к таинству святой Евхаристии, которая обобщает весь мистический опыт и содержит все таинства Церкви.

В-девятых, административное право Церкви затрагивает вопросы о праве поставления и суда над епископами, а также о роли, которую должны играть в церковной жизни клирики, монахи и миряне, чтобы способствовать укреплению единства церковного Тела в святой Евхаристии и в общем мистическом опыте Церкви. В том же духе действует и *пенинциарное* право Церкви, которое посредством разнообразных церковных наказаний определяет канонические отношения епископов, клириков, монахов и мирян к святой Евхаристии и к мистическому опыту Церкви. Ориентировка этих канонов на Евхаристию *делает необходимой одновременную герменевтическую инференцию содержания и амбивалентной терминологии (поставление, отлучение, причастие) канонов в вопросе фундаментального исследования их функционирования.* Это делается для того, чтобы избежать не только ложных отличий, якобы содержащихся в характере канонов (административном, догматическом), обычных в юридической практике, но также и произвольных интерпрета-

ций двойственных канонических терминов, таких например как *поставление* (выбирать, поставлять в сан), *отлучение от Церкви* (временное или окончательное), *отлучение от причастия* (покаяние — наказание) и т.п. При использовании этого метода толкования сохраняется подлинная смысловая направленность каждого канона не только в его исторической формулировке, но также в его отношении к духовной жизни Церкви.

Таким образом, интерпретация канонов может быть признана успешной только в том случае, если удастся донести всю полноту их духа, содержания и языка. Естественно, это возможно лишь при соблюдении всех вышеперечисленных принципов. Такая задача, однако, весьма сложна и порой даже рискованна, ибо не всегда удается добиться полного соответствия между *истинным духом* канонов и их *интерпретацией*. Однако верность интерпретации истинному духу канонов есть то, что требуется при любом истолковании. Адекватность исторической форме или специфике канона является необходимым условием, но не обязательно необходимым элементом при интерпретации, несмотря на тот факт, что в процессе толкования, безусловно, важно искать подлинную связь между всеми современными канону характерными данными.

Объективная сложность, состоящая в том, чтобы убедиться, с одной стороны, в идентичности духа канонов и духа их интерпретации и, с другой стороны, в сохранении духа при изменениях *буквы*, объясняет твердую позицию Православной Церкви в соблюдении канонов. Церковь не возводит *букву* в абсолют, но рассматривает ее как *подлинного носителя* духа канонов. Она охраняет *истинное историческое слияние духа и буквы* не только с целью сохранить в канонах неизменным смысл Христова Откровения, но также с целью основать на этом свое истинное, на все времена, истолкование в понятных верным исторических формах. Другими словами, то внимание, с которым Православная Церковь относится к *историческому равновесию между буквой и духом* канонов, нужно рассматривать не как *синдром традиционализма*, лишённого исторического развития, но как искреннее желание сохранить каноны во всей их полноте на все времена в истории Церкви.

В наши дни от некоторых православных богословов часто звучат предложения обновить каноническую традицию Церкви. Эти богословы утверждают, что святые каноны более не удовлетворяют пастырским нуждам Церкви, а во многих случаях

даже мешают ей исполнять свою миссию. Однако выдвигаемые в пользу обновления аргументы основываются либо на произвольных оценках и предубеждениях, либо даже на неверной интерпретации *буквы* канонов, в той или иной степени обусловленной временем их появления.

Буква канонов определяет историческую форму *духа* канонической традиции. Историческая форма канонов проявляется главным образом как результат осмысления объективных условий исторической жизни Церкви. Это, несомненно, благоприятствует появлению новых, каждый раз более близких к конкретным нуждам определений одной и той же истины. Ибо миссия Церкви — применительно к конкретным историческим условиям даровать верным смысл жизни во Христе, для скорейшего наследования ими спасения. Общая эволюция канонической традиции на протяжении шести веков свидетельствует о постоянном проявлении церковного сознания, связанного с опытом веры, проявляющим себя при возникновении новой проблемы.

При этом очевидно, что Церковь, формулируя новые каноны, не преследует цели обогатить *слог* или *содержание канонов* решением уже известных либо сходных с известными проблем или выработать на их основе новые, упрощенные канонические постановления, которые покрыли бы более обширную область духовной жизни верных. Хотя Церковь и избегает канонических формулировок общего характера, выражающих фундаментальные принципы канонической традиции, она, тем не менее, всегда имеет в виду всю полноту таинства Христова Воскресения и исходит из него при разрешении церковных проблем каждой конкретной эпохи. Очевидно, что церковное сознание, направляемое Святым Духом, никоим образом не может быть связано внешней исторической формой той или иной канонической формулировки. При этом каждая новая каноническая формулировка должна быть носителем общего духа церковного сознания.

Новые канонические формулировки не преследуют цели улучшить, увеличить или расширить полноту веры. Они лишь определяют историческое применение мистического опыта Церкви в бесконечно меняющемся мире. Другими словами, один и тот же опыт веры, которым располагает Церковь, при водительстве Святого Духа переносится в новые исторические условия. Такой взгляд на содержание *спасительного пастырского послания* в новых исторических формах не означает *упразднения, отчуждения или ниспровержения* предыдущей канонической традиции, но удостоверяет ее подлинный опыт, учитывая, что

новые каноны не содержат *нового знания* истины, но определяют ее *новое применение* в пастырской жизни Церкви. Поэтому:

а) IV Вселенский Собор (451) утвердил 30 новых правил и значительно обновил существовавшую каноническую традицию как в административной части, так и в общей структуре церковной жизни, но при этом в своем 1-м правиле провозгласил: *«От святых Отец на каждом Соборе, донныне изложенные правила соблюдать признали мы справедливым».*

б) Трулльский Вселенский Собор (691-692) утвердил 102 новых правила, а также переработал старые правила Вселенских и Поместных Соборов и Отцов Церкви, но при этом в своем 2-м правиле провозгласил: *«...чтобы отныне пребывали тверды и ненарушимы, утвержденные прежде нас правила... Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменять или отменять, или кроме предложенных правил принимать другие с подложными надписями составленные некими людьми, дерзнувшими кормчествовати истиною. Аще же кто обличен будет, яко некое правило из вышеперечисленных покусился изменить или превратить, таковой будет повинен против того правила понести епитимью, каковую оно определяет, и через оное врачуем будет от того, в чем преткнулся».*

в) VII Вселенский Собор в Никее (787) утвердил 22 новых правила, но в своем 1-м правиле провозгласил: *«...Божественные правила со услаждением приемлем и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвалых Апостол, святых труб Духа, и от шести святых Вселенских Соборов и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых Отец наших. Ибо все они от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили...»*

Предложенные в качестве примера цитаты весьма определенно выражают общее сознание Церкви, а именно то, что вся предшествующая каноническая традиция *всегда остается в силе*. При этом приведенные примеры канонически обосновывают возможность *обновления* или *обработки* послания спасения во Христе в соответствии с новыми условиями жизни Церкви, для скорейшего наследования верными спасения. Таким образом, каноны не препятствуют появлению *новых канонов* для осуществления пастырской миссии Церкви, но определяют условия и основные принципы, которые должны строго соблюдаться при их принятии. Так, 2-е правило Трулльского собора воспрещает принимать новые правила в том случае, если в них будут допущены

ны *фальсификации, нарушения и искажения смысла старых правил.*

Условия, определяемые Собором, с одной стороны, ясно демонстрируют, что утверждение Церковью новых канонов составляет часть ее пастырской миссии, а с другой стороны, очерчивают *четкие рамки*, внутри которых должно пребывать *подлинное и постоянно обновляемое* послание Церкви к верным каждой эпохи. К тому же церковное сознание проявляется и в самих Соборах, когда они, свидетельствуя свою верность существующей канонической традиции, вместе с тем утверждают новые каноны, многие из которых черпают свой смысл в правилах прошедших Соборов. В этом ключе является необоснованным мнение о том, что 2-е правило Трулльского Собора лишь *«воспрещает фальсифицировать, нарушать и подменять истинные каноны подложными и составленными теми, кто пытается использовать истину в своих целях. Очевидно, что эти запреты относятся к тем членам Церкви, которые, провозглашая новые или пересматривая старые каноны, не имеют на то законных, дарованных Церковью прав»*. Таким образом, можно констатировать, что:

а) если канон воспрещает меньшее (*нарушение*), то он тем более воспрещает большее (*сокращение*).

б) воспрещение провозглашать каноны не относится к самой Церкви, но к каждому отдельному ее члену. Даже сама вероятность того, что Церковь может *фальсифицировать, сокращать или подменять* истинные каноны подложными было бы с церковной точки зрения немыслимым. В противном случае в церковной жизни возникло бы непреодолимое противоречие между подобной ситуацией и общей канонической традицией.

Примеры якобы существующих *конфликтов и противоречий* между канонами, без сомнения, являются случаями неверной или частичной интерпретации схожих канонов. Такие примеры, безусловно, не означают того, что Церковь не в праве принимать новых канонов. Это значит лишь то, что новые каноны не должны противоречить старым. Каноническая традиция Церкви не воспрещает (да и не может этого сделать) вырабатывать новые каноны. Но она осуждает любые фальсификации, злоупотребления и подлоги, допущенные в существующей канонической традиции в результате различных нововведений. Тем не менее, церковное сознание не требует применять *строго по букве* или строго в соответствии с исторической формой все старые каноны. Именно поэтому каждый Собор с принятием новых правил

всегда требовал, чтобы эти последние сочетались с подлинным духом существующей канонической традиции Церкви.

Иногда, правда, Вселенские или Поместные Соборы издавали сходные по содержанию каноны. Это порождало определенные проблемы, потому что все схожие каноны находились в употреблении одновременно. Естественно, что повторение содержания канонической традиции прошлого в *новых схожих канонах* означает именно то, что ни один *последующий* канон *не отступал* от сходного с ним *предыдущего* канона. Такая практика показывает, что Церковь, полностью осознавая истинность старых канонов, признает необходимым формулирование новых канонов. Именно так объясняется тот факт, что на I, VI и VII Вселенских Соборах, как было показано выше, наряду с принятием многих новых правил было подчеркнуто *непременное пребывание в силе* всех старых канонов и неизменная их важность для жизни Церкви (1-е правило IV, 2-е правило VI и 1-е правило VII Вселенских Соборов).

Верность новых канонов духу старых демонстрируется как *прямой связью* между ними, так и *цитированием* старых канонов. Обычной была практика, когда полностью цитировались старые каноны, а затем на их основе давалось решение поставленной проблемы. Таким образом истинность каждого добавления подтверждалась цитатами из старых канонов. В этом ракурсе должны рассматриваться усилия VI Вселенского Собора по проведению параллелей между схожими канонами:

а) 3-е правило Собора затрагивает значительное число проблем, имевших место в VII веке и касавшихся поставления священников, состоящих во втором браке или заключивших брачный союз после принятия сана. Все эти вопросы регулируются на основе 17-го и 18-го апостольских правил: *«...отныне же определяем и возобновляем правило, которое гласит: кто по крещении двумя браками связан был или наложницу имел, тот не может быть ни епископом, ни пресвитером, ни дьяконом, ниже вообще в списке священного чина (ап. пр. 17). Также, взявший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или позорищную не может быть ни епископом ни пресвитером ни дьяконом, ниже вообще в списке священного чина (ап. пр. 18)».*

б) 6-е правило того же Собора решает вопрос о вступлении в брак после поставления в сан, основываясь на 26-м апостольском правиле: *«Понеже речено в апостольских правилах, яко из*

производимых в клир безбрачных, токмо певцы и чтецы могут вступать в брак (ап. пр. 26), то и мы, соблюдая сие, определяем...»

в) 8-е правило Собора повелевает созывать ежегодного *областные соборы*, основываясь на канонической традиции (5-е правило I Вселенского Собора, 37-е апостольское правило, 20-е правило Антиохийского и 95-е правило Карфагенского поместных Соборов): *«Установленное Святыми отцами нашими, желая и мы во всем сохранить, возобновляем также и правило IV Вселенского Собора...»*

г) 34-е правило Собора осуждает и клириков, ссылаясь на 18-е правило IV Вселенского Собора: *«Понеже священное правило ясно возвещает сие, что преступление соумышления или составления скопища и внешними законами совершенно воспрещено, много же паче надлежит воспретити, да не бывает сие в Церкви Божией».*

д) VII Вселенский Собор использует существующую каноническую традицию для утверждения новых правил (3-го, 5-го, 6-го, 12-го, 18-го, 19-го и 20-го), которые были необходимы для решения специфических проблем VIII века.

Усилия, которые прикладывали Отцы участники Соборов, обосновывая новые каноны цитированием предшествовавшей им канонической традиции, выражают всеобщее сознание Церкви, в соответствии с которым старые правила содержат *истинный критерий*, гарантирующий верность *новых правил* смыслу спасительной миссии Христа. Церковное сознание отнюдь не стремится сделать каноны *объектом бессмысленного культа*, как утверждают некоторые богословы. Оно лишь стремится обезопасить церковную *законодательную власть* от нарушения духовного и исторического единства при выработке новых канонов. Опираясь на это всеобщее сознание Церкви, Соборы формулировали множество новых канонов, характерных для проблем каждой эпохи, при этом даже не рассматривая возможности того, что *законодательная власть* Церкви может *выйти из употребления*. Такое решающее значение придается согласованию новых канонов со старой канонической традицией.

Подлинная преемственность канонической традиции не исключает *обновления* или *улучшения* старых канонов, если того требуют исторические условия. Тем не менее, это обновление не должно касаться *духа и смысла* канонов, внося противоречия в существующую каноническую практику. Лишь внешняя форма и структура канонов постоянно находится в зоне пастырского

внимания Церкви. Естественно, даже в этом случае Церковь не допускает никаких сокращений, основываясь в своих дополнениях на духовной основе существующих канонов. Другими словами, каноны прошлого всегда являются как бы *основой* при формулировке новых канонов, т.к. они показывают как единство истинного сознания Церкви в различные эпохи, так и непрерывный опыт истинной веры. Каноны составляют органическую часть общей традиции Церкви (патристической, литургической, мистической, аскетической). Таким образом:

а) 2-е и 6-е правила II Вселенского Собора (381), обновившие 4-е и 5-е правила I Вселенского Собора (325) и Антиохийского Поместного (341) Собора, отнюдь не лишили этих последних их значения для Церкви.

б) Это касается также вышеназванных правил II Вселенского Собора, *улучшенных* в 9-м, 17-м и 28-м правилах IV Вселенского Собора.

В *схожих канонах* мы получаем не *сходные формулировки* части истины (*части вместо целого*), но разнообразное применение всей истины веры в решении церковных проблем той или иной эпохи. Каждый канон в решении конкретной проблемы церковной жизни не исчерпывает всей истины веры. Но при этом он показывает широкие возможности, которыми обладает Церковь и которые она использует при решении различных проблем в каждую эпоху.

Схожие каноны не могут рассматриваться как разные стадии *исторического проявления* Святого Духа в жизни Церкви. Духа, Который последовательно ведет Церковь от *частичного опыта к полному* знанию и опыту веры. Напротив, можно говорить о том, что Церковь, обладая всей истиной, хранит ее целостность и, *окормляемая Святым Духом*, исправляет все отклонения, мешающие осуществлению ее основной миссии — донести до верных полноту Христова благовестия. Другими словами, выработка Церковью новых канонов, схожих по содержанию со старыми, означает не *исправление* уже существующей канонической традиции, а *адаптацию* традиции к новым историческим условиям и нуждам верных. Когда Церковь, используя свою Богом данную законодательную власть, вырабатывает новые каноны, она тем самым продолжает существующую каноническую традицию.

Традиция всегда выражает вневременное сознание истины, которой обладает Церковь. С появлением новых канонов старая

каноническая традиция не должна упраздняться, так как ее дух не должен быть нарушаем новыми каноническими формулировками. Ведь старые каноны, так же как и новые, представляют адаптацию Христова благовестия к историческим условиям, только каждый на своем этапе.

С церковной точки зрения невозможно оценивать каноны исключительно на базе исторических данных. Они должны оцениваться с точки зрения постоянного пребывания в Церкви Святого Духа. Следовательно, с церковной точки зрения настоящее Церкви не может быть объективным судьей объективного прошлого, но всегда пребывает подлинным свидетельством спасительного действия Святого Духа. Сотериологический и эсхатологический характер миссии Церкви не отделяет ее от собственного прошлого. Эсхатологическая перспектива — это не односторонняя перспектива будущего, отрезанного от прошлого. Она проявляет себя постоянным осуществлением прошлого в настоящем и будущем. Христово благовестие, таким образом, постоянно существует в сжатой манере как традиция прошлого, как адаптация к настоящему и как шаг в будущее.

Церковная каноническая традиция не представляет из себя *застывшей, односторонней структуры*. В ней проявляется исторически и динамически вся полнота Христова благовестия. С того самого момента, когда Церковь начала отсчет своей истории, *она начала адаптировать свои спасительные послания к определенным историческим условиям и духовным нуждам верных конкретной эпохи*. Поэтому каноническая традиция прошлого отображает весь мистический опыт Церкви, накопленный за время ее существования. Отрицание этого — это не просто сомнение в истинности тех или иных канонических формулировок, но отрицание всего мистического опыта Церкви. Подобный взгляд на вещи ставит настоящее в положение *абсолютного судьи* над прошлым — судьи, отрицающего постоянное пребывание в Церкви Святого Духа, Который во все времена определяет единственно правильный и наиболее подходящий путь ко спасению.

Ценность канонической традиции как для прошлого, так и для эсхатологической перспективы Церкви основывается на совокупной оценке *содержания канонов, их духа, буквы и исторической формы*. Православная Церковь считает обязательным строго соблюдать *связь между духом и буквой*, так как это способствует лучшему пониманию и сохранению истинного смысла Божественного Откровения. При *умалении или фальсификации* этой связи возникает опасность утраты смысла Откро-

вения в конкретных исторических условиях. Церковь предпочитает сохранять каноны в *полном объеме* не из-за слепого преклонения перед *буквой*, а по причине необходимости полного контекста, внутри которого может свободно осуществляться законодательная власть Церкви для постоянной актуализации Христова благовестия.

Православная Церковь выбирает такой образ действий, потому что ясно осознает, что именно посредством сохранения исторической формы можно наилучшим образом гарантировать подлинность духа канонической традиции. Церковь также избегает маргинализировать (отодвигать на второй план) старую каноническую традицию и заменять ее *полными и кодифицированными сборниками*. Теоретически она могла бы предпринять такой шаг, опираясь на труды известных юристов и канонистов византийского периода. При этом упор был бы сделан на канонические *сборники и номоканоны*, составленные в различные эпохи, и даже решения Трулльского Вселенского Собора. Правила этого Собора действительно в некоторой степени систематизируют каноническую традицию предыдущих Соборов. Они устанавливают четкий критерий для интерпретации канонов и решения различных проблем каждой новой эпохи. Тем не менее, Собор был далек от того, чтобы маргинализировать правила предыдущих Соборов. В своем 2-м правиле он подтверждает всю силу ранее принятых правил. Этим объясняется то, что ни один *сборник* или *номоканон* никогда не мог заменить в сознании Православной Церкви *силы* правил Вселенских и Поместных Соборов, а также Отцов Церкви.

Это значит, что ни буква, ни историческая форма, ни даже содержание канонов не могут сами по себе стать основным элементом православной канонической традиции, но, будучи освящены Святым Духом, они становятся подлинными носителями Христова благовестия. В этом смысле Православная Церковь никогда не согласится ставить во главу угла историческую форму канонов, а также маргинализировать их в историческом контексте. Она чувствует себя вправе интерпретировать Божественное Откровение и адаптировать его применительно к духовным нуждам своих верных, но при этом она *хранит верность* канонам как критериям, на которые всегда должна опираться ее законодательная власть. Правильное использование канонов требует не *безоговорочного приложения их исторической подоплеки* к современным условиям, так как в таком случае каноны стали бы для Церкви объектом поклонения, но только *духовного*

следования, так необходимого Церкви для исполнения ее миссии в современном мире.

Подобный взгляд на каноны в настоящее время де-факто усвоен всеми Православными Церквами. Они пользуются канонической традицией во всех областях церковной жизни. На основе этой традиции Церковь строит свою *административную структуру, пастырскую деятельность, литургическую практику, а также организует духовную жизнь верных* на современном этапе. Единственной *поддержкой* в такого рода деятельности мог бы стать *Кодекс церковного права* Православной Церкви, способствовавший бы большему единообразию в жизни Православных Автокефальных Церквей. Этот *Кодекс* мог бы решать лишь определенные практические задачи настоящего времени и ближайшего будущего. При его использовании в отдаленном будущем могла бы возникнуть необходимость обновить схему кодификации. Новая кодификация в таком случае не имела бы прямой связи с подлинной канонической традицией. Подобный опыт в области последовательного обновления кодификаций канонического права Католической церковью привел к тем плачевным последствиям, в результате которых пострадала подлинность канонической традиции. Все попытки *кодифицировать* каноническую традицию предполагают, с одной стороны, сохранение *подлинной силы* канонов, а с другой, ясное осознание фрагментарности предписаний любой кодификации.

Таким образом, Православная Церковь воспринимает обновление канонической традиции в контексте единства своей духовной миссии и духовных нужд верующих каждой эпохи. Каноны составляют неотъемлемый элемент и истинный критерий действия общей священной традиции Церкви в истории спасения. Утвержденные авторитетом Вселенских Соборов, они демонстрируют подлинное церковное сознание, поскольку имеют на себе печать Святого Духа. Каноны, таким образом, являются теми маяками, которые издали освещают любое обновление канонической традиции, необходимое для ее адаптации к духовным нуждам верующих каждой последующей эпохи. Наиболее удобную и современную форму обновления канонической традиции Православной Церкви являют собой *Уставы Поместных Церквей*.

Христос ЯННАРАС

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАРИЖ

Одно свидетельство о русском Православии в Париже*

От переводчика

Предлагаемый читателям отрывок является главой из книги Христоса Яннараса «О себе». Христос Яннарас — это, пожалуй, самый известный современный греческий религиозный философ и публицист, книги которого переведены на множество языков, в том числе и на русский. Все его творчество — пишет ли он о проблемах постмодернизма или современной интерпретации философии Аристотеля, о глобализации экономики или генезисе национализма на Балканах — пронизано духом церковной традиции. Его отличает укорененность в этой традиции, которую он пытается донести до современного читателя. Поскольку этот читатель, особенно западный, к которому в большой степени обращается Яннарас, не привык к традиционному богословскому языку церковного предания, философ пытается найти такие формулировки, которые бы позволили сделать для него это предание более доступным и прозрачным. С этой целью он творчески использует язык экзистенциализма (один из философов, творчество которого Яннарас подробно анализирует в свете православной традиции, — Мартин Хайдеггер) и персонализма.

Яннарас, получивший традиционное религиозное воспитание дома, в Афинах, и окончивший богословский факультет Афинского университета, свое подлинное обращение к традиции Церкви связывает, тем не менее, с русским «эмигрантским» богословием, с которым он познакомился в Париже, где занимался в конце 60-х годов прошлого века философией в аспирантуре Сорбонского университета. По его собственному признанию, он не уверен, что остался бы в Церкви, если бы не его знакомство с русским богословием и вообще церковной жизнью в среде парижской эмиграции. Поэтому он с такой любовью пишет о тех русских, с которыми ему довелось общаться в Париже, а

* Перевод с греч. Сергея Говоруна.

также о тех, кого он уже не застал в живых, но влияние которых на него было не менее значительным. Приводимый отрывок — это признание в любви к русской богословской традиции, получившей развитие в Париже, но также важное свидетельство о ней современника, вышедшего из иной среды и имевшего возможность наблюдать ее несколько со стороны. В частности, интересно его наблюдение, что основу этой традиции составляла приходская общинная жизнь, которая в среде эмиграции во многом была возвращением к первохристианским и византийским парадигмам.

Кучка русских эмигрантов, изгнанных из России захватившими власть большевиками. Они приехали в Париж в двадцатых годах. Оставив каждый свой путь и свою промежуточную станцию.

Первое, что они сделали, — это построили церковь. Маленькую, бедную, но православную:ходишь — даже теперь — и кажется, что находишься на Афоне. Без электричества, только свечи и лампы; иконы только византийские (в русском стиле) — это не религиозная живопись, не подражание европейским образцам. Благоговейная атмосфера, место для человеческой общности, общения личностей.

Вокруг церкви в убогих бараках разместили богословский институт. То особое, исключительно свое, что они должны были принести в Европу, — это богословие. Профессора — из первой группы эмигрантов. Почти все они были специалистами в других областях знания. Сергей Булгаков: профессор политэкономии Московского университета, в Париже — священник и профессор догматического богословия. Георгий Флоровский: профессор истории Одесского университета, в Париже — священник и профессор патрологии. Василий Зеньковский: профессор философии и психологии Киевского университета, в Париже — священник и профессор философии. Кассиан Безобразов: профессор истории Ташкентского университета, в Париже — епископ и ректор института. То же самое Николай Афанасьев, Антон Карташов, Борис Вышеславцев. Более молодой Владимир Лосский: приехал в Париж двадцатилетним юношей, изучал средневековую философию и стал самым значительным богословом-систематиком диаспоры.

В этих убогих бараках института началось нечто похожее на настоящую революцию: изгнанные русские переселенцы принесли с собой в Европу не некую особую церковно-богословскую традицию: более «православную» идеологически и более «духов-

ную» и «мистическую» практически. Нет. Их вызов состоял в том, что тупику европейской цивилизации они противопоставили реалистический способ жизни — оживили закосневший язык богословского академизма и морализма. Их незаметная деятельность приобрела динамику «горчичного зерна» — мельчайшего семени, способного расколоть скалу.

Это было настоящей исторической неожиданностью, если не чудом. После столетий «Вавилонского пленения», пребывания в отчуждении, подражании интеллектуализму и юридическому морализму Запада, Православие вновь идентифицировало себя как «экклезиологическое» событие — событие превращения биологического индивидуума в личностное существование любовного общения жизни. Православные заявили о реализме своего опыта, о чуждости для них различных религиозных идеологем и эгоцентричной «религиозности», о подлинном значении материального мира и истории, жизни и смерти.

Невозможно выразить в словах живительную динамику подвига первого поколения русских эмигрантов в Париже. Их дерзновение с быстротой молнии передалось в каждую православную страну, уподобилось малой закваске, всецело менявшей настрой ума, позиции, проблематику, язык. Одновременно целое поколение римо-католиков и протестантов было «заражено» критическим отношением к застывшей «религиозности» западного христианства.

Горестно сравнивать русское и греческое присутствие в Париже: греческие переселенцы никогда не задавались и до сих пор не задаются вопросом: что особенного, исключительно их собственного должны были они принести в Европу, какие предпосылки, какая динамическая инаковость сделала бы их участниками ее преобразования?

Вся греческая интеллигенция Парижа, начиная с эпохи Коракиса¹ и Психариса² и вплоть до поколения Свороноса³, Кастанакиса⁴, Акселоса⁵, Ксенакиса⁶, прилагала максимум усилий лишь к тому, чтобы скорее и полнее уподобиться французам. Она обезьянничала, пыталась подражать местному образу мысли и задавалась чуждой проблематикой.

Для остальных — для большинства членов греческой общины Парижа, которая состояла из богатых дельцов, торговцев, судовладельцев, представителей старых аристократических семейств Константинополя и других крупных центров Балканского полуострова, Малой Азии и Египта — от их греческого проис-

хождения остались лишь некоторые обычаи да удобная возможность для завязывания выгодных знакомств. Еще в начале века они построили в одном из наиболее аристократичных районов Парижа богатую церковь в европейском стиле. Богослужение в ней — с полифоническим хором из нанятых французских оперных певцов — было не более чем религиозным представлением и удобным случаем для «бомонда» собраться вместе.

О русских диаспоре я узнал из их книг. Они перевернули весь ход моей жизни. В Париж я приехал уже с живой потребностью непосредственно приобщиться к этому историческому феномену, сыгравшему столь важную роль в моей жизни, и познакомиться с ним.

Из первого поколения в живых оставался только Павел Евдокимов. Высокий, стройный, аристократичный в манерах. Он жил в скромной квартире в предместье Парижа. Помню долгую аллею, которую нужно было пересекать по пути к нему. Он часто приглашал меня к себе. Мы с ним обсуждали различные проблемы. Он постоянно говорил о необходимости выработки четких критериев, иерархии приоритетов. Опытный, рассудительный, внимательный к формулировкам.

Позже я ближе познакомился и вступил в общение с уже офранцуженным вторым поколением: Николай Лосский, Борис Бобринский, Петр Струве, Михаил Евдокимов — с одними больше, с другими меньше, — а также с восхитительным Оливье Клеманом, который, не будучи изначально воспитанным в Православии, тем не менее, стал одной из главных фигур православной интеллигенции Парижа.

Углублялись личные взаимоотношения, многоценные и незабываемые. Однако самым большим открытием в Париже для меня была — впервые в моей жизни — живая реальность церковного *прихода*. Православие в Париже не было ни идеологией, ни «обществом», ни административным институтом, ни даже богословской школой русских. Оно состояло из «тел» приходов, собраний личностей, общающихся друг с другом.

Я вступил в тесную связь с двумя франкоязычными приходами. Первый собирался в подвале — «крипте» — роскошного русского кафедрального собора на rue Dauphine, возле Étoile. Кафедральный собор и его богослужения не слишком отличались от атмосферы греческого кафедрального собора. Для большинства членов как русской так и греческой общины Парижа Православие составляло лишь сумму преданий и предоставляло удобный

случай для заведения знакомств. Внизу, в «крипте», все было «другое» — там подстерегала неожиданность: вдруг становилось очевидным, что люди вокруг принадлежат тебе, а ты — им, что все мы вместе составляем единую, вне-мирную общину. Просто и без какого-либо приукрашения. Живя сначала в Греции, а затем в Германии, я был знаком с некоторыми «благочестивыми» общинами: «благочестие» здесь было общим условием принадлежности приходу, однако из-за него терялась близость между членами прихода. В «крипте» же каждый приносил с собой свою инаковость, больше или меньше добродетельную, не заботясь о том, соответствует ли она принятым нормам. Объединяющим стержнем была потребность общения, предвкушение эсхатологического «царства», которое даруется каждому евхаристическому собранию.

В те годы в «крипте» служил отец Петр Струве: всю неделю он был врачом в одной парижской больнице, а по воскресеньям — священником, проникновенно совершавшим богослужение и говорившим проповеди, чрезвычайно богословски насыщенные. Традиция совмещать священство с работой до сих пор распространена в православной диаспоре. Отец Петр погиб в автомобильной катастрофе, возвращаясь одним туманным днем из больницы. Я еще жил в Париже, но не помню точно года, когда это произошло. Не могу забыть плача, с которым сопровождали в последний путь этого благодатного человека.

Когда я бывал у него дома, то иногда просил почитать мне Пушкина в оригинале. Хотя я не понимал русского языка, меня очаровывала его музыкальность. В своей жизни я не знал дома более открытого, чем у Петра и Тани Струве. В любое время здесь можно было найти самых необычных людей: актеров, поэтов, русских аристократов, нищих с парижских окраин — «всякой твари по паре». Всегда был накрыт стол — Струве ко всем относились одинаково тепло.

Несколько воскресных дней я посещал другой франкоязычный приход на rue St. Victor, в пятом округе Парижа. Раньше там был магазин или ресторан, который русские превратили в церковь. Некрашенные деревянные балки подпирали стены и потолок. Внутренняя обстановка создавала атмосферу благоговения и покоя. Иконостас был расписан Леонидом Успенским, который вместе с женой и семьей Лосских каждое воскресенье приходил сюда на богослужение. Священником здесь был отец Габриель Генри, служащий страховой компании. Он великолепно

знал греческий язык, оставшийся у него после длительного пребывания в Фессалониках.

И здесь приход был живой общиной, собранием людей, живших сознанием, что их связывает Евхаристия, которым была чужда банальная и передающаяся по наследству религиозность. В Париже я понял, что подлинность и искаженность еkkлeзиoлoгичeского события зависит от сохранения либо гибели прихода.

Примечания

¹ Адамантий Кораис (1748-1833) — родоначальник греческого Просвещения.

² Яннис Психарис (1854-1929) — греческий филолог, языковед и писатель.

³ Николай Своронос (1911-1986) — греческий историк.

⁴ Фрасос Кастанакис (1901-1967) — писатель, ученик Психариса.

⁵ Костас Акселос (род. в 1924 г.) — философ неомарксистского направления.

⁶ Янис Ксенакис (род. в 1921 г.) — греческий композитор, член Французской Академии (с 1983 г.).

*Д. В. ПОСПЕЛОВСКИЙ**

КАКОЙ ЦЕНОЙ?

**Летопись прихода, который никогда не закрывался
Сретенский храм, село Заостровье Архангельской области
Поморского района. Век XX**

В декабре 2001 года я находился в Архангельске по приглашению Поморского университета и настоятеля пригородного прихода в селе Заостровье. Меня заинтриговала необычная судьба этого прихода, вернее, Сретенского храма и его прихожан. Дело в том, что из почти 400 православных храмов епархии к концу 30-х годов открытыми во всей епархии оставались лишь 3: два кладбищенских в городе Архангельск — один патриарший и один обновленческий — и этот вот Сретенский храм в Заостровье.

Если бы речь шла о какой-нибудь незаметной деревенской церквушке далеко от дорог, то можно было бы сказать, что власти о ней просто забыли. Но дело в том, что после уничтожения кафедрального собора большевиками в центре Архангельска заостровский двухэтажный каменный храм остается по сей день самым большим и видным храмом всей обширной области и Архангельской епархии. На фоне совершенно плоской многокилометровой местности он виден за много километров, а до ликвидации колоколов в 1936 году его главный колокол был слышен в Архангельске за 8 км. Так что речь в любом случае не может идти о том, что об этом храме власти забыли.

К тому же, по рассказам старожилов, на них усиленно нажимали, чтобы они отказались от храма. За это обещали в храме устроить электрическую подстанцию, электрифицировать все сельские дома да еще открыть трикотажную фабрику, которая обеспе-

* Пospelовский Д. В. — историк, заслуженный профессор Университета Западного Онтария (Канада), член РАЕН.

чила бы крестьянам добавочный заработок. Собирали крестьян в клубе, но почти поголовно все поддержали призыв тогдашнего старосты: «Не мы церковь строили, не нам ее и отдавать!» Когда читаешь об этом событии, напрашивается параллель с богослужением в этом храме тогдашнего викарного епископа Павла Пинежского в храмовой праздник Сретения Господня 2/15 февраля 1918 года. По сообщению Архангельских епархиальных ведомостей, храм был переполнен до отказа, и епископ Павел призвал молящихся оставаться верными Церкви, закончив проповедь следующим вопросом: «Неужели, друзья мои, вы можете допустить, что этот святой храм будет уничтожен, что вы когда-нибудь устроите здесь театр или что-нибудь подобное?» Вопрос владыки был покрыт возгласами: «Никогда не допустим!» Это обещание прихожан было вызвано эмоциональным накалом того момента, и вряд ли оно воспринималось как присяга на верность Церкви. Тем не менее и через два, и через четыре десятилетия этот призыв позже погибшего архиерея и ответ на него верующих становятся как бы неким подсознательным императивом, выразившемся в ответе прихожан на советские соблазны: «Не мы церковь строили, не нам ее и отдавать!»

Эта переключка была не единственным мистическим моментом храмового праздника 1918 года. На том богослужении был возведен в сан протоиерея настоятель храма Федор Тамицкий и рукоположен в священника диакон Александр Лыткин, который будет расстрелян день в день через 20 лет — на Сретенье Господне 15 февраля 1938 года. Каток чекистского террора прокатился по Заостровью дважды: в 30-33-м и 37-38-м годах.

Начинается все с коллективизации. Как известно, 2 марта 1930 года в «Правде» была опубликована пресловутая статья Сталина «Головокружение от успехов», в которой он критиковал коммунистическое руководство на местах за насильственные приемы загона крестьян в колхозы. Сталин утверждал, что коллективизация должна происходить на добровольных началах. Крестьяне приняли эти слова всерьез, и начался массовый выход из колхозов. Но затягивание сроков оформления выхода из колхоза, возвращение инвентаря и земельных участков бюрократически затягивались, да и выдавалось не то, что раньше принадлежало крестьянам. Сроки посевов были пропущены, крестьянам грозил голод, и они начали возвращаться в колхозы в таком типично советском добровольно-принудительном порядке.

В Заостровье статья Сталина тоже была принята всерьез. В марте же 1930 года 15 зажиточных хозяев в Заостровьи созда-

ли собрание по поводу колхозного движения и все единогласно приняли решение из колхоза выйти. В результате колхоз развалился, и большевистское начальство обвинило заостровцев в подрыве колхозного движения, в сознательном саботаже индустриализации Советского Союза. Начались массовые аресты.

В числе первых арестованных был настоятель Сретенского храма протоиерей Тамицкий, тот самый, что на памятном Сретенском богослужении 1918 года был возведен в протоиереи. На него в ОГПУ поступил донос некоего Выгельцова, который якобы подслушал разговор двух женщин о том, что Тамицкий в воскресной проповеди призывал крестьян не вступать в колхозы. Согласно следственному делу Тамицкого, он отрицал какие-либо оппозиционные действия со своей стороны, говорил, что темы коллективизации он не касался, и воскресная проповедь его была на тему «Праведники и грешники». Никого Тамицкий на следствии не подвел. О своем приятеле Корельском, одном из самых богатых крестьян Заостровья, он сказал лишь, что ему было интересно отношение именно этого крестьянина к колхозам ввиду его материальной независимости, благополучия; поэтому, обходя дома с водосвятием, он зашел к Корельскому и был удивлен, что тот решил в колхоз вступать. Тем не менее протоиерей Тамицкий был обвинен в антиколхозной агитации, подрыве индустриализации и приговорен к смертной казни. Смертная казнь была заменена ссылкой в концлагерь. Однако в 1933 году он был расстрелян втихую.

К тому времени чекисты раскручивали дело не только против отдельных заостровцев, но и в целом против Исакогорского райсовета, в юрисдикцию которого входило и Заостровье. ОГПУ обвиняло Засотровский сельсовет в том, что в него затесались враги народа, готовые восстание против советской власти. Проследивая это дело по архивам, выясняется, что — видимо из-за отсутствия людей настолько грамотных, чтобы правильно работать с документами — райисполком нанял двух достаточно компетентных работников — священников Иоанна Козмина, который участвовал в переписи населения Российской империи 1897 года, и Александра Лыткина. Этот поступок противоречил советскому законодательству, поскольку духовенство и члены их семей были лишеныцами, а следовательно, ни в каких государственных учреждениях работать не могли. Это и дало повод к обвинению райисполкома. В Заостровье и вообще в Архангельском районе начались массовые аресты, а впоследствии и расстрелы арестованных в так называемых архангельских Мхах.

Дочь расстрелянного священника Лыткина, Надежда Александровна, вспоминает, что в эти годы, 1930-1933, ее отец был занят расселением все прибывающих, новых и новых волн ссыльных, особенно духовенства. По ее словам, в Архангельске и в окружающих селах не было дома, в который не были бы подселены ссыльные, а в самом Заостровье — в связи с действующим там храмом — отец Александр старался расселять духовенство. По словам дочери, к 1933 году в Заостровье не было дома, в котором не жило бы два или три ссыльных священника. Вот этим-то расселением, по-видимому, и заведовал Лыткин в райисполкоме.

О масштабах ссыльной кампании говорит доклад Комиссии исполкома Северного края Молотову: «С февраля 30 г. в Архангельск будут прибывать ежедневно 5 — 7 тысяч человек, а всего 300 тысяч, а мы имеем во всем Архангельском округе 250 тысяч населения и в городе 89 тысяч. Если мы даже двинем их в каждое село округа, то будет затор». Переселив такую огромную массу обездоленных и, после пережитого раскулачивания явно враждебно настроенных по отношению к советской власти людей, местные власти были обеспокоены тем, что «масса выселенных кулаков живет по деревням и ведет разлагающую работу среди [местного] населения <...> административно высланные кулаки и местные лишенцы <...> создают вредительский фронт для срыва социалистического строительства, что им отчасти удастся». Больше всего властей явно беспокоит наплыв ссыльного духовенства, слова которого падают на весьма плодородную почву в лице обиженных советской властью ссыльных.

Доклад Молотову, естественно, сваливает в одну кучу кулаков и духовенство и говорит о необходимости усиления борьбы с религией. В 1930 году аресты в Заостровье начинаются с вышеупомянутого настоятеля Сретенского прихода протоиерея Федора Тамицкого и одного из самых уважаемых граждан Заостровья старосты храма Василия Бугаева, в прошлом капитана небольших торговых судов и владельца мельницы. Оба они никого не предадут на следствии. Бугаев, отсидев 10 лет, возвращается в Заостровье в 40-м году, а Тамицкий, тоже никого не предавший, ложно обвиненный в антиколхозной агитации, приговаривается к расстрелу, который приводится с исполнением через 3 года: надо было сначала выжать из него выгоду для власти, отправив его на каторжные работы в концлагерь, в расчете на то, что, живя под смертным приговором, человек будет стараться ничем не раздражать начальство, т.к. приговор может быть приведен в действие в любой момент.

Если аресты 30-го года проводятся под предлогом борьбы с врагами колхозной системы и с кулачеством, то к 33-му году разворачивается гораздо более масштабная кампания обвинения заостровцев в подрыве индустриализации. Именно к этому времени количество ссыльного духовенства достигает своего пика, согласно воспоминаниям Надежды Лыткиной. Как известно, кампания коллективизации и индустриализации привела к резкому снижению уровня жизни, а в 33-м году — к массовому голоду. Надо было найти козла отпущения. В масштабе Архангельского округа и особенно Заостровья таким козлом отпущения делается духовенство. Что и понятно, с советской точки зрения. Ведь стоит угроза того, что вокруг этого ссыльного духовенства, под его влиянием вырастут не новые комсомольцы, а целое поколение церковных людей! Советское руководство, по-видимому, решает, что положить конец этой угрозе можно лишь террором. И тут недостаточно отдельных арестов. Надо сочинить целый антибольшевистский заговор.

Заостровский псевдозаговор проходил под № 183, и обвинительное заключение гласило: «Особым отделом ОГПУ вскрыта и ликвидирована контрреволюционная повстанческая организация, охватившая своей деятельностью прилегающие к Архангельску населенные пункты, главным образом входящие в состав Заостровского сельсовета <...> контрреволюционной организации, созданной начальником съемки Архангельска — Тарановским А. Д., в прошлом [царским] полковником, офицером Генштаба. Обвинительным заключением изобличаются <...> Лыткин Александр Степанович и Жаравов Арсений. Общее число членов заговора 41 человек»; но заостровские старожилы говорят, что «органы» тогда забрали 70 жителей Заостровья. Все предстали перед чекистским судом, но по меркам первой половины 30-х годов «дело» было настолько шито белыми нитками, что к расстрелу не был приговорен никто, хотя из лагерей вернулись далеко не все. По версии сталинского суда, заостровское «восстание» должно было начаться после высадки на Дальнем Востоке японского десанта и начала японской интервенции. Заговоры и враги нужны были, чтобы как-то оправдать резкое падение уровня жизни в связи с коллективизацией и индустриализацией. Однако требовалось еще «открыть заговор», чтобы показать «блестящую работу» чекистов. Случай подвернулся сам собой.

Как-то в 32-м году, один из братьев Котцовых — известной и уважаемой местной семьи — достал где-то чуть ли не две тонны муки, что сразу же было замечено и сообщено «кому

следует». Нагрянули чекисты с обыском и... нашли в амбаре старую английскую винтовку, завалявшуюся со времени английской интервенции. Пошли дальше и нашли старые винтовки, несколько штыков, порох, пули в амбарах у каждого из братьев, а потом и у некоторых других крестьян. Из этого власти и скроили обвинение в заговоре, согласно которому заостровские мужики со своими ржавыми ружьями двинутся на соединение с японцами! Первым по этому «делу» был арестован протодьякон Арсений Жаравов. По его позднейшим рассказам, к нему применялись разные средства «воздействия». Например, следователь приставлял к его виску заряженный револьвер, угрожая выстрелить, если не подпишет то, чего от него требуют. В результате Жаравов подписал всю вышеупомянутую галиматью, причем поименно назвал целый ряд лиц, якобы вместе с ним состоявших в этой подпольной антибольшевистской организации. Все они были арестованы и судимы «тройкой» ОГПУ. Один из братьев Котцовых был позднее расстрелян, другие получили длительные сроки.

Вот образцы той чуши, которую бедному Жаравову пришлось подписывать: он сообщает о каком-то собрании под руководством некоего Горняковского, который «дал понять, что он является руководителем <...> Горняковский обрисовал положение на Дальнем Востоке, вторжение Японии в Китай, после чего Япония нападет на СССР. К последнему моменту мы должны быть готовы устроить восстание <...> население нас поддержит, оружия же у нас <...> имеется в достаточном количестве <...> мы были уверены, что советская власть существует последнее время». Дальше он говорит, что был у Котцова, который его заверил, что у него есть пулеметы, винтовки, револьверы и 2 больших бинокля, и просил совета у Жаравова, где их хранить. Это тот самый Котцов, который позднее будет расстрелян. В том же 33-м году был арестован и священник Лыткин. Сретенский храм остался без священника. И тут появляется обновленческое духовенство во главе с каким-то епископом Михаилом, и храм на следующие 11 лет становится обновленческим. Не исключено, что вся каша с антисоветским заговором была заварена чекистами не только для того, чтобы разогнать духовенство по концлагерям, но также с целью посеять раздор в приходе с помощью обновленцев, понизить авторитет духовенства в глазах мирян.

Но вернемся к делам Жаравова и Лыткина, по которым оказывается, что оба они были за какое-то время до ареста завербованы органами в качестве секретных сотрудников, но кон-

кретных данных о том, в чем это сотрудничество заключалось, по документам не выяснено. В деле есть лишь отчет Лыткина, в котором он критикует Жаравова за то, что он разболтал своей жене о своих встречах с чекистами, а та разболтала об этом жене Лыткина. Кроме того Лыткин, пишет, что Жаравов критикует советскую власть и говорит, что она долго не продержится. «На мое замечание, что голыми руками воевать нельзя, Жаравов ответил, что оружия найдется достаточно. В одном заговоре с Жаравовым, — пишет Лыткин, — Егор Котцов и еще 39 человек».

А вот какова судьба этих несчастных сломавшихся священников.

Жаравов возвращается в 1939-м году полнейшим инвалидом. Приговоренный к 5 годам «тройкой» ОГПУ, он провел первый год в холодной неотапливаемой каменной камере. Выжил только тем, что был искусным рыболовом, ловил рыбу для начальства. Вернулся с острейшим ревматизмом ног. После возвращения заостровского прихода в Патриаршую Церковь в 1947 году Жаравов был рукоположен в священника и прослужил до 1949 года, когда из-за болезни ног служить уже не мог. В церковь его возила супруга на тележке или на саночках, и последнюю литургию он служил на коленях. Как священник он оставил у заостровцев по себе очень добрую память. И не нам судить его за слабость, проявленную в ходе следствия, — он окупил ее своими страданиями.

Что касается Лыткина, то он, отбывая свой пятилетний срок заключения, очевидно, став расконвоированным, проявил себя подвижником: ездил по лесопромышленным поселкам, проповедовал слово Божье, крестил, хоронил, тайно служил. Говорил, что «сталинская конституция только глаза морочит темной массе». Был во второй раз арестован, обвинен в антисоветской деятельности. На повторном суде в 37-м году он никого не предает, утверждает, что осужден невинно и в 33-м, и в 37-м годах. 23 января 1937 года «тройка» НКВД приговаривает его к расстрелу, который был приведен в исполнение на Сретенье 15 февраля 1938 года, день в день через 20 лет со дня рукоположения. Расстрелянному было 55 лет.

Куца хрущевская амнистия 1953 года, признала 7 человек частично виновными по этому делу; остальные были полностью реабилитированы, вернее те немногие из них, кто дожили до этого времени.

Возникает вопрос: зачем было советской власти лепить весь этот нелепый и вздорный «заговор»? Очевидно, власти были

обеспокоены таким огромным скоплением ссыльного элемента в Заостровье, тем более что туземное население состояло из упрямых поморов, индивидуалистов, в прошлом весьма зажиточных, которым было что терять от коллективизации. А тут еще столько духовенства, влияние которого на воспитательный процесс молодого поколения был крайне нежелателен для советов.

Однако процессом 33-го года испытания заостровцев не окончились. Приближалась последняя, самая страшная волна антицерковного довоенного террора 1937-1939 годов. Мишенью этого террора были духовенство и приходской актив. Местная церковь находилась в руках обновленцев, хотя тоже ссыльных — во второй половине 30-х годов. Обновленчество уже преследовалось наравне с Патриаршей Церковью, однако обновленцы были более послушными, и чекисты имели опыт использования их на прямую. Поэтому, наверное, чекисты, убрав последнего канонического священника, Лыткина, подбросили в Заостровье обновленческое духовенство.

Центральными жертвами на этот раз стали в прошлом совершенно незаметные дьякон Арсений Андреевич Демкин и его жена Татьяна Васильевна. Пока Сретенский храм находился в юрисдикции местоблюстителя Сергия, Демкин служил в нем псаломщиком, но с переходом храма к обновленцам Демкин становится сторожем в церкви, а также перевозчиком через речку Заостровка, по-видимому, не желая присоединяться к обновленчеству. 16 апреля 1937 года дьякону Арсению Демкину предъявляется обвинение в организации вокруг себя контрреволюционных церковных элементов. По доносам он «систематически <...> ведет контрреволюционную агитацию против мероприятий, проводимых советской властью в деревне, распространяет <...> провокационные слухи и клевету на политику советского строя. Проявляя враждебность к руководителям советского правительства, Демкин неоднократно высказывал оскорбительные выражения по адресу члена правительства (Сталина? — Д. П.), восхваляя при этом политику фашистов в Германии».

На первом допросе 19 апреля 1937 года Демкин категорически отрицал наличие контрреволюционных высказываний со своей стороны в разговорах с крестьянами. На втором допросе он признался в критике советского строя и особенно тяжелой жизни в колхозах, откровенно сказав, что лично он ни за что в колхоз не пошел бы. На вопрос следователя, почему он изменил свои показания, Демкин ответил, что не ожидал от своих друзей Сергея Пермякова и Михаила Котцова предательства, не ожидал,

что они станут давать показания против него. Надо сказать, что первоначально названные свидетели отрицали наличие контрреволюции в высказываниях Демкина. Что произошло со свидетелями между первым и вторым допросами, об этом можно только догадываться. На втором допросе они называли Демкина противником советской власти, который даже расстрелянных троцкистов жалел, утверждая, что советская власть расстреливает ни в чем не повинных людей. На третьем допросе, 20 мая 1937 года, свидетельские показания Котцова и Пермякова снова уличают Демкина в контрреволюционной деятельности. Те же обвинения выдвигает против Демкина обновленческий псаломщик Иван Лебедев. На внешнем фронте Демкин, мол, предсказывал победу Франко в Испании, на внутреннем выражал надежду, что с введением новой Конституции священники перестанут быть лишенцами, будут восстановлены в правах. Демкин подавлен поведением своих бывших сослуживцев по церкви — Котцова и Пермякова, говорит, что он не ожидал такого предательства со стороны братьев-христиан, которым он служил в храме. Сам никого не предает. Даже узнав о предательстве Котцова и Пермякова, сам заявляет, что с их стороны он антисоветских высказываний не слышал. А когда следователь спрашивает, кто посещал сторожку, в которой он жил, Демкин ответил уклончиво, что посещали многие, поскольку он чинил обувь, а также приходили, чтобы молиться вместе с ним — это, очевидно, были те, кто, как и Демкин, не желали молиться с обновленцами, — но и тут он отказывается называть имена. Что касается критики большевистского террора, то речь шла, по словам Демкина, о расстреле троцкистов, на который он реагировал чисто по-христиански: «Я высказал сожаление, так как они могли покаяться».

Единственным защитником Демкина оказался тогдашний настоятель Сретенского храма обновленческий священник Яков Шварев, категорически отрицавший наличие контрреволюционности в деятельности и поведении Арсения Демкина. Так рушатся трафареты. Мы привыкли аксиоматически относиться отрицательно к обновленцам и положительно к духовенству Патриаршей Церкви. Но жизнь и люди оказываются сложнее трафаретов: свои предали дьякона Демкина, а его идейный противник, обновленческий священник Шварев защищал его.

Тем не менее Демкин, официально приговоренный в июне 1937 года «тройкой» НКВД к 5 годам лишения свободы с пребыванием в Архангельской тюрьме по расстрельной статье 58 П 10, на самом деле был расстрелян. Обновленчество было

нужно советской власти в 20-х годах. К середине 30-х оно ей уже было ни к чему, и с того времени Север наполняется ссыльными и обновленцами.

Ссылным было и большинство обновленческого духовенства, осевшего в районе Архангельска, в том числе и в Заостровье. Для одного храма такого количества священнослужителей было слишком много. Тем не менее, казалось бы, самый незаметный среди этого ссыльного духовенства псаломщик Иван Лебедев пробивает себе дорогу к рукоположению и настоятельству в Сретенском храме. Сначала он добивается выселения Демкина из церковной сторожки на том основании, что он не служит в обновленческом храме. Выступая на процессе Демкина свидетелем обвинения, произведенный уже в дьякона Лебедев рисует некий широкий фронт контрреволюционного заговора в Заостровье, поставляя «информацию» о контрреволюционной деятельности остающейся пока на свободе жены Демкина, Татьяне Васильевне, а также церковного старосты Михаила Котцова и председателя приходского совета Сергея Пермякова и пр. Он утверждает что Демкин возглавлял целую заговорщицкую контрреволюционную организацию, а после его ареста эту функцию выполняет его жена, которая под видом портняжной работы получает и передает указания по подготовке антисоветского восстания. Так он добивается выселения Демкиной из ее квартиры в церковной сторожке и занимает ее жилплощадь. Затем начинает подкоп под своего же, только что награжденного церковным начальством обновленческого настоятеля Якова Шварева.

Как мы уже сказали, сначала Лебедев берется за Татьяну Васильевну Демкину, сочиняет якобы возглавляемый ею после ареста мужа широкий фронт контрреволюционного заговора в Заостровье (второй после 1933 года) при участии в нем председателя «двадцатки» Сергея Пермякова, церковного старосты Михаила Котцова и члена «двадцатки» Степана Лисина. О Михаиле Котцове напоминает суду, что тот воевал на стороне генерала Миллера в Гражданской войне и даже был награжден орденом святого Георгия III степени за героизм, проявленный при штурме против Красной гвардии. «Да и сын его осужден и находится в ИТЛ». Вот характерная цитата из его обвинительной речи: «Все они имеют между собой связь <...> занимаются организованным изъятием церковных средств, на которые устраивают коллективные выпивки <...> Все враждебно настроены к советской власти и <...> ведут в окружающей их среде кресть-

яинства <...> систематическую контрреволюционную агитацию. Организатором и вдохновителем этой контрреволюционной работы был дьякон Демкин, а после его ареста возглавила руководство его жена <...> Все они являются непримиримыми врагами советской власти <...> Демкина утверждала, что <...> повсюду голод <...> и пока существует советская власть, нам с вами жизни не видать <...> Народ, говорила она, страдает потому, что у власти все дураки. О чистках комсостава говорила: «Дожили при советской власти, <...> что начали бить друг друга; это для нас хорошо — скорее придет конец советской власти»».

За Демкиной наступила очередь и тех, кто заодно с Лебедевым «капали» на дьякона, ее мужа. Лебедев снова берется за Михаила Котцова, обвиняя его в тесной политической связи в Демкиной. О жизни в СССР он якобы в присутствии Лебедева в храме говорил священнику Швареву: «Сейчас <...> ничего говорить нельзя, надо быть глухонемым <...> через 4 месяца должна быть война, и тогда фашистами будет свергнута советская власть. Присутствующий Лисин активно поддерживал <...> Котцова <...> Все они говорят, что крестьяне жили лучше при царе <...> а советские газеты пишут одну ложь».

Сделать вывод о том, что к свидетелям применялись те или иные виды запугивания, скорее всего пытки, можно уже из того, как радикально переменились показания Котцова и Пермякова между первым и третьим днем допросов на процессе Демкина. Но еще более убедительным подтверждением этого была перемена показаний Анны Ивановны Истоминой, у которой на квартире в течение 5 месяцев проживала Демкина до своего ареста. 11 января 1938 года на утреннем допросе Истомина решительно заявляет, что не верит в участие Демкиной в какой-либо контрреволюционной агитации. Но уже через несколько часов того же дня Истомина уже говорит противоположное своим предыдущим показаниям, повторяет по трафарету то, что утверждал Лебедев. Читателю остается догадываться, что происходило между первым и вторым допросом Истоминой.

В тот же день против Михаила Котцова дает показания Антон Пермяков, обвиняя его в тесной связи со священником Шваревым, к тому времени находившемуся уже в КПЗ по доносам. В следственном деле на основании показаний Лебедева говорится: «Как до революции, так и после Шварев имел крупное кулацкое хозяйство, эксплуатировал наемный труд. Будучи в близких отношениях с бывшим заводчиком и лесопромышленником Чудиновым, эмигрировавшим впоследствии во Фран-

цию, служил священником в выстроенной Чудиновым церкви в деревне Ракула. После эмиграции Чудинова имел с ним постоянную переписку и регулярно получал от Чудинова денежные переводы. В свою очередь Шварев в адрес Чудинова направляет информацию о положении в СССР и гонениях на духовенство. В настоящее время Шварев, являясь священником Заостровской церкви, группирует вокруг себя антисоветски настроенных церковников из числа членов церковного совета и ведет среди них контрреволюционную агитацию».

В результате к расстрелу приговариваются обновленческий священник Шварев и председатель церковного совета Сергей Пермяков. Михаил Котцов, Татьяна Васильевна Демкина и ряд других заостровцев приговариваются к 10 годам ИТЛ по статье 58 П 10, т.е. фактически к смерти, несмотря на то, что Шварев опровергал все обвинения. Во-первых, он не был кулаком, а будучи сельским священником, имел «хозяйство пропорционально на каждого члена семьи, как и у всех остальных крестьян». Раскулачивание его было признано Москвой несправедливым, и часть отобранного имущества ему была возвращена. О лесопромышленнике Чудинове он говорит, что тот в свое время за свой счет построил храм в его приходе и, будучи в эмиграции, продолжал заботиться о храме, посылал периодически переводы на поддержку храма. Свои письма Чудинову священник ограничивал подтверждением получения денег и выражением благодарности. Связь с Чудиновым прервалась в 1928 году. Шварев решительно отвергал антисоветские высказывания со своей стороны, в которых его обвинял не только Лебедев, но и церковный староста Михаил Котцов, очевидно, надеясь таким образом спастись от советского кривосудия. В заключении следственного дела говорится: «Шварев, будучи сторонником реакционного течения церкви и используя предрассудки масс среди окружающего населения, систематически вел контрреволюционную агитацию против советской власти <...> восхвалял монархический строй, дискредитировал советскую торговлю <...> Конституцию СССР, имел связь с границей».

Итак, приговоры по второму заостровскому «контрреволюционному заговору», вынесенные 29 декабря 1937 года на основании всего двух свидетельств, из коих одно выбито запугиванием, а, вероятно, и пытками, а другое мотивировалось стремлением занять должность подсудимого, протоиерей Яков Шварев и председатель «двадцатки» Сергей Пермяков приговорены «тройкой» НКВД, соответственно 9 и 14 января 1938 года к расстрелу, приведенному в исполнение соответственно 20 и 22 января. 10

января той же «тройкой» к 10 годам, т.е. фактически к смертной казни, приговорены Татьяна Васильевна Демкина, Иван Федорович Лисин, Михаил Васильевич Котцов и пр.

На этом издевательства над приговоренными и их родственников не кончаются. В 1961 году дочь расстрелянного Пермякова Екатерина Сергеевна Дроздова пользуясь хрущевскими реабилитациями, запрашивает Комиссию по реабилитациям о судьбе ее отца. КГБ инструктирует соответствующего чиновника: «Сообщить, что умер от воспаления легких 17 февраля 1940 года». Тут все ложь. Интересно, что когда ваш покорный слуга указал на этот обман бывшему архангельскому прокурору, она оправдывала это заботой о том, чтобы как-то смягчить горе дочери. Как трогательно, не правда ли? А в 1962 году дела Лисина, Пермякова, Котцова и Демкиных прекращено за неимением доказательств. Все «свидетели» 1937-1938 годов отреклись от своих показаний. Лебедев, обнаруженный реабилитационной комиссией в Астраханской области, оправдывался тем, что по старости он потерял память и не помнит демкинских дел. «Естественно», Лебедев получил настоятельство в Заостровском храме, образно говоря, пройдя по трупам своего предшественника и его сотрудников. Тогда как и после падения советской власти в 1991 году, не вымышленные, а подлинные уголовно-политические преступники остаются безнаказанными. Только заостровские мужики и бабули вспоминают, что из-за предательства Лебедева, многие местные жители перестали ходить в церковь, перестали доверять священникам. А местный краевед Тестов вспоминает, как на церковном собрании дед его жены назвал Лебедева иудой, за что и он, и его жена были сосланы в Сибирь, где оба погибли либо были расстреляны.

По рассказам местных старожилов, большинство из них понятия не имело, что такое обновленчество, в службах же, как говорят они, никаких перемен не было. Обновленческое духовенство служило абсолютно так же, как и «патриархисты». И отходить от церкви местные жители стали только из-за личности Лебедева. Однако даже те, что тогда отошли от церкви, оправдывают то большинство прихожан, которые ходили в церковь и при обновленцах: советская власть, говорят они, только ждала удобного момента и предлога, чтобы церковь закрыть. Таким образом можно сказать, что непрерывность служб в храме обеспечили те, кто не покинул его и при обновленцах.

Среди прихожан, продолжавших служить церкви и при обновленцах, была и уважаемая всем Заостровьем Маремьяна

Москалева. За существование храма приходилось платить немалые суммы. Раз в неделю отправлялась Маремьяна в главное управление НКВД в Архангельске с двумя узелками: в одном был денежный откуп на дальнейшее существование храма в качестве действующего, в другом — туалетные принадлежности и какая-то одежда на случай ареста.

Так продолжалось до встречи Сталина с митрополитами в 1943 году, после чего несколько полегчало, во всяком случае, до возобновления гонений при Хрущеве. Тогда же, а точнее в 1944 году, храм был возвращен в Патриархию заезжим священником Иоанном Поповым. Очевидно процесс перерегистрации храма в качестве патриаршего занял достаточно времени, так как документ об этом помечен 3 марта 1945 года и подписан старостой Маремьяной (в документе имя указано в соответствии со Святыми: Мариамной) Москалевой и еще 24 лицами. А когда была перерегистрация храмов в страшном 1932 году, петицию за сохранение храма в Заостровье подписало 402 человека. Ряды защитников церкви поредели, и, наверное, немалую роль в этом сыграл инцидент с Лебедевым. Все же в 1944 году под ходатайством о перерегистрации Заостровского прихода в качестве патриаршего с отцом Иоанном Поповым во главе подписей более 50. Характерно для того времени и старение прихожан: только два подписанта родились в XX веке, 1902 и 1909 года рождения, остальные появились на свет в XIX столетии. Поколения комсомольцев среди подписантов договора о храме нет, что не удивительно: по воспоминаниям заостровцев, идя в храм, женщины закрывали свои лица и проскальзывали в храм так, чтобы дежуривший перед зданием представитель советской администрации их не опознал. Иначе за посещение храма у колхозника или колхозницы вычитали от 5 до 10 трудодней. Нередко председатель сельсовета сидел перед храмом на лошади, держа в руках плетку, которой бил идущих в храм на богослужение. Богослужения, должны были оканчиваться до 9 часов утра, чтобы не нарушать график сельскохозяйственных работ.

Что касается священника Ивана Попова, вернувшего заостровский приход в Московскую Патриархию, то на нем чувствуется поредение кадров образованного духовенства в результате резкого понижения процента выпускников семинарий, не принимавших сана, в последнее дореволюционное десятилетие, с одной стороны, и шквала физического уничтожения духовенства в 30-х годах, с другой. Священник, крестьянский сын Иван Попов, был

первым Заостровским священником без полноценного богословского образования. Им открывается целая галерея священников без богословского образования. Как мы знаем, этот вопрос продолжает стоять очень остро и в современной Русской Православной Церкви.

В заключение вернемся к неразгаданному вопросу: чем же все-таки объяснить такую исключительную судьбу заостровского храма? Твердостью и непреклонностью поморов? Да, но почему же тогда не выстояли остальные храмы и приходы области? Кстати, в той же области находится город Шенкурск, который в свое время гордился тем, что именно здесь произошло первое уничтожение храма в 1918 году. Вот два полюса одной и той же Поморской земли. Нельзя сказать, чтобы заостровцы были особенно набожными. Сегодня, при наличии незаурядного настоятеля, посвящающего всего себя и все свое время приходской общине, при серьезной катехизации жалающих стать прихожанами, из населения в 2800 человек в храме на воскресной литургии бывает всего около 150 верующих. Удивительно, не правда ли, столько жертвовали собой, даже рисковали жизнью, чтобы храм сохранить, а молиться в него ходит лишь каких-то 5% местного населения! Однако не надо при этом забывать, что в среднем в России регулярные богомольцы составляют едва 2% население. Так что заостровцы в этом отношении более чем в 2 раза превышают средние показатели.

На мой взгляд, вопрос об уникальности судьбы заостровского храма упирается в вечный вопрос о роли личности или личностей в истории. Уже с самого начала XX века мы видим интересных и даже выдающихся людей среди духовенства Заостровья: в начале века в нем служит священник Павел Ильинский, епархиальный миссионер по воссоединению старообрядцев с государственной Церковью. Позднее он избирается депутатом от Архангельского духовенства на Великий Московский Собор. Человек передовых взглядов, он вступает в конфликт с Союзом русского народа. Следующим заостровским настоятелем был отец Андрей Попов, избранный в 1917 году председателем Союза объединенного духовенства Архангельска. Это был культурнейший человек, владевший пятью языками и имеющий прекрасную личную библиотеку. Миссионер по натуре, он верхом на лошади объезжал отдаленные деревни и поселки области, уча, служа и проповедуя. Оба эти священника были расстреляны большевиками. Высоко образованными и культурными были такие заостровские священники, как Тамицкий, архимандрит Сергей

Гаврилов, имеющий два образования — университетское (сразу двух факультетов) и семинарское, энциклопедически образованным, культурным, знатоком церковного искусства был репатриант из Харбина отец Владимир Голубцов и т.д.

Наконец — и это, может быть, самое главное — в Заостровье оказалось несколько очень сильных, самоотверженных и преданных Церкви личностей, которые вели за собой свой заостровский народ, напоминая о роли личности в истории, личности, которая, будучи образом и подобием Божиим, со-творцом с Богом, была и со-творцом истории. На примере заостровского храма мы видим, что перед стойкостью и готовностью к жертве группы людей отступала даже тоталитарная советская машина. И отсюда встает несколько вопросов. Во-первых: а что было бы, если бы в каждом приходе были такие стойкие люди? Может быть, в таком случае провалилась бы кампания по закрытию и уничтожению храмов? Как мы знаем, перед своим изгнанием из СССР в 1974 году Александр Исаевич Солженицын запустил в «Самиздат» замечательные памфлет — «Жить не по лжи», в котором говорил, что если бы в один прекрасный день вся страна отказалась жить по большевистской лжи, тоталитарная система рухнула бы, как картонный домик. В общем, в какой-то степени это и произошло в 1990-1991 годах. Но из этого напрашивается горький вывод: не свидетельствует ли уникальность истории заостровского храма о глубоком духовном падении российского общества — как интеллигенции, так и простого народа, о его безразличном отношении к вере и Богу, что и привело к победе большевиков? Не пора ли нам отказаться от иллюзий о дореволюционной России, от мифов о реальности святой Руси, чтобы не повторить снова трагически пройденный путь последнего столетия?

X МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«Преподобные старцы Оптиной пустыни»

**Спасо-Преображенский монастырь, Бозе, Италия
19-21 сентября 2002 года**

Энцо БЬЯНКИ

ОПТИНА ПУСТЫНЬ И РУССКОЕ СТАРЧЕСТВО*

Возлюбленные митрополиты и епископы, возлюбленные отцы и монахи, светлейшие профессора, дорогие братья, сестры и друзья!

С великой радостью обращаю к вам приветствие, свое и общины. Мы радуемся вашему присутствию здесь, в Бозе, этому вашему сожительству с братией. Это подлинно благословение от Господа, и мы рады разделить с вами эти дни научного исследования, слушаний, братского диалога, сопоставления ради большего взаимопознания и особенно ради примирения между христианскими Церквями.

С великой радостью мы принимаем здесь значительное число епископов различных Церквей, которых я позволю себе назвать и поприветствовать особо: епископ Феофан Магаданский, делегат Его Святейшества Алексия II Московского Патриарха; епископ Каллист Диоклийский, представляющий Его Святейшество Варфоломея I и Константинопольский Патриархат; митрополит Илия Бейрутский, делегат Антиохийского Патриарха Игнатия IV. Также с нами епископ Ириней Слатинский, посланец Его Блаженства Патриарха Румынского Феоктиста, и митрополит Серафим Германский, от Румынской Православной Церкви, а также — митрополит Емелиан Силиврийский, от Вселенского Патриархата, монсиньор Сотир Феррара, монсиньор Пьерджорджо де Бернарди, который здесь от Епископской конференции Пьемонта, монсиньор Йохан Бонни, посланник понтификальной Комиссии по содействию христианскому единству. Я также рад приветствовать квестора Бьеллы, который своим присутствием хочет означить интерес квестуры к нашей конференции. Всем им хочу сказать: «Добро пожаловать!» — и выразить радость Общины принять их.

* Слово на открытии конференции приора Бозе. Перевод с итал. иером. Арсения (Соколова).

Маршрут, ведущий нас в эти годы к познанию русской духовности, ко все более осознанной любви к Русской Православной Церкви, через слушание истории ее святости, через братские встречи, через обмен дарами (в принятии дар каждого становится даром для другого), этот маршрут ведет нас в этом году к углубленному раздумью о том, что очень существенно для передачи христианской веры, для жизни во Христе, о духовном отцовстве.

Уже в прошлом году, пройдя вместе «Путями русского монашества», мы увидели, что духовное наставничество неотделимо от внутренней жизни монаха и является краеугольным камнем монашеской общины, святой *киновии*.

И не только. Духовное отцовство, в частности смиренное служение тех отцов и матерей русского монашества, что описываются в «духовном наследии» старца Паисия, было в России одним из избраннейших инструментов для оживления связи, которая направляет — не формально, а реально — монашеский опыт, конкретный и существенный, стимулирует и укрепляет жизнь всей Церкви, полнокровно участвует в истории.

В истории монашества уже начиная с первого тысячелетия можно приметить два всегда присутствующих полюса, чтоб не сказать две различных традиции, являющие собой связь между монашеством и Церковью вообще. Одна традиция представлена прежде всего отцами пустыни, теми, кто проводил анахоретскую уединенную жизнь в Скиту, в Нитрии, в Келлии и в Вифаиде, что было возрождено в русской «северной Фиваиде» в XIV-XVI веках. Эта традиция характеризуется прежде всего как *fuga mundi*, некое бегство мира, которое порой рисковало стать бегством от Церкви...

Но в России всегда была представлена также и другая традиция, в которой монашеская жизнь — духовная сердцевина Церкви. Эта традиция восходит к Пахомию и его киновийным монастырям, с их тесной связью с Александрийским Патриархом. Святитель Василий Великий дал ей теологическое обоснование, сделавшее киновийные общины способными к постоянной и динамичной связи со всей Церковью.

Линия развития Оптиной пустыни, появление в ней отца Моисея и анахоретов из рославльских лесов, которые, будучи призваны в Оптину калужским епископом Филаретом, основали скит не только для того, чтобы продолжить исихастскую жизнь, но также и для того, чтоб быть открытыми общественному служению, помнит пахомианское движение, его понимание монашеской жизни как служения Церкви и людям.

Вопрос, который ученики задавали отцам пустыни: «Отче, скажи мне слово», — будет звучать как обращение бесчисленных русских христиан к монахам Оптиной: «Батюшка, скажи мне хоть что-нибудь, хоть одно слово»...

Оптинский опыт, на протяжении более чем ста лет — от возрождении обители в начале XIX века до эпохи мучеников века XX — стал великим училищем христианской и монашеской жизни, духовным движением, способным дать ответы на вопрошания современного человека.

Великие оптинские святые, канонизированные Русской Церковью в последние годы, были прежде всего людьми, способными слушать, вопрошать слово Божие и посему способными выслушать другого, заметить то, что горело в сердце брата, понять и различить помышления сердечные, взять на себя страдания, даже грехи и тяготы приходивших доверить их.

Что удивляет в образе старцев, так это прежде всего искусство обращать вопросы собеседников и направлять их к самой сути христианской жизни. Это великое мастерство духовных отцов Оптиной — обращение вопросов к главному. Было нормально, когда одни из приходивших в пустыню искали видений, другие устремлялись к небу, иные искали Бога в самоосудительном умерщвлении плоти, в некоем бегстве в божественное, не признающем ничего дебелого, человеческого. Но отцы Оптиной отвечали, что место, где по преимуществу действует Дух Святой, — конкретная повседневная жизнь, человеческие взаимоотношения. Они обращались к смиренному познанию собственного человечества как к месту присутствия Бога, Его милосердия и любви.

Хотел бы обозначить по крайней мере три аспекта в опыте Оптиной, которые представляются мне все еще существенными для нас, живущих сегодня, — три аспекта, требующих осуществления. Мы находим их представленными, при некотором различии оттенков, в духовных творениях всех великих старцев, от Леонида и Макария до Амвросия и его учеников.

1. Во-первых, из опыта старчества в Оптиной становится ясно, что духовная жизнь прививается к жизни вполне человеческой и посему телесной. К жизни во плоти. Как напоминает апостол Павел, «мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5:7). Итак, христианин не стремится уничтожить человечество, чтоб потеряться в божестве, желает не «совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог, и дал нам залог Духа» (2 Кор. 5:4-5).

В связи с этим не удивляют слова лечащего врача старца Макария во время болезни последнего (возможно, это был К. К. Пфель), написанные им одному из скитских монахов: «Только теперь могу сказать, что я видел *человека*, говорил с *человеком*. Не знаю, почему я прежде его не видел, а 18 лет знакомства, кажется, могли открыть глаза. Вот как трудно видеть совершенство, а достигнуть до совершенства, я думал, не в натуре человека. Преставьте себе теперь мое положение: увидеть человека таким, каким он должен быть. Я чувствую себя нездоровым: так нечаянно увидеть живой образец *человека* потрясло меня»¹. Своей жизнью Макарий явил человека, каким его задумал Бог, человека, каким Бог его возжелал и каким создал.

Великая человечность старцев, их способность отвечать на вопросы практической, даже домашней жизни — не просто внешняя характеристическая черта. Эта способность рождается из существенной характеристики их христианства.

Только благодаря своему усердию в изучении Писания и Отцов, только благодаря познанию собственного сердца, и прежде всего познанию собственного греха, старцы могли произносить слово жизни применительно к духовному состоянию каждого из их духовных детей. Также и смирение великих оптинских отцов не есть одна из добродетелей, которой они следовали через аскетический подвиг, но проистекает из познания собственного внутреннего состояния, собственного ничтожества, просвещенного и преображенного благодатью и милосердием Божиим.

«Вы находите нужду во мне ко излечению язв ваших, — пишет Макарий одному из своих корреспондентов. — Но что я есмь? прах и пепел, и тож, имеющий много ветхого человека действий. Ищите врачества у премилосердаго Господа нашего Иисуса Христа; язва прободенного сердца Его, любвеобильного, для всех отверста, и всегда готова к омытию греховных наших скверн; токмо не удаляйтесь врача. Просите, ищите, толцыте во врата Его милосердия!»².

Старцы направляли своих духовных чад к истинному внутреннему Учителю, к истинному Врачу душ и телес, к истинному духовному Предводителю, так чтобы Христос и Святой Дух управляли сердцем человека. Действительно, Святой Дух — вот внутренний Учитель, по учению апостола Иоанна: «Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте» (1 Ин. 2:27).

Только Бог — истинный Педагог, истинный Конструктор... В определенном смысле, духовность прививается к человеческому сердцу от Самого Бога: кто не принял от Бога этого научения, не может вынести истинного света. Если существуют учителя-носители божественного света, познавшие Бога, то только потому, что сам Бог открывается их уму, а также уму руководимых ими. В противном случае свет остается ослабленным, недейственным.

2. Подобное осознание духовной жизни христианина требует также надежного образования, веры осмысленной, питаемой Священным Писанием и святыми Отцами. Необыкновенная издательская активность Оптиной пустыни имеет внутреннюю связь с этим человеческим, и одновременно духовным, требованием.

«Все, что написал вам, не от дел моих, но от отеческих писаний, что нашел по разумению моему нужным для вас, а паче напомнил и себе», — пишет Макарий³. Духовная жизнь должна быть напоена от источников великой традиции, начиная со Священного Писания. Далее он говорит: «Читайте духовные книги, творения греческих святых Отцов, и прочих наших церковных учителей. Невозможно скоро научиться всякому художеству, а кольми паче художеству художеств — духовной жизни и исканию спасения»⁴. Здесь слышится эхо того требования к духовной жизни, что было когда-то выражено Василием Великим.

Монашество Оптиной было монашеством «ученым» не в смысле эрудиции, но в значении премудрого познания Слова, в слышании, в размышлении, в созерцании, мы на Западе сказали бы — в *пережевывании*... Это «учение», берущее начало от усердия в изучении слова Божия, содержащегося в Писании, «учение», симфонически исследуемое и испытуемое всем церковным единством, привело в первом тысячелетии к богословию великих Отцов и Вселенских соборов.

3. Наконец, служение старчества не может быть отделено от всей общинной жизни Оптиной. Великие старцы не были отшельниками, они осуществляли свое служение внутри общины. Несмотря на усилия, прилагаемые монахами, стремившимися идти индивидуальным аскетическим путем (а таковых было немало в период основания), служение духовного отцовства появляется как фундаментальная величина для соединения общины в единое целое, а также и как служение общины для всех христиан и для всех людей.

Монашеская община не живет для себя самой, и тем более не живет сама собою. Именно в Оптиной это было наиболее очевидно, и это можно увидеть на примере диалога с интелли-

генцией XIX века. Община монахов живет милостью Божией, но в то же время она послана в мир, ищет быть неким знамением любви Божией к людям.

Думаю, что для возрождения монашеских общин, а также для служения этих общин современному обществу именно тема духовного отцовства является одной из животрепещущих тем Церкви как в России, так и на Западе. Именно это подчеркивал Патриарх Алексий II, рассуждая о необходимости в подлинных старцах, духовных мужах и женах, которые поддерживают великое возрождение русских монастырей в это последнее десятилетие, которые осуществляли бы дело катехизации, основанное на традиции и в то же время способное ответить на вызовы, в том числе социальные, современного мира. И мы должны помнить о том внимании и заботе, которые Патриарх Алексий проявил к духовным отцам, которые порой хотели бы какой-то автономии и даже хотели бы идти каким-то собственным путем, не считаясь с единством Церкви и епископами.

Но также и на Западе чувствуется все большая необходимость подлинного духовного отцовства, поскольку пред лицом чрезвычайного академического и культурного развития христианства часто трудно найти пастырей, способных прежде всего к рассудительности, способных быть отцами в вере, а не только социальными тружениками.

Быть может, именно это и есть почва для возобновления диалога между Церквями Востока и Запада, если они оставят взаимные упреки, просходящие от различия в опыте и объединят, во исполнение Евангелия, усилия, для того чтобы противостоять вызовам современной культуры и всего современного мира.

Примечания

¹ Котельников В. Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб., 1994. С. 73.

² Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. М., 1862. Письмо 312. С. 575.

³ Там же. Письмо 213. С. 405.

⁴ Там же. Письмо 377. С. 664.

*Архиепископ ЕВЛОГИЙ (СМИРНОВ)**

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ ОПТИНСКИХ СТАРЦЕВ

Старчество как глубокое духовное ведение истины и благодатный опыт христианской жизни хотя и возникло не в России, но стало удивительно российским явлением, неким национально-религиозным атрибутом, получившим индивидуальный облик, окраску и добрую известность далеко за ее пределами.

Широко воспринятый и усвоенный Русью дух старчества, идущий с самых древних времен Церкви, следует считать добрым плодом живой народной веры, благодатным даром Святого Крещения, принесшим то высшее и истинное разумение жизни, которого не могло дать язычество.

Русские люди по характеру и природе своей восприняли веру Христову всей своей жизнью, понимали ее в делах, мыслили ее в примерах. Такая особенность христианства и выразилась здесь в старчестве — особом монашеском явлении, близком древневосточному аскетизму.

Киево-Печерский монастырь — самый ранний в России, стал рассадником иночества в ней, монастырем для всех монастырей, которых появилось в истории свыше тысячи. Они свидетельствовали о практической стороне православия на Руси. Это, однако, не означало, что монашество носило утилитарный характер. От святых иноков мы получили изъяснение смысла своего духовного делания, которое по глубине и силе своего выражения, можно приравнять к древневосточной аскезе. «Жизнь добродетельная, — учит святитель Тихон Задонский, — есть проповедь о Христе».

В русском монашестве не было такого вида подвига, которого оно не повторило бы из восточного образа христианства, твердо следуя ему во всем. Значение монашества на Руси огром-

* Владимирская епархия Русской Православной Церкви, Московский Патриархат.

но. Это был излюбленный образ духовного жития для русского человека, думавшего о нем очень высоко. Недаром в монашескую мантию облакались многие из именитых людей России. Они верили в нее как в совершенный образ христианства.

Особо умиляла русских схима монаха как подвиг всемирного значения, посвящение себя молитве за мир. В древних летописях можно найти суждение о том, что мир стоит молитвами монахов. Русь, Россия в прошлом — это почти монашеская страна, усеянная лаврами, монастырями, скитами, пустынями. Держа духовную связь с греческим Афоном, русские монастыри вскоре показали очень высокую аскезу христианства, явили в нем свой русский опыт духовного делания.

Монастыри служили народу. Их можно назвать вполне народными очагами христианства, где люди получали духовное просвещение, учились высокой культуре жизни. Перед согбенным старцем, одетым в черные ризы, люди разных сословий падали ниц, открывали тайны своей совести, поверяли ему свои скорби и нужды. У кельи преподобного Серафима Саровского ежедневно бывало до 2-х тысяч человек. Русское старчество стало характерным явлением для нашей Церкви, которое возвело народ на значительную ступень духовной деятельности. «Постарайся обрести Иисуса Христа в сердце своем, — говорит основатель старчества в России преподобный Паисий Величковский, — ибо кроме сердца нашего нигде в ином месте найти его нельзя...»

Поистине, русские старцы до сих пор удивляют нас своим богословием и нравоучениями, в которых отразилась их нравственная жизнь. Преподобные Феодосий Печерский, Сергей Радонежский, Паисий Величковский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский и многие другие отцы вошли в золотую плеяду служителей Церкви Христовой, которых и надо рассматривать как столпов старчества на Руси.

Какое же место нашло себе старчество на Руси и почему оно стало во главу ее духовной жизни? В чем заключается высокий смысл пастырского делания и духовного наследия великой Оптиной, ставшей в конце XIX века средоточием русской религиозной жизни?

Новозаветный смысл старчества

С принятием Русью святого Православия, переживавшего тогда свое лучшее время на византийском Востоке, в духовную жизнь страны тотчас вошло и так называемое старчество —

глубокое понимание и переживание христианства в святоотеческом духе и смысле, которым вскоре и отличились многие русские монастыри, начиная с Киево-Печерского и кончая Оптиной пустыню, не исчезнувшей еще в памяти старшего поколения позапрошлого века.

Дух и смысл старчества очень тесно связаны с природой и содержанием самой богооткровенной религии, заключающимися, как известно, не в теории, а в некой благодатной и вечной силе и, лучше сказать, в самой жизни. «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин. 6:63), — учил Христос Бог. Другого объяснения и понимания христианства, кроме заповеданного Самим Его Основателем, нет. И всякая новая попытка человеческого ума найти иной путь к истине, придать ей свою форму вместо указанной и определенной Евангелием, станет не только тщетной, но и пагубной для души.

Основным смыслом христианства всегда было его живое и деятельное исповедание веры словом и делом. Евангелие Христово подвигает человека на новое отношение к Богу в самом смиренном духе, которого ему крайне недостает и которое чудесно возвращает его вновь в объятия Отца Небесного; оно открывает нам невиданную, новую и совершенную страницу жизни человечества в лице Второго Адама, Христа Спасителя, Богочеловека, претворившего в жизнь волю Своего Отца, примирившего Собою с Ним падший мир.

Второй Адам — это новый вечный и всесовершенный образ общности человека с Богом, достигнутый Божественным Домостроительством, — образ, который может быть отчасти уяснен в притчевой форме Святого Евангелия о Царстве Божием. Живое и сыновнее общение человека с Богом, ставшее возможным благодаря воплощению Сына Божия Господа Иисуса Христа есть ни что иное, как божественный брак, благодатный союз, изливающий истинное блаженство, действительную радость.

Встреча Христа Бога с людьми, научение их истинам жизни, пребывание Его в земных условиях не ослабляло Его общения со Своим Отцом Небесным, что остается вечным нравоучением для мира, неосмысленно потерявшего связь с Богом через грех. Жизнь и должна нам представляться самым искренним, тесным и высоким общением со всеобщим Первоисточником бытия. «Верующий в Меня, — говорит Господь, — имеет жизнь вечную» (Ин. 3:36). Вот истинная награда и непреходящее благо веры, открывающей дверь к общению с Богом.

Проповедуя необходимость живого, сыновнего отношения и общения человека с Богом, Господь Иисус Христос определил его

как сущность бессмертия и блаженства. Это общение требует человека подвига, полного напряжения всей его воли и свободы. Из Евангелия мы знаем, как мир, плененный злом, во всем стремился отвлечь от главной цели и подвига жизни даже Самого Иисуса Христа, Второго Адама, но был славно побежден Им, Его словом истины, Его смертью и воскресением из мертвых.

Апостолы Христовы после принятия святой и благодатной Харизмы в день великой Пятидесятницы восприняли учение своего Господа и Учителя как ближайшую для себя заповедь, в которой сокрыто не только откровение свыше, но и сам пример новой жизни, которой почти не знало ветхозаветное человечество. «... наше общение, — говорит святой апостол Иоанн, — с Отцем и Сыном Его Иисусом Христом. ...если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1:3, 7).

Вслед за апостолами, мужами апостольскими, мучениками и исповедниками, равноапостольными просветителями стран и континентов высокую миссию утверждения веры, открывающей двери к богообщению, вознесли на свои немощные рамена святые старцы, своим жизненным подвигом проповедавшие «блаженство быти с Богом».

Преподобные оптинские отцы, пройдя многотрудное поприще христианской жизни, очень живо и глубоко показали мятущемуся миру бесценные блага, сокрытые в вере и любви Христовой, — эти высших добродетелей, несущих человеку, мятущемуся в суете этого мира, свет, радость и саму вечность. В то же время, они старались показывать ужасы и мрак, срам и уничиженность душ, закосневших в гордыне, не принявших света веры, смирения в общении с Богом.

Церковная миссия старчества

Обращение человека к Богу, искреннее общение его с Ним, Источником Света и Правды, в духе и силе Святого Евангелия стало основной проповедью Церкви Христовой. Святоотеческая проповедь охватила древний мир, увлекла его глубиной знания истины, преподанной св. Евангелием и апостолами.

К IV веку языческий мир, как известно, уже потерял свою былую житейскую прелесть, обратившись к убедительной и богооткровенной проповеди христианства. Появление множества монастырей на Востоке лучшим образом доказывало миру ис-

ключительные преимущества православной веры как неземной и благой силы жизни, дающей инокам то, чего никогда не имели и не могли бы иметь они в миру. Весьма характерным для российских христиан стал особый взгляд на монашеские обители — высшие и благодатные селения Церкви, как бы новые Сионы и Иерусалимы, где силою Святого Духа созидаются новые и совершенные союзы, подлинное братство во Христе, образцы для окружающего мира, «лежащего во зле».

Для многих русских, находящихся в миру, таким образом стала Оптина. Все те, кто так или иначе соприкасался с ее благодатным духом, постепенно начинали строить свою домашнюю жизнь именно по монастырскому Типикону, а то и облекаться перед кончиной в монашеские доспехи.

Оптина для русского человека стала не просто домом молитвы и духовного утешения, с ней ассоциировалось совершенно особое бытие, недоступное миру и стоящее над ним. Старцы ставили перед собой непростую задачу: показать, дать почувствовать людям то, что выше окружающего их мира, изменчивого и обманывающего тем своих пленника.

Оптинское старчество было, с одной стороны, весьма ощутимым, видимым духовным инструментом Церкви, а с другой — вроде бы совсем незаметным и скрытым явлением. Ибо там, где наступает как будто оскудение «преподобного», невидимо и чудесно выступает сама благодать Святого Духа, «немошная врачующая и оскудевающая восполняющая», и творит дело спасения в людях. На старчество надо смотреть как на живое, традиционно христианское служение, хранящее внутренний опыт духовной жизни, без коего возрастание и совершенствование членов Церкви весьма затруднено, если не невозможно.

Здесь следует заметить, что старчество как христианское ведение духовной жизни было всегда присуще Церкви Христовой, с первых ее шагов бытия на земле. Как иноки монастырей, так и миряне, живущие благодатной, истинной жизнью Церкви, обладали дарами христианского старчества, усердно служа и принося пользу людям в их поисках лучшей жизни.

Старчество и есть одно из многих харизматических служений в Церкви Христовой, полное даров Святого Духа. Оно всегда очень живо свидетельствовало собою о надмирном бытии и жизни. Однако, старчество — это не самостоятельный и отдельный от Церкви институт. Напротив, он органически пребывает вместе со многими другими проявлениями ее благодатной миссии.

Дидактика старчества

Оптинские старцы возвращали обращавшихся к ним людей на то единственный путь, который те выбирали, оставив будничную суету, путь духовный, основной и вечный, реальный и святой. Людские беды и скорби старцы рассматривали как сокровенные причины и добрые поводы к общению с Богом и возвращению человека к Нему.

Опыт старцев подсказывает людям, как лучше избежать в жизни зла, этой коварной силы, выступающей под видом добра, и сохранить веру в истину. эту высшую божественную силу жизни, приносящую мир и радость душе.

Старцы, церковные пестуны душ людских, оком своего ума и сердца, озаряемых Духом Святым, видели изъяны человеческих душ и отечески стремились оказать им духовную помощь своей молитвой, утешительным словом, а то и делом милости. Свою духовную миссию служения людям они совершали в глубоком смирении души, памятуя о несовершенствах собственной души, в самом добром отеческом и пастырском отношении к ним, руководствуясь благовестием и духом св. Евангелия, учением святых апостолов и наставлениями святых Отцов Церкви.

Старцы учили людей жить духовно, трезво, по заповедям Христовым, по воле Божией, готовя тем самым себя к вечности, к ответу на Страшном Суде Божиим. Значение Оптиинского старчества было весьма ощутимым в миру, который они преобразовали, казалось, совсем незаметным для него образом, освобождая от мрака невежества, страстей и зла.

Люди легко оставляли имения свои, в которых ранее слепо работали, и сполна посвящали себя Богу, служению людям, обогащаясь знаниями и духом божественной истины.

В книгах подвижников благочестия XVIII и XIX веков, очень известных и любимых в России, мы находим богатейший материал о старчестве в миру, которое, как и в монастырях, несло людям просвещение христианской истины и приносило обильные плоды. «Дух дышит, где хочет», — говорит нам Святое Евангелие (Ин. 3:8). Это явление не было чуждо и Оптиной...

Церковь Христова благодатно участвует в бытии мира, возвращая души в духе любви и Христовой истины. Чудо благодатной жизни зависит от Бога, от Его неизреченной милости. Не только в древнем Иерусалиме зажжена была лампада небесной жизни, но и на самых окраинных, порой недоступных землях нашей планеты в силу пророческих слов Самого Бога: «Идите,

научите вся народы, крестя их во имя Отцы и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19).

Русская религиозная жизнь на протяжении веков не мыслилась без глубокого попечительства о ней со стороны старцев, либо монастырских, либо из мирских, согласно заветам святых Отцов Церкви — спасаться в смирении души, смиренномудрствуя о себе с благословения и наставления учителей веры.

Духовная жизнь человека не может быть автономной, самостоятельной — в этом прямая погибель души. Она создается по правилам и законам Церкви Христовой, выступающей благой руководительницей из дел христианина в этом весьма серьезном деле. Послушание Церкви в лице ее иерархов, священнослужителей, лиц монашеского чина и даже верных мирян приносит добрые плоды христианского жительства тем, кто в смирении принял его как завет воли Божией, как закон совершенного духовного бытия.

Все святые угодники Божии духовно процвели именно через эту евангельскую добродетель послушания. Она венчает человека вечной жизнью. Напротив, непослушание, т.е. самонадеянность, ввергает его в беды, лишения и саму смерть. История падшего Адама есть печальный результат непослушания его воле Божией, показавшейся ему однажды не благой и не обязательной к исполнению. Непослушание и есть недоверие к истине, противопоставление ей своего ума и суждений. Такое непослушание как явное противление истине христианства, обеднившее многие инославные религии в духе, побуждает Святую Церковь Христову с особым вниманием отнестись к институту старчества, насаждающему спасительную добродетель послушания евангельской истине.

Значение старчества как института

Институт старчества особенно важен в вопросе спасения души, этого дела из дел. Именно старчество чаще всего служит духовной поддержкой и опорой для тех, кто мыслит спасение единственно оправдывающей бытие целью.

Оптина Пустынь прославилась на весь христианский мир не местом своего географического положения, не архитектурным ансамблем и древностью, а именно институтом старчества.

Заслугу возрождения Оптиной пустыни с ее знаменитым духом святого старчества следует отнести к трем большим попечителям этой обители: митрополитам Платону (Левшину),

Филарету (Амфитеатрову) и архимандриту Моисею (Путилову). Их заботами по Оптиной как правящих архиереев, священноархимандритов и игуменов здесь создались благоприятные условия для введения старчества, начавшегося с иеросхимонаха Льва (Наголкина) в 1825 году.

Последним старцем Оптины перед ее закрытием в 1923 году был иеросхимонах Нектарий, останки которого десять лет назад, в 1992 году, были перенесены в монастырь из сельской глуши, где он был похоронен.

Особую страницу в истории Оптинского старчества открыла духовная деятельность иеросхимонаха Амвросия (Гренкова), канонизированного Русской Православной Церковью в год 1000-летия христианства на Руси. Преподобный Амвросий широко ввел старчество в мир народной русской религиозной жизни, и это дало прекрасные всходы, святые и добродетельные. Например, Шамординская женская обитель, основанная им в 1884 году, за самый короткий срок вместила в свои стены более 500 человек самого разного сословия и состояния, охваченных желанием иного, надмирного бытия, что ярко отразило дух глубокого понимания Христовой веры русским народом.

«Батюшка, зачем вы так много принимаете, особенно людей, не способных к труду, больных, ведь их надо содержать?», — нередко спрашивали святого старца. На что он отвечал: «На больных мне Господь больше посылает, а на здоровых меньше, а иногда и ничего».

Наши знаменитые в прошлом монастыри: Киево-Печерская и Троице-Сергиева лавры, Валаамский, Соловецкий, Саровский, Свенский монастыри, Площанская, Софрониевская и, наконец, Оптина пустыни вошли в историю Церкви своей высокой духовностью, которая царила в них благодаря институту старчества.

Многие русские люди шли к монастырским старцам как к учителям жизни, всецело отдавая себя в их руки. На Руси был прекрасный духовный процесс становления человека, который проходил в Церкви через храмы и монастыри, через духовный опыт старцев, накопленный в ее недрах.

Без духовного ведения жизни нельзя представить себе и мыслить саму жизнь, особенно христианскую, заповеданную нам Христом Богом. Преподобный Антоний, Киево-Печерский подвижник, как бы первый из русских в то новокрещенное время нашей Церкви, счел необходимым с помощью благодати Божией идти на Афон, чтобы почерпнуть там живой опыт жизни веры для себя, а затем и для своих близких чад по иночеству.

Многие русские люди любили святые места и особенно духовных лиц. Паломничество русских людей, ставшее для них высоким делом, надо рассматривать как доброе и глубокое сознание и понимание необходимости духовного общения с людьми «не от мира сего», которое приносит им неизъяснимую радость, сущий свет, то, по чему томила их душа.

В заключение следует сказать, что самым ценным явлением нашей жизни, столь мятежной, надо считать духовный опыт людей, идущий от опыта Церкви, от требований святого Евангелия и учения свв. Апостолов. Ни колоссальные небоскребы, рассыпающиеся подобно Вавилонской башне, ни освоение космоса, ни прогресс в целом, дающий лишь иллюзию человеческого всемогущества, не могут удовлетворить духовную жажду людей. И только чудный и святой строй души, чистота и светлость всех ее сил, сам внутренний человек, как вечный в Духе и живущий в Боге, Своем Источнике бессмертия, должен стать во главу угла нашей земной деятельности.

Протоиерей ГЕОРГИЙ ГОРБАЧУК*

**ОБРАЗЫ ПЕРПОДОБНЫХ ОПТИНСКИХ СТАРЦЕВ
В ДНЕВНИКАХ, ЗАПИСКАХ И ОЧЕРКАХ С. А. НИЛУСА**

Велика и несравненно прекрасна река Божья — святая Оптина! Течет река эта из источников жизни временной в море вечно радостного бесконечного жития в царстве незаходимого Света. И несет на себе она ладьи и своих пустынножителей, и многих других многоскорбных, измученных, страдальческих душ, обретших правду жизни у ног великих Оптинских старцев...

О, благословенная Оптина!

Сергей Нилус. На берегу Божьей реки

14 января 1929 года, в канун памяти преподобного Серафима Саровского, в доме священника Василия Смирнова из села Крутец, что в трех верстах от города Александрова нашей Владимирской епархии, скончался известный русский духовный писатель Сергей Александрович Нилус, христианская жизнь которого была тесно связана с Оптиной пустынью и ее старцами. 17 января Сергей Александрович был похоронен в ограде ныне уже не существующей сельской церкви в честь Успения Пресвятой Богородицы. Безжалостное время сгладило могилу этого смиренного ученика великих Оптинских отцов, но не смогло погасить его трепетного, исполненного сердечной веры и любви слова о них. Записки, очерки, статьи и дневники Сергея Нилуса содержат драгоценнейшие свидетельства живого духовного опыта святых подвижников Оптиной обители, общения с ними, их благодатного водительства человеческими душами на пути к Небесным обителям, куда стремился и он сам. Несколько слов о самом Нилусе.

* Ректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии (Владимирская епархия Русской Православной Церкви).

Родился Сергей Александрович Нилус 28 августа 1862 года в Москве, в семье крупных землевладельцев. Детство и юность проходили зимой в Москве, летом — в родовой усадьбе Золотарево Мценского уезда Орловской губернии.

В 1886 году Нилус завершает учебу на юридическом факультете Московского императорского университета. Именно в студенческие годы он духовно заболевает «мучительным недугом» скептицизма и безверия.

В течение двух лет Нилус служит чиновником судебных ведомств в Закавказье и Симбирске. Однако вскоре уходит в отставку, и с 1888 вплоть до лета 1905 года хозяйствует в своем имении в Золотарево. Тогда-то и происходит духовный перелом в его жизни. Сердце его начинает постепенно, вначале робко и стыдливо, открываться для Бога. Явление же ему преподобного Сергия Радонежского во время молитвы у раки его святых мощей в Троице-Сергиевой лавре до глубины души потрясает его. Но окончательно Сергей Александрович обращается к благочестивой вере своих предков лишь после встречи и беседы с великим праведником Русской Православной Церкви отцом Иоанном Кронштадтским, которому он приносит свою искреннюю исповедь.

В автобиографическом очерке «О том, как православный был обращен в православную веру», Нилус так пишет об этом: «Та вера, которая так упорно не давалась моей душе, несмотря на видимое мое обращение у мощей преподобного Сергия, только после этой моей сердечной исповеди у отца Иоанна занялась во мне ярким пламенем. Я осознал себя и верующим, и православным»¹.

В январе 1900 года Нилус совершает поездку в село Спас-Чекряк Болховского уезда Орловской губернии к отцу Егору Чекряковскому — священнику Георгию Коссову, духовному сыну старца Амвросия Оптинского, которому старец перед своей кончиной фактически передал своих чад в духовное руководство. Именно через отца Георгия, которого не без основания почитали в народе праведником и прозорливцем, («батюшки Абросима наследник», — говорили о нем), Сергей Александрович первый раз, как бы издали, увидел благодатный свет Оптиной. Отец Георгий расскажет ему о своих встречах со старцем Амвросием, о его необычайном даре прозрения не только внешних обстоятельств, но и глубины человеческой души. Потом Нилус опишет впечатления от этой поездки и беседы с отцом Георгием в замечательном очерке «Отец Егор Чекряковский»².

С этого времени жизнь Нилуса как бы сливается с таинственной жизнью Святой Руси. Он неоднократно посещает

Саровскую пустынь, Серафимо-Дивеевский женский монастырь, Троице-Сергиеву лавру, ее Гефсиманский скит, Шамординскую женскую обитель, устроенную благословением преподобного старца Амвросия, Николо-Бабаевский, Валдайский Иверский, Макарьевский Желтоводский монастыри и, конечно, Оптину пустынь. Нилус знакомится с известными подвижниками благочестия, руководствуется их советами и наставлениями. Среди них, как мы уже сказали, — отец Иоанн Кронштадтский, с которым он трижды встречался и беседовал и который 15 июля 1906 года дал ему свое благословение на издание записок и очерков о современной им Святой Руси. Отец Иоанн предсказал будущий неослабевающий интерес верующего народа к этим скромным трудам. «И читать, и покупать будут», — ответил он Нилусу на его сомнения, кому нужны его воспоминания о святых теперь, во время усиливающегося безбожия и революционной смуты³.

Действительно, уже одно то, что спустя сто лет, здесь, на земле древней Италии, в этой святой Спасо-Преображенской обители Римской Церкви, мы рассуждаем о русской святости, об оптинских подвижниках, привлекая драгоценные свидетельства очевидца жизни многих из них, говорит о многом. Еще и сегодня христианский мир находится в состоянии печального разделения. Литургическая молитва «о благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех» остается по-прежнему лишь молитвой надежды. И тем не менее христиан и на Востоке, и на Западе никогда не переставало объединять живущее всегда и везде стремление к святости и богоугодной жизни. Обращение к этому опыту для дела христианского взаимопонимания важнее и больше, чем сухое теоретизирование. Потому что истина Божия не столько *доказывается*, сколько *показывается* благодатной жизнью чад Церкви. И об этом должно говорить, к этому должно призывать. Именно в этом мы видим значение настоящей конференции.

С праздника Покрова Пресвятой Богородицы (1 октября 1907 года) и по день Святого Духа (14 мая 1912 года) супруги Сергей Александрович и Елена Александровна Нилусы живут в Оптиной пустыни под руководством старца Варсонофия (Плиханкова). Именно в это время личного живого погружения в благодатную жизнь Оптиной Нилус, по благословению старца Иосифа и отца С. (полное имя осталось неизвестным), работает над монастырским архивом.

Прошлое и настоящее святой обители предстает перед ним как единый духовный поток — Божья река, по которой в море блаженной Вечности плывут ладьи возвращенных в Оптину Духом

Святым праведников. И это не только старцы, несшие крест духовного руководства другими лишь по смирению, ради святого послушания Церкви. Это бесчисленное множество тех христианских душ, кому Оптиная через своих подвижников помогла обрести путь к Небу. Их образы — и великих столпов Оптинского духа, и незаметных послушников и трудников, монахов и мирян, знатных особ и безвестных простецов — светлой чередой проходят через страницы записей и дневников Нилуса. Едва ли возможно полно ощутить духовное благоухание Святой Руси XIX — начала XX веков, переданное в литературном слове, не зная его сочинений. И это несмотря на то, что в каждой его строке чувствуется напряженность грядущих апокалиптических времен.

С 1912 по 1917 год Нилусы живут на Валдае. Затем революция. Четыре раза Сергея Александровича арестовывали. Он томился в тюрьмах Киева, на Лубянке в Москве. Несколько раз был на краю гибели. Но Господь и святые угодники Божии, во славу которых он столь много потрудился в слове, чудесно хранят его самого и его близких. Так было в темную ноябрьскую ночь 1921 года, когда сам преподобный Серафим Саровский своим явлением рассеял отряд красноармейцев, пришедших с целью убить «буржуев»⁴.

Ученик великих Оптинских старцев, Сергей Александрович Нилус, по свидетельству его жены, «был делателем непрестанной молитвы, которая была его вторым дыханием»⁵.

На его могильном кресте близкие начертали слова, которые Сергей Александрович оправдал всей своей жизнью: «Честна пред Господом смерть преподобных его. Тайну цареву прилично хранить, о делах же Божиих объявлять похвально».

Супруга и сподвижница Сергея Александровича Елена Александровна Нилус, урожденная Озерова, бывшая фрейлина императрицы Марии Феодоровны, супруги императора Александра III, скончалась 10 июля 1938 года на Кольском полуострове в городе Кола. В предсмертном забытии она вела беседу с императрицей, с которой, как ей представлялось, она плыла на корабле в святой град Иерусалим...

* * *

Что же такое старчество? Выдающийся иерарх Русской Православной Церкви митрополит Вениамин (Федченков), сам несколько раз посещавший Оптину в дореволюционное время и

лично знавший некоторых старцев, в том числе Анатолия (Потапова) и Нектария (Тихонова), который был его духовником, дает следующее определение этого понятия: «Старец — это опытный духовный руководитель. Он не обязательно в священном сане, но непременно умудренный в духовной жизни, чистый душою и способный наставлять других»⁶. Добавим к сему — это не обязательно монах. Не имеет принципиального значения ни внешний образовательный ценз, ни иерархическое положение в Церкви, ни социальная принадлежность, ни место жительства, ни даже половой признак — Церковь знает немало старцев, которые стояли на высотах духовной мудрости не ниже старцев. Важна лишь духовная зрелость.

Кроме того, владыка Вениамин отмечает сложившуюся традицию в русских монастырях XIX — начала XX века именовать игумена монастыря «батюшкой», а прочих монахов «отцами». «Исключение составляют лишь старцы. Народ обычно называет их тоже батюшками, а монахи и тут отличают их от игуменов, называя — старец такой-то, по имени»⁷. Такой монастырский «старец» несет послушание духовного окормления братии и богомольцев как специальное церковное послушание. Это и есть старчество в формальном смысле этого слова.

* * *

В сочинениях С. А. Нилуса развернута широкая панорама русского старчества конца XVIII — начала XX веков — не только Оптинского, но и всероссийского. Здесь — его современники и подвижники и прошлого. Нилус вспоминает многих из них. Образы же некоторых его слово высвечивает необычайно ярко.

Таковы прозорливцы и чудотворцы — приходские священники Георгий Коссов, Александр Юнгеров и отец Иоанн Кронштадтский, московские митрополиты Платон (Левшин), Филарет (Дроздов) и бывший Вологодский епископ Антоний, преподобный Серафим и блаженная Паша Саровские, настоятель Троице-Сергиевой лавры архимандрит Антоний и подвижники Гефсиманского скита Лавры Варнава и Исидор, Валаамский монах пророк Авель, страдальческая жизнь которого завершилась в Спасо-Евфимиевом монастыре города Суздаля Владимирской епархии, и некий безымянный старец, чудные наставления которого ученикам Нилус нашел в Оптином архиве, и многие, многие другие.

Среди них — умильный образ деревенского простеца «дедушки Пани», который подвизался в Тамбовской губернии. Все, кто знал ласкового дедушку Паню, кто пользовался его

советами, видели в нем старца и праведника. Вот как описывает Нилус со слов очевидцев смерть дедушки Пани и его последнее наставление о послушании Богу:

— Сведите меня на двор.

Свели.

— Ах, — говорит, — как хороши на небе звездочки! Как горят-то! Свечечки Божьи горят, службу Богу справляют. А в каком послушании-то!

Вернулись мы с ним в келью... Он присел на лавку под образами... посмотрел пристально на иконы, перекрестился, опустил на грудь голову и кончился...

Прибежал народ. Видит — сидит дедушка Паня, только головку на грудь склонил.

— Да он жив! — говорят.

Действительно, «праведники во веки живут и в Господе мзда их», — вещает неложное Слово Божие. Такую праведную кончину Нилус не однажды наблюдал и в Оптиной.

«Как удивительно просто совершается здесь, — пишет он, — переход от временной жизни в небесную вечность! — ни слез безутешных, ни жгучего горя: точно переезд с одной квартиры на другую. Пожил себе человек, сколько Бог положил сроку, и — с Богом: нечего тут заживаться! Там много лучше...»⁸.

Не о такой ли праведной кончине тосковал в предсмертном томлении граф Лев Николаевич Толстой, вспоминая о том, как тихо и светло отходят в Вечность простые верующие русские крестьяне?

Тема отношений Льва Толстого и Оптиной — особая тема, и Нилус неоднократно обращается к ней. Ключом к пониманию душевного кризиса известного писателя может, вероятно, служить ответ старца Варсонофия на вопрос: обратится ли Толстой к Церкви? «Сомнительно! — ответил старец. — Горд очень»⁹. Варсонофий фактически повторил то же, что еще раньше сказал о Толстом старец Амвросий после их личной встречи: «Когда Толстой направился к воротам скита, старец сказал твердо, указывая на него: *«Никогда не обратится ко Христу! Горды-ыня!»*¹⁰.

* * *

А теперь скажем несколько слов непосредственно об оптинских подвижниках.

На иконе недавно канонизированных Русской Православной Церковью преподобных оптинских старцев изображены 14 под-

вижников благочестия. Но это лишь один луч оптинской святости, данной Церковью миру как образец для подражания. У Бога их неизмеримо больше. Светлой чередой проходят образы многих из них по страницам дневников и воспоминаний Сергея Нилуса. Конечно, и это есть лишь малое отражение в полноводной Божьей реке оптинского духа.

Общеизвестно, что оптинское подвижничество и старчество ведет свое начало от преподобного Паисия Величковского, святогорца, настоятеля Нямецкого молдавского монастыря, через его ученика схимонаха Феодора (†1822). Именно Феодор духовного выпестовал будущего оптинского старца Льва (Наголкина). Под руководством Феодора Лев подвизался около 20 лет. Однако не следует забывать, что Оптиная, как и множество других российских монастырей, не скудны были духоносными праведниками и до времен Паисия, Феодора и Льва. Нилус упоминает некоторых из них.

30 апреля 1815 года в Оптиной скончался схимонах Иоанний, на месте уединенных подвигов которого в 1819 году был основан скит. «Во иноческих подвигах преуспевал, в особенности послушанием, тихостью и кротостью с блаженной простотою и незлобием...», — сказано о нем в монастырских летописях.

Таков же настоятель Оптиной пустыни игумен Авраамий (†14 января 1817), давший при пострижении Богу обет добровольной крайней нищеты. И как пишет он в своем предсмертном завещании, «нестяжание и нищету иноческую духом и самим делом по возможности моей соблюсти тщахся, не пекийся о себе, но возлагая на Промысл Божий, иже никогда же мя остави»¹¹.

Таков преподобный старец Досифей (†22 декабря 1828), который умер взамен смертельно больной супруги Одоевского помещика Александра Сергеевича Воейкова. «Что ты лежишь? — сказал ей в видении старец. — Вставай, да в Оптину пустынь приезжай, молебен служить, а я на твоё место лягу — так Бог велел!»¹².

Несколько слов о схимонахе Феодоре, подлинном основателе (через старца Льва) оптинского старчества. Сам Феодор в жизни своей прошел весь тяжелый путь от глубин греховного падения до высот духовного совершенства. Нилус сохранил нам два драгоценных свидетельства об этом великом светильнике покаянного монашеского духа:

1. Письмо Феодора к неизвестному иеромонаху, своему ученику, по поводу его падения¹³;

2. Рукописное Житие схимонаха Феодора, составленное кем-то из учеников подвижника. Нилус называет Житие «жемчужиной» и «драгоценными письменами»¹⁴.

По Златоусту, «самыми падениями победив посредством покаяния победителя их диавола»¹⁵, Феодор взошел к бесстрастию и «океану видений»¹⁶.

Греческое отделение нынешней конференции было посвящено преподобному Симеону Новому Богослову, который много говорит о безобразности молитвы и безвидности мистических созерцаний, если духовное развитие подвижника совершается правильно. Феодор, другие оптинцы видимым образом находятся в русле этого двухтысячелетнего опыта Православной Церкви.

...ему (Феодору) явился некий *безвидный* юноша, ощущаемый и зримый одним сердечным чувством.

...он был восхищен в неизреченно-приятную как бы обитель, *совершенно безвидную*, неизъяснимую словами земного языка¹⁷.

А какой отеческою любовью о своих духовных чадах, о падшей человеческой душе преисполнялось сердце старца Феодора, каким священным огнем любви горело оно!

Убойся Бога, о сын мой! — пишет он упомянутому иеромонаху. — Если так, то не только я, ничтожный отец твой, но и ангелы на небесах возрадуются о твоём обращении... Пал ты? Но восстани! Нарушил ты целомудрие? Но исправь оное покаянием и печалию яже по Бозе сколько можно! Осквернил ты храм Божий? Но можешь очистить обращением, и Бог милосердный всегда готов тебя простить и наградить... О, когда бы ты пожелал прийти в мои недостойные объятия! Какая бы это была душе моей радость!

Ах, любимый сын! Я о тебе весьма нередко проливаю горестные слезы, а иногда, не вместили горести сердечной, вопию подобным гласом, каким оплакивал святой Давид любимого им Авессалома: «Сыне мой! Сыне мой! Сыне мой!..» Пишу к тебе сие неравнодушно, ибо сгорает мое сердце. Пишу же не по разуму, но по сердцу. Но хотя ты меня и оставил, однако, я еще себя питаю надеждою, что милосердный Бог даст тебе крыле рассуждения, яко голубине, да полетишь через покаяние в страну благочестия и покоя¹⁸.

В этом — весь дух оптинского старчества! Его можно было бы определить лишь одним словом Христовым: «Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб...» (Ин. 17:12).

Учение старцев о спасении необычайно просто. Нилус приводит два письма старца Льва к мирским лицам. Что в них? Убеждение точно придерживаться догматического учения Церкви, смиряя себе перед ее святостью; понуждение «к принесению истинного покаяния, нужного для вечности»¹⁹. «Ходи в церковь Божию, исповедуйся перед служителем Христовым, приобщайся Божественных Тайн Тела и Крови Христовых...»²⁰.

И еще — для наставления других потребен личный пример благочестивой жизни самого духовного руководителя. «Не скажешь, — пишет Нилус, — а показом всей своей добродетельной подвижнической жизни они (старцы) действуют в нас, распространяя свое светоносное влияние далеко окрест святой обители нашей»²¹. Умирая, старец Макарий (Иванов) лишь указал своим ученикам на ответ аввы Исаака Скитского: «Вы видели, как я вел себя перед вами... Поступайте так и вы — и спасетесь»²².

Старцы всегда смиренно и бережно хранят свободу человеческого произволения. «Но что я значу и могу ли что кому приказывать? — пишет старец Макарий своему духовному сыну. — Да, без вопроса не могу никому и ни о чем советовать... Вы имеете самовластие, разум и закон: могу ли я посудить самовластие, разум, рассуждение и волю? А вы можете избрать что хотите — благое или сопровитное»²³.

А какое чувство светлой любви ко всему творению Божию живет в очищенном от страстей старческом сердце!

«После вечерней трапезы и общего молитвенного правила кое-кто из старцев наших, убеленных сединами, умудренных опытом, вышли посидеть на крылечке братского корпуса, полюбоваться на потухающую зорьку, на загорающиеся в потемневшем небе звезды — Божьи очи. Повелась тихая беседа, а больше помалкивали, любясь на дар Божий, на Божие несказанно прекрасное творение, наслаждаясь теплыню лета, ароматом благоухающей смолы оптинских сосен, окружающих наше безмолвие...»²⁴.

Святая любовь к человеку, даже к самому малому Божию созданию, всегда самоотверженна. С риском для жизни по благословению архимандрита Моисея (Путилова, †1862) освобождает инок маленькую птичку, зацепившуюся крылом за карниз колокольни²⁵. Поистине «праведный печется и о жизни скота» (Пр. 12:10).

Старческая любовь и мудрость разлиты во всем. Архимандрит Моисей пишет своей двоюродной сестре-монахине, впавшей в уныние, ободряя ее, о том, как спастись «малыми делами». «Они, по видимому, невелики и будто ничего не значат, однако могут быть ко спасению души не только не малы, но и довольны»²⁶.

Архимандрит Моисей — идеал монастырского настоятеля. Но неизмеримо важнее то, что он явил в себе редчайшее сочетание милующей и всеобъемлющей старческой любви с талантом и мудростью администратора.

Моисею было скорбно и тяжело, когда ему, настоятелю, кто-либо жаловался на другого — он хотел между всеми любви. В нем жила уверенность, что христианину всегда духовно полезно что-нибудь терпеть Господа ради, тем паче согрешающего собрата. Вот что ответил Моисей иеродиакону, который пришел к нему с жалобой на священника, грешившего против восьмой заповеди закона Божия: «Я уже говорил с этим несчастным о его немощи. Говорил и отечески, но он не вразумлялся, говорил и со властью, как начальник, и это не действует на него. Так уж тут, брат, надо усматривать нечто другое... Сам Господь терпит его. Как же мы-то его не потерпим? Он ведь нам не чужой: он — наш брат. Помни ты это! А на немощь его взирать нечего, потому — Господь силен. Он завтра же может восстановить его и сотворить из него пророка... А мы допустим погибнуть душе его?»²⁷.

А вот другой рассказ схимонаха Антония о жертвенной любви отца Моисея к падшему собрату.

Был у нас здесь иеромонах М., из ученых, учителем был в духовном училище. Хороший, умный, духовного разума был человек, но попустил врагу одолеть себя известной несчастной слабостью. А слабость эта бывает неразлучна и с другими падениями. Такое-то вот бедствие и постигло о. М... Придя в себя, он пошел к духовнику, а тот ему:

— Вон из монастыря!

Отец М. впал в отчаяние и еще больше предался своей слабости. Приходит он к о. Моисею, растворил дверь и говорит:

— Настоятель! Входят ли к тебе грешники?

Покойный вышел к нему; видит, что он явился к нему в таком потерянном виде, и говорит:

— Да, входят, если грешник верует и раскаивается. А ты веруешь ли,

раскаиваешься ли?

— Верую и раскаиваюсь! — ответил о. М.

— А если веруешь, становись со мною и молись!

Сам прослезился, стал перед иконами на колени, поставил о. М. возле себя, и начали они молиться. И такую сильную молитву он произнес, что о. М. так и упал, залившись слезами.

— Ну теперь иди с миром, — говорит настоятель.

— А как же служить? — спрашивает о. М.

— Иди, говорю, с миром и служить служи!

— А как же? Грех-то?..

— Принимаю твой грех на себя. Иди и служи!

И девственник — а о. Моисей был девственником — поднял на рамена своей совести тяжкий грех падшего брата, чтобы спасти его душу. С той поры о. М. совершенно исправился²⁸.

Старец — это всегда страдалец, терпеливец и крестоносец. Архимандрит Моисей и брат его по плоти и по духу игумен Антоний «время, положенное для молитвы, проводили стоя; стоя же занимались они и своим рукоделием из чувства благоговения к тем великим и славным, чьи письменные труды они переписывали для своего келейного употребления. Отсюда — мучительные раны на ногах у обоих братьев. Никому бы из нас, даже приближенных, это не было бы известно, если бы Господь не прославлял прославляющих Его для назидания нашего и укрепления в вере и подвигах»²⁹.

Нилус называет оптинских старцев «премудрыми», на собственном опыте познав их духовную мудрость.

Ходил к «премудрому». Говорю ему: как тут спастись неопытным в духовной жизни?

— Ах, милый мой! Да разве же вы не улавливаете основной разницы между деятелями и делами с одной стороны Божиими, а с другой — сатанинскими? Смирение и послушание, гордость и самочиние — вот вам два противопоставления, характеризующие дух обеих сторон... Но помните, что для духовного подвига потребно руководство опытных, каковых вне ограды церковного пастырства и учительства вы не найдете...»³⁰. Потому старец Иосиф и говорил Нилусу: «Великое дело почаще ходить к старцам: сами знаете, что значит старческое благословение»³¹.

Руководство опытных в духовной жизни ценно еще и тем, что демонские искушения могут принимать очень тонкую и соблазнительную даже для добродетельного христианина форму. Во Владимирской епархии возле города Покров ныне возрождена Введенская Островская пустынь, основателем которой был ученик и сотаинник преподобного Паисия Величковского иеромонах Клеопа (†9 марта 1778). Один из оптинских «премудрых» рассказывал о нем в назидание Нилусу следующее:

Однажды у него (Клеопы) в обители случилось вот что: один послушник сказал, что он видел очевидное чудесное видение. Отец Клеопа велел искусить его — поругать со стороны. Тот смутился и не понес оскорбления. Пришел к отцу Клеопе и говорит:

— Я не могу жить, меня оскорбляют!

— Как же ты говоришь, что уподобился видения, а не можешь терпеть? Ты, брате, стало быть, в прелести. В голову камень

класть, поститься, на голой земле спать — это пустое. «Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем», — сказал Господь, а чудеса и явления — это необязательно»³².

Господь сказал: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3). Младенствование духом — отличительная черта старчества. Удивительно ли после этого то, что «один из наиболее почетных наших старцев, — пишет Нилус, — отец А., живущий на покое в больнице», сам попросил благословения у ребенка (Сержика), и тот «иерейским благословением благословил старца»³³.

Так, после революции, старец Нектарий встретил пришедших за ним чекистов совершенно спокойно, с детскими игрушками и электрическим фонариком в руках, который то зажигал, то гасил:

— Что ты? Ребенок, что ли?

— Я — ребенок, — загадочно-спокойно ответил старец³⁴.

Бесстрастие делает душу зрячей. Множество фактов из истории Церкви свидетельствуют о даре старческой прозорливости. У Нилуса мы тоже находим их немало. Но Нилус приводит несколько сообщений и о прозорливцах-детях³⁵.

Бог не взирает ни на возраст, ни на внешние подвиги. Блажен лишь тот, кто чист сердцем. Тогда, по слову пророка, «будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения» (Деян. 2:17). Кто-то над очищением сердца трудится всю жизнь и только к старости достигает сего. А кто-то от «младых ногтей» сохранил его в чистоте. Такова параллель между старчеством и младенчеством.

Нилус, рассказывая историю своих отношений с монастырским духовником отцом Ф., отмечает чувство необычайно тонкого ощущения греха, которое было присуще старцам. Как правило, не будучи ни в чем виноватыми, они первыми приносили покаяние перед обидчиками и тем восстанавливали безмятежие и мир в душах³⁶.

Необычайную силу старческой молитвы Нилус не однажды ощущал на себе. В монастыре жил слепой и глухой старец Иоанн (Салов, †1913). Однажды за богослужением старцу стало плохо, и Сергей Александрович с любовью принял участие в нем. «Я почувствовал, что наградой за мое сочувствие к его страданиям была его молитва за меня и, Господи Боже мой, что же тут с моим сердцем сотворилось, того и не выразить словами языка человеческого!»³⁷.

Растение тянется вверх и достигает света только тогда, когда оно стеснено со всех сторон. Нилус близко знал старца Нектария, который вел полузатворническую жизнь. О жизни монашес-

кой и старческой он говорил: «Монаху — три выхода: в храм, в келью и в могилу: вот закон для монаха»³⁸.

Оптинские старцы очень тонко чувствовали устройство человеческой души, ее привязанности, те бесчисленные нити образов и чувств, которые связывают ее с окружающим миром. И учитывали это. Так они обычно не благословляли своим ученикам уходить для иноческого подвига на святую гору Афон, понимая, что чувство Родины — очень сильное и богоданное чувство. Немногие могут возвыситься настолько, чтобы победить элемент страстной привязанности в нем. Разлука с Родиной навсегда повергала многих в глубокую и неизбывную печаль. А это духовно вредно. Даже такой великий святогорец, как преподобный Георгий Иверский (†1065), излил свою скорбь об «отчем доме» в строках известного стихотворения «Вечерний звон». В этом вопросе оптинцы были единомысленны с преподобным Серафимом Саровским³⁹. Душу же спасти и жить для Бога можно всегда и везде — «во всех местах владычества Его» (Пс. 102:22).

Постоянное, не прерывавшееся десятилетиями старческое окормление оптинской братии принесло дивные плоды — Опти-на населила Небесные обители множеством праведников, обогащенных многоразличными дарами Духа Святого. Драгоценные свидетельства или хотя бы краткие упоминания о них рассеяны по сочинениям Нилуса. Приведем несколько примеров из дневника иеромонаха Евфимия (Трунова), включенного Нилусом в свои сочинения:

Много терпел клеветы преподобный и праведный иеродиакон Филарет, несший с необыкновенной любовью послушание в монастырской больнице в 80-х годах XIX века. По смерти его монах Савватий увидел своего друга в небесном храме:

«Вот кроткий и правдивый рясофорный монах Макарий (Барышев, †август 1839), поражающий духов злобы молитвой Иисусовой»⁴⁰.

«Вот смиренный послушник Алексей Иванович (†13 октября 1845), к которому перед смертью пришли ангелы и святые»⁴¹. «Трудника же Антония Никитина (†29 января 1852) перед кончиной посетила Сама Богоматерь»⁴².

«Великим старцем» именуется в дневнике отца Евфимия безвестный для нас иеродиакон Палладий (†5 ноября 1861). Так и остались о нем для истории всего лишь несколько строк. А «это был старец, якоже един от древних»⁴³.

21 апреля 1862 года в Оптиной скончался бывший польский шляхтич иеродиакон Мефодий (Скломбовский). Почти 25 лет он

лежал разбитый параличом «не только с терпением, но и как бы с восторгом перенося свои многолетние страдания... В почившем Божием угоднике, — пишет отец Евфимий, — неоднократно был замечаем внимательными и дар благодатной прозорливости». Ровно же через 40 дней скончался и келейник отца Мефодия — рясофорный монах Николай (в миру Вульф Янкелевич Абрамович). «Совпадение замечательное, — отмечает отец Евфимий, — особенно если вспомнить, что монах Николай исполнял свои келейные обязанности при Мефодии не только с усердием, но и «с великой о Господе к нему любовью»⁴⁴. Такова сила одухотворенной верой любви — она навек соединяет людей с Богом и друг с другом!

Нашел в Оптине свой духовный дом по благословению старца Амвросия исповедник и мученик Николай Турка (†13 мая 1893), которому Господь, как некогда Андрею Христа ради юродивому, открыл видение рая. Турок по национальности, Николай (в миру Юсуф Оглы), оставив ислам, обратился в христианство. «Ну, что ты еще знать хочешь, чего допытываешься? — говорил он схиархимандриту Варсонофию, в то время еще послушнику. — Придет время, и сам увидишь. Что тебе еще сказать? Да и как сказать тебе? Ведь на человеческом языке нет тех слов, которые могли бы передать, что там совершается; ведь на земле и красок-то тех нет, которые я там видел. Как же тебе все это передать?...»⁴⁵.

Усердный молитвенник, слепец-монах отец Иаков однажды поведал Нилусу о бывшем ему подобном же небесном утешении. «Как же не любить мне моей Оптины?» — напишет тогда Нилус с духовной радостью в своем дневнике⁴⁶.

Не были лишены оптинские отцы и пророческого духа. «Тайна Господня — боящимся Его, и завет Свой Он открывает им», — говорит царь и псалмопевец Давид. Приближались смутные и тяжелые времена для мира и Церкви, как и для России в целом. Удержать их могло только покаяние. Потому и предупреждал милосердный Господь людей о грядущих бедствиях через Своих угодников⁴⁷. Таковы не только великие старцы, как, скажем, Амвросий, но и безвестные, как иеродиакон Игнатий Голосена, монах Арефа, монастырский регент Феодосий и другие⁴⁸. Даже близкие к оптинским отцам простецы, такие, как крестьянин Павел, странник Алексей, прозревали будущее⁴⁹.

Нилус напишет: «И вспомнились мне слова великих Оптинских старцев: «Придет и оптинскому старчеству конец, но горе тому, кто ему конец положит!»⁵⁰.

К слову, «околооптинская» тема представлена в сочинениях Нилуса очень широко. Это рассказы о тех, кто так или иначе находился в орбите влияния Оптиной, кто поддерживал с ней связь, кто жил ее духом. Такого «оптинца за Оптиной» насельники пустыни 50-х годов XIX века видели в своем правящем архиерее преосвященном Григории. Именно «оптинский дух» в этом старце-святителе дал возможность иеромонаху Евфимию, чей дневник цитирует Нилус, очень высоко отозваться об архиерейской автократии.

«От Господа за жизнь его безгрешную архиепископу Григорию дарован редкий талант мудрости управления, то чувство меры, которое, при величии и силе автократической власти, не принижает, а наоборот, способствует развитию разумного самоуправления. Это такой дар, который дается только своим истинно облагодатствованной власти, конечно, при условии разумно-мирной свободы самоуправления, каким всегда и поныне, благодарение Богу, процветает Оптинское наше общежитие»⁵¹.

Нам не достало бы ни времени, ни сил сказать сегодня хотя бы кратко о таких великих столпах оптинского духа, как старцы Амвросий, Анатолий (Зерцалов), Иосиф, Даниил (Болотов), Варсонофий, Нектарий и многие другие, образы которых в сочинениях Нилуса выведены очень ярко, а зачастую и весьма полно. К примеру, он включил в свой труд обширнейшие записки игумена Феодосия (Попова), которые заняли большую половину издания «Сила Божия и немощь человеческая»⁵².

Между прочим, эти записки по-своему уникальны, если не единственны в русской агиографической литературе. Это глубоко личная история души подвижника. В православии такой жанр не получил развития, хотя в Западной Церкви, начиная с «Исповеди» блаженного Августина, он представлен многими образцами.

В заключение хочу сказать, что мы упустили бы сегодня нечто очень существенное, если бы умолчали еще об одной стороне свидетельств и размышлений С. А. Нилуса, хотя она, вероятно, имеет лишь косвенное отношение к рассматриваемому нами вопросу. Я имею в виду его взгляд на вселенское христианство. Да, он сын Православной Церкви, которую любит всей душой. Он вне традиции западного христианства — что-то ему непонятно, а что-то и неприемлемо в ней, хотя в молодости Нилусу приходилось жить и в Ницце, и в Париже... Но искреннее стремление к истине, к Богу в какой-то момент открывают ему глаза, и он как бы произвольно поднимается духом над условностями и видит, что Христос и на Востоке, и

на Западе Тот же. Его любят и православные, и католики. А Его Святая Церковь так же страдает от кровавых гонений в Испании, устроенных безбожными повстанцами Ферреро⁵³, как страдала она в течение всей своей истории на Востоке. Землетрясение 1909 года в Южной Италии, унесшее 200 тысяч жизней, Нилус воспринимает как Божие наказание за поругание христианских святынь во время рождественского крестного хода в Мессине. Более того, Нилус пытается усмотреть в этом параллель с аналогичными современными ему событиями в России⁵⁴.

Много теперь ожесточения и неприязни среди христиан. Оскудевает дух Христовой любви. Не этому учили оптинские старцы.

Во время пребывания Нилуса в Оптиной там довольно долго жил некий француз-католик. Он искренне интересовался духовной жизнью Православия. Его так и называли — «наш француз». Как приехал, так и уехал он католиком. Но никто не упрекал его за его веру, никто не унижал. Более того, внимательный, доброжелательный и пристальный взгляд со стороны находил в его вере и нечто доброе. Так, Нилуса глубоко поразили один из обрядов католической Церкви, связанный с конфирмацией:

Пришла от обедни наша маленькая именинница, вся сияющая, радостная, в новеньком беленьком платьице. На белом платьице голубые бусы, на белокурой головке голубые ленточки; поясик тоже голубой...

— Совсем точно дочка Царицы Небесной! — воскликнул «наш» француз.

А у верующих французов часто детей посвящали от рождения Матери Божией... Таких детей до их конфирмации одевали во все голубое и белое — цвета Царицы неба и земли: голубое — небо; белое — невинность⁵⁵.

Нилус не смущается включить в свое повествование рассказ римо-католического епископа Сегюра о графе Алексее Григорьевиче Орлове, хотя мог бы, конечно, обойтись и без этого. И это потому, что он хорошо понимал, что есть общие духовно-христианские ценности и для Востока, и для Запада, которыми нельзя пренебрегать. Кто из оптинских старцев осудил его за это? Никто! А святой праведный отец Иоанн Кронштадтский, пророчески провидя духовное содержание писаний Нилуса, назвал их «чистым алмазом». Нам бы всем этот оптинский дух, и католикам, и православным, доброжелательной внимательности друг ко другу в свете Христовой любви!

И еще. Общая беда всегда сближала христиан, отодвигая несколько в сторону выяснение отношений и споры о различии

ях. В этом смысле, к примеру, христиане разных конфессий в советских концлагерях были ближе друг к другу, чем во дни мира. Потому что своей жизнью они отстаивали самое главное — верность Христу.

Нилус приводит строки из письма оптинского игумена Антония (Бочкова), что теперь и раскольникам (старообрядцам), и православным «следует подумывать не о личных своих делах, а о грядущем Божием гневе на всех»⁵⁶. Неужели сегодня перед вселенским христианством не стоят общие, едва ли не апокалиптические проблемы?

* * *

«О красота моя Оптинская! О мир, о тишина, о безмятежие и непреходящая слава Духа Божия, почивающая над святыней твоего монашеского духа, установленного и утвержденного молитвенными воздыханиями твоих великих основателей!.. О благословенная моя Оптина!»

Сергей Нилус. На берегу Божьей реки⁵⁷.

Примечания

¹ Нилус С. Великое в малом. Записки православного. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 30.

² Там же. С. 237-274.

³ Там же. С. XII.

⁴ Нилус Сергей Александрович (1862-1929). Жизнеописание. Сост. С. Половинкин. М., 1995. С. 210-215.

⁵ Там же. С. 251.

⁶ Вениамин (Федченков), митрополит. Божии люди. М., 1991. С. 16.

⁷ Там же. С. 28.

⁸ Нилус С. Великое в малом... С. 72.

⁹ Там же. С. 94.

¹⁰ Вениамин (Федченков), митрополит. Божии люди... С. 35.

¹¹ Нилус С. Святыня под спудом. Тайны православного монашеского духа. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991. С. 76-77.

¹² Там же. С. 78.

¹³ Там же. С. 87-96.

¹⁴ Нилус С. На берегу Божьей реки. Записки православного. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991. С. 138-153.

¹⁵ Там же. С. 141.

¹⁶ Там же. С. 147-148.

¹⁷ Там же. С. 149.

- ¹⁸ *Нилус С.* Святыня... С. 95-96.
- ¹⁹ Там же. С. 119.
- ²⁰ Там же. С. 231.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. С. 266.
- ²³ Там же. С. 281.
- ²⁴ Там же. С. 223.
- ²⁵ Там же. С. 227-228.
- ²⁶ Там же. С. 229.
- ²⁷ *Нилус С.* На берегу... Ч. 1. С. 84-85.
- ²⁸ Там же. С. 86.
- ²⁹ *Нилус С.* Святыня... С. 205.
- ³⁰ *Нилус С.* На берегу... Ч. 1. С. 81.
- ³¹ Там же. С. 90.
- ³² Там же. С. 83.
- ³³ Там же. С. 199.
- ³⁴ *Вениамин (Федченков), митрополит.* Божии люди... С. 43.
- ³⁵ *Нилус С.* На берегу... Ч. 1. С. 92-93, 195-199; *Его же.* Святыня... С. 221.
- ³⁶ *Нилус С.* На берегу... Ч. 1. С. 268-269.
- ³⁷ Там же. С. 286.
- ³⁸ Там же. С. 105.
- ³⁹ Там же. С. 123.
- ⁴⁰ *Нилус С.* Святыня... С. 122.
- ⁴¹ Там же. С. 9.
- ⁴² Там же. С. 122.
- ⁴³ Там же. С. 297.
- ⁴⁴ Там же. С. 298.
- ⁴⁵ *Нилус С.* На берегу... Ч. 2. С. 16. *Его же.* Великое... С. 333-334.
- ⁴⁶ *Нилус С.* На берегу... Ч. 1. С. 174-177.
- ⁴⁷ *Нилус С.* Святыня... С. 242, 303-310; *Его же.* На берегу... Ч. 1. С. 17, 273-274, 317.
- ⁴⁸ *Нилус С.* На берегу... Ч. 2. С. 86, 133-134.
- ⁴⁹ Там же. Ч. 1. С. 294, 316.
- ⁵⁰ Там же. С. 174.
- ⁵¹ Там же. Ч. 2. С. 228.
- ⁵² *Нилус С.* Сила Божия и немощь человеческая. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 3, 206.
- ⁵³ *Нилус С.* На берегу... Ч. 1. С. 239.
- ⁵⁴ Там же. С. 30-31.
- ⁵⁵ Там же. С. 269-270.
- ⁵⁶ *Нилус С.* Святыня... С. 16.
- ⁵⁷ С. 157.

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

СТАРЕЦ ЛЕОНИД И ВОЗНИКНОВЕНИЕ СТАРЧЕСТВА В ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

Приступая к характеристике первого оптинского старца и начиная рассказ о становлении старчества в пустыни, уместно определить сам феномен, о котором пойдет речь.

Старец имеет в аскетике исключительное значение, хотя разные обстоятельства в истории православного монашества могли заслонять или искажать эту фигуру. Церковное предание во все времена напоминало об этом значении старца, и не случайно в России был так распространен и любим рассказ из Пролога от 15 октября о старце и ослушавшемся его ученике, подчеркивающий нерасторжимую духовно-мистическую связь между старцем и его духовным чадом. Суть этой связи в том, что возникает сокровенная духовная общность двоих, как бы качественно новое духовное существо, о чем сказано Апостолом: Христос разрушил стоявшую между двумя преграду, «дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста» (Еф. 2:15-16).

Чтобы действительно стать духовным чадом старца, надо совершить один из главнейших аскетических актов — *«отсечение воли»*, т.е. абсолютно отказаться от *своеволия*, от следования собственным «похотениям», которые возникают из плотской природы человека, «набираются снизу чрез чувства и держатся в воображении чувственных вещей», замечает Григорий Палама. Собственной твоей волей должна стать только воля старца — и в малом, и в большом. Затем абсолютным законом послушания у старца становится *«откровение помыслов»* — постоянная и предельно искренняя исповедь о всех движениях души в бодрствовании и во сне.

Воля старца направлена ко Христу; идущие за старцем идут за Христом, как это постоянно подчеркивает Симеон Новый Богослов. Он же дал прекрасный образ световой цепи, которая непрерывным «светолитием» связует Источник света через небесную иерархию и восходящий к ней ряд святых с тем, кто соединяется с самым последним (по времени), ближайшим святым этого ряда. Духовное соединение со старцем делает нас звеном «золотой цепи», причастными нетварному свету.

Старец — духоводитель к Отцу; он возвращает своему чаду утраченное богосыновство. При этом богообщение через старца ни в коем случае не противостоит церковно-литургическому богообщению (в чем иногда неразумно упрекали старчество). Равно как и «откровение помыслов» не подменяет исповеди и не профанирует таинство покаяния. Старчество, как определяет его Г. П. Федотов, есть «особый институт преемственности духовных даров и служения миру»¹, и потому его можно считать необходимым органом Тела Христова, Церкви. Для иных ее членов в иные времена общение со старцем становится едва ли не единственным способом преодолеть свое богосиротство. Василий Великий видел в монашеской киновии малую Церковь; так и старец с духовными чадами составляет малую Церковь, подобие общины учеников с Учителем во главе.

Старец — духоносен, и в этом источник его спасающего, просвещающего и целительного воздействия. Под этим углом зрения должно смотреть на православное старчество, памятуя, что это явление сверхприродного порядка.

Последняя оговорка не лишняя. Не только обыденное сознание, не только секулярная образованность, но и религиозно ориентированная философская мысль нередко склонны этизировать и психологизировать феномен старчества, тем самым неправомерно редуцируя его собственное содержание, пример чего подал еще В. Розанов².

На самом деле старец входит в человека несравненно глубже слоя тварных его потребностей и интересов; старец затрагивает в каждом человеке нечто такое, что заставляет его пережить интимно-личное стояние пред Богом, обостренно личную вину перед Ним и сугубо личный путь спасения.

В старчестве реализовался *персонализм* православной аскетики. Через старца Отец призывает к нашему индивидуальному, только нашей личности присущему сыновству. Все мы *различены* у Бога; так же *различены* мы и у старца — и, конечно, не случайно оптинские старцы имели необычайную память,

удерживая в ней сотни людей с неповторимо-личными подробностями их судеб, характеров, их немощей и прегрешений. В общении со старцем мы освобождаемся от нашего безличного и мнимо-личного, спасаем свою личность от рассеяния в тварном мире. Старец всегда говорит исключительно «ко мне внутреннему», благоволит, любит вглубь единственного меня, собирает меня, разбросанного повсюду, и цельного уже меня раскрывает ко Христу.

Настоящее послушничество у старца, с полным «отсечением воли», с «откровением помыслов», есть соприкосновение двух личностей во Христе — рискнем прибегнуть к тринитарной терминологии — *неслиянное* и *нераздельное*. Не умаление личности, а во взаимном смирении и любовной открытости возрастание личности до богочеловеческой меры.

Именно такое старчество стало устанавливаться в русских монастырях с конца XVIII века — прежде всего благодаря Паисию Величковскому и его ученикам, которые прошли школу святоотеческой аскетики и «умного делания», усвоив там теоретические уроки «Добротолюбия» и практику духовного подвижничества и окормления.

Из учеников этих можно упомянуть иеромонаха Василия (в миру Владимир Тимофеевич Кишкин, из старого дворянского рода), подвизавшегося в Белобережской пустыни, старца Клеопу из Островской пустыни и другого схимонаха Клеопу из той же Белобережской, где он подвижничал вместе со схимонахом Феодором. Оба последних имеют уже самое непосредственное отношение к первому оптинскому старцу Леониду.

Его мирское имя было Лев Данилович Наголкин. Родился он в 1768 году в городе Карачеве Орловской губернии в мещанской семье, около десяти лет служил приказчиком у купца, торговавшего пенькой, много поездил по России, и это, собственно, все, что мы знаем о его жизни в миру.

Судя по всему, не было серьезных внешних причин для того, чтобы Льву Наголкину, молодому, здоровому, удачливому, оставлять мир и уходить в монастырь. Причины были, конечно, внутренние, но о них сам Лев никогда не говорил, и у нас нет источников, которые бы на эти причины указывали.

Тем не менее известно, что в 1797 году он поступает послушником в Оптину пустынь, но пребывает в ней на этот раз лишь два года, перейдя в Белобережскую обитель Орловской епархии, где настоятельствовал тогда упомянутый выше иеромонах Василий (Кишкин). В 1801 году послушник Лев был пост-

рижен в мантию с именем Леонид, 22 декабря того же года рукоположен в иеродиакона, 24 декабря — в иеромонаха. Его аскетический авторитет среди монахов уже в ту пору был настолько высок и бесспорен, что братия в 1804 году единодушно избирает его настоятелем, о чем сам Леонид поначалу не знал. Он исполнял свое обычное послушание на квасоварне, когда ему сообщили об избрании и, даже не дав снять фартука, повезли оттуда на утверждение к архиерею.

Вскоре в Белые Берега переселился и отец Феодор, ближайшим учеником которого Леонид стал незадолго до того, во время пребывания в Чолнском монастыре. Теперь под руководством возлюбленного учителя Леонид приобщился к высшему иноческому деланию — непрестанной молитве Иисусовой. Впоследствии в духовном общении со старцем Феодором Леонид провел в разных монастырях без малого 20 лет, восходя на новые ступени аскетической лестницы. Восхождение это давалось ему ценой огромных усилий.

В нем особенно явственно выступало волевое начало аскетики, подвиг трудничества — в отличие от двух других великих оптинских старцев. Леонид может быть уподоблен ветхозаветному Иакову, в поте лица работающему у Лавана, чтобы сначала получить Лию, а затем уже Рахиль.

В старце Макарии будет явлен дух, уже высоко поднявшийся над телесной природой, к иным испытаниям и искусам, борющийся с «мысленными бесами». Возможно, не без Промыслительной помощи Макарий был свободнее от брани с «похотениями» плоти; наружным знаком того были его физические изъяны (неправильный череп, косноязычие). Лиля, образно говоря, была дарована Макарию, к браку с Рахилью вела стезя новых подвигов.

В Амвросии несомненно торжествует дух, овладевший телесной природой вполне и парящий над нею. Ему, можно сказать, сразу была дарована Рахиль, вскоре родившая Иосифа.

В аскезе Леонида открывается захватывающее зрелище борющегося могучую плоть духа, медленно, подчас в крайнем напряжении одолевающего плен природный. Напряжение это сказывалось иногда в своего рода душевных судорогах — в жестах юродства, о которых рассказывают очевидцы и автор жизнеописания старца.

Как и Серафим Саровский, Леонид отличался могучим телосложением, имел зычный голос; грива густых длинных волос придавала ему сходство со львом. Недаром отец Феодор называл его «смиренный лев». Кстати сказать, имя Лев, которое Леонид

носил в миру, было вновь дано ему при пострижении в схиму. Чем более необузданной силы ощущал в своей плотской природе Леонид, тем более жесткими средствами смирял он ее — никогда, однако, не нарушая своей индивидуальной *меры* в подвижничестве. Чем громче заявляло о себе его природное своеволие, тем беспощаднее он отсекал свою собственную волю и предавал себя в волю старца Феодора. Он подчинил себя самой суровой дисциплине — и совершилось чудо аскетического перерождения: не потому, что был скован и внешней силой принужден, а по *обновленной природе* своей лев становился подлинно смиренным. Умиротворенный и просветленный дух освещал умным светом лик старца, сиял в его светлых глазах; весь облик его был выражением *смирения и власти* одновременно — замечательный парадокс аскетики. Но именно это сочетание (как напоминает нам Р. Гуардини) передает сущность любви Бога³.

Впервые дар духовного наставничества обнаружился в Леониде на Валааме. Там он в 1811 году, ища уединения и безмолвия, поселился в скиту вместе с отцом Феодором. Отсюда начала распространяться слава о его даре, сюда потянулись иноки и вслед за ними миряне, жаждущие облегчения совести, разрешения сомнений, утешения и совета. Но Валаам тогда не принял паисиевой прививки.

Произошло первое столкновение возрождавшегося старчества с косной синодальной иерархией — в данном случае с ревнителем «Духовного регламента» (регулирувавшего жизнь Русской Церкви в петровскую эпоху) валаамским настоятелем Иннокентием. Он не мог примириться с дерзким, беззаконным, как он считал, нововведением, усмотрев в старчестве покушение на его игуменскую власть. Братия действительно стала малопомалу отходить от настоятеля, находя в старческом скиту свет богомыслия, высокий пример подвижничества. Приезд обер-прокурора Синода князя А. Н. Голицына, который почти все время пробыл в келье старцев и даже вызвал туда настоятеля, только усугубил конфликт. Мало помогло вмешательство митрополита, который после жалоб настоятеля и выяснения дела велел оставить старцев в покое. Покая здесь уже быть не могло; Леонид и Феодор перебрались в Александро-Свирский монастырь.

Когда скончался отец Феодор, Леонид стал искать подходящее место для себя и своих учеников. Узнав об этом, преосвященный Филарет (Калужский, впоследствии Киевский) предложил ему поселиться в новоустроенном ските при Оптиной

пустыни. Но еще пять лет Свирская обитель не отпускала Леонида, и лишь в конце 1828 года ему удалось переселиться в Площанскую пустынь (где он встретился с отцом Макарием, будущим старцем), а через полгода обосноваться в Оптиной.

С приходом туда Леонида, с упрочением старчества стали освобождаться от накопившейся рутины представления о целях и путях подвижничества. Внешняя аскеза стала утрачивать бывшее господствующее значение, уступая место более тонкой и сложной аскезе внутренней. Подвиг телесный становился приготовлением к более тяжелому, но и более важному для христианина подвигу духовному.

Для эпохи «обрядового исповедничества» была весьма типична фигура своего рода аскета-«материалиста». Как бы в параллель торжеству вещественности, владычеству плоти в миру, возводилось в идеал сугубое умерщвление плоти в аскезе. В монастыре, держащемся такого направления, возобладавало «внешнее делание»: крайне суровый пост, изнурительное бдение, вериги. Это требовало, конечно, сильной, но грубой воли, действующей зачастую обособленно, отдельно от «духовного разумения». Такая воля, достигнув психофизической власти над телом, тем часто и удовлетворялась, на том и застывала — неприметно ввергая подвижника в грех самодовольства и превознесения над ближним. Аскету такого типа был мало внятен зов *внутренней близости* к Христу; нередко его духовная личность оставалась в запустении. В этой среде находила себе оправдание и даже поощрение умственная скудость и душевная сухость, столь часто препятствовавшие религиозному просвещению и деятельной любви к ближнему.

Был аскет такого типа и в Оптиной — схимонах Вассиан, прославившийся тем, что проводил всю сорокалетнюю жизнь в суровом посте, питаясь только в два праздничных дня. Уверовав в свою исключительную праведность, он вознегодовал против старчества, внутреннего подвижничества и вместе с другими недовольными стал писать доносы епископу на отца Леонида и отца Моисея.

Об интимно-духовной жизни отца Леонида известно очень немного. Очевидно, богословско-философские аспекты Священного Писания и Предания его мало интересовали. Религиозно-нравственные устремления его нашли исчерпывающее выражение в аскетической практике, где он следовал тонко и глубоко понятым им святоотеческим наставлениям и урокам отца Феодора. И в «умном делании» он, вероятно, достигал высших

ступеней богообщения. Об этом позволяют догадываться некоторые беседы его с учениками, когда старец говорил о необходимости молиться «всем сердцем и всем помышлением своим, всем умом своим», указывал на скрытые в человеке источники молитвенного вдохновения, которые отверзаются «или постоянным углублением в себя, по учению Отцов, или мгновенно Божиим сверлом»⁴.

Поначалу и в Оптиной не обошлось без недоразумений: слишком непривычным оказался для некоторых ее старожилов новый, «еретический», как представлялось им, порядок старческого окормления. Пугал духовный авторитет старца, смущало обилие текущего к нему народа.

Это было не что иное, как свойственное всякому движению историческое беспамятство, возникающее на больших хронологических дистанциях. Начала и основания постепенно погружаются вглубь, закрываются наслоениями, выпадают из ближнего ряда понятий. Остается костенеющий свод установлений, которые могут регулировать деятельность, но не могут ее вдохновлять. Так случалось и с аскетикой.

А хулителям Леонида следовало бы вспомнить, что основатель монашества Антоний Великий, проведя 35 лет в безмолвии и уединенном подвижничестве, стал затем (по выражению Афанасия Великого) «благим врачом» для всего Египта. Так же поступали и многие столпники. А преподобный Исидор Пелусиот, заботясь о спасении христианских душ, писал учительные письма — их было не менее десяти тысяч — к лицам разных сословий и состояний.

На Леонида жаловались, просили запретить паломничество к нему. Во избежание неприятностей архиерей повелел перевести Леонида из уединенной кельи на пасеке в монастырь и не допускать к нему мирян. Старец смиренно подчинился приказу, взял в руки келейную свою икону Богоматери, Владимирскую, и с пением «Достойно есть...» пошел в свою новую монастырскую келью. Но ни запретить старчество, ни отлучить старца от иноков и мирских было уже невозможно. В 1837 году в Оптину приезжал митрополит Киевский Филарет, и благодаря его вмешательству гонения на Леонида прекратились и была восстановлена его схема.

К старцу приходили самые разные люди. И с каждым из них (а многие посещали его неоднократно), в каждый момент Леонид безошибочно избирал необходимые тему и тон разговора. Он быстро и верно схватывал состояние пришедшего и

ситуацию общения. Но, главное, он узнавал скрытые немощи и грехи, которые человек подчас прятал и от самого себя и которые лишь много позже становились известны окружающим, а от них уже и свидетелям старческой беседы. Спустя годы последние могли оценить настоящий смысл намеков, в свое время понятных и чувствительных лишь собеседнику старца. Иной раз то были даже не намеки, а как будто моментальные касания целительного ланцета воспаленного места в душе, вскрытие тайного абсцесса, облегчающее совесть и ум грешника. Именно так это происходило в общении с Леонидом скитского иеромонаха отца Илария (в миру Иван Иванович Гурьянов), которого долго мучили забытые им самим прегрешения. Леонид умел пробуждать покаянную память, которая только и открывает простор для метанойической активности человека, ибо дает реальную возможность ощутить себя *другим* перед Богом, достойным прощения и милости Его. И это несравненно полнее и глубже освобождает сознание от болезненного давления вытесненных в подсознательную сферу отрицательных рефлексий, чем то могли достичь в следующем столетии психоаналитические процедуры.

Вместе с тем отец Леонид нередко оставлял серьезный тон и уснащал свою речь шутками — то в простонародной манере (на что был большой мастер), то совершенно неожиданно для многих, впервые с ним познакомившихся, прибегал к тонкой иронии и приводил, как всегда кстати, анекдоты из римской истории (которую хорошо знал из старинных переводов Тацита и других авторов).

В силу праведности своей отец Леонид мог дерзновенно предстать пред Господом за человеческие грехи в надежде на милосердие Его. Так, не восставая против установлений Церкви, а на себя лично принимая несанкционированный Церковью, но христианский по смыслу своему акт, он оставил нам совет о молитве за самоубийц, повод к чему дало несчастье, постигшее его ученика Павла Тамбовцева, чей отец покончил с собой. Есть основания полагать, что эта молитва вошла в обиход в России; позже на нее указывал и старец Амвросий⁵. Словно вслед этим наставлениям Леонида писаны Достоевским те страницы «Братьев Карамазовых», где старец Зосима развивает тему самоубийства и возможности молитвенного заступничества за самоубийц.

Слава о подвижничестве отца Леонида распространилась не только в России, но и на православном Востоке. На Афоне о старце узнал инок Парфений (в миру Петр Агеев), впоследствии знаменитый духовный писатель, игумен Гуслицкого монастыря.

Возжелав увидиться с Леонидом и получить наставления, он в сентябре 1841 года добрался до Оптиной, беседовал со старцем и оставил нам выразительное описание этой встречи⁶.

Ближайших учеников у отца Леонида было немного, и среди них особое место рано занял инок Макарий.

Его послушничество у Леонида началось в Площанской обители, а продолжилось затем в Оптиной. Отец Леонид очень скоро оценил большую искушенность Макария в богомыслии и во «внутреннем делании» и смотрел на него не как на ученика, а скорее как на друга и сподвижника. Их отношения были отношениями духовного братства; для всех иноков, для близких к ним мирян они составляли как будто единый ум и единую волю в двух лицах, «так что когда не стало отца Леонида, осталась живую другая половина его — отец Макарий»⁷, — характеризует их историк русского подвижничества. В Оптиной Макарий помогал отцу Леониду вести переписку, и, в сущности, они были действительно соавторами многих учительных писем; недаром же, подписывая их, Леонид всегда ставил рядом со своим именем имя Макария. Последний, еще при жизни старца став духовником обители и скитона начальником, ничего не предпринимал без совета отца Леонида.

Незадолго перед кончиной (он преставился 11 октября 1841 года) Леонид прямо указал на Макария как на своего преемника. Макарий стал вторым оптинским старцем.

Примечания

¹ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1985. С. 235-236.

² См.: Розанов В. Около церковных стен. Т. 2. СПб., 1906. С. 106-107, 126; Розанов В. Темный лик. СПб., 1911. С. 35-36.

³ Гуардини Р. Познание веры. Брюссель, 1955. С. 44.

⁴ Поселянин Е. Русские подвижники XIX века. СПб., 1901. С. 221.

⁵ Собрание писем старца Амвросия к монашествующим. Вып. 2. Сергиев Посад, 1909. С. 106.

⁶ Сказания о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя Горы Афонския инока Парфения. М., 1856. Ч. 1. С. 275-280.

⁷ Поселянин Е. Указ. Соч. С. 224.

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

**ОПТИНСКИЙ МОНАХ
ВИКТОР (ВЕЙДЕНГАММЕР) — ДУХОВНЫЙ СЫН СТАРЦА
ИОСИФА. ПУТЬ СПАСЕНИЯ**

Если паломник, посещая Оптину пустынь, поинтересуется, что за скромное здание находится в юго-западном углу Предтеченского скита, ему скажут: «Это — домик Вейденгаммера». Кем был этот человек, и почему его имя, наряду с именами прославленных старцев, увековечено в истории обители?

Рясофорный монах Виктор (Вейденгаммер) провел в Оптиной последние 16 лет своей жизни и исполнял послушание инженера-строителя. Память о нем хранят возведенные под его руководством церковь Преподобного Льва Катанского и другие здания в Оптиной и соседней Шамординской обителях. Но не только они. Его удивительную судьбу запечатлел в романе «Пути небесные» православный русский писатель Иван Сергеевич Шмелев.

Личность и биография этого инока неординарны. Виктор Алексеевич Вейденгаммер (1843-1916) происходил из рода обрусевших немцев. Его дед, Иоганн-Фридрих фон Вейденгаммер (1787-1838), надворный советник, известен как основатель пансиона в Москве (в котором, в частности, обучался писатель И. С. Тургенев). В миру Виктор Вейденгаммер был инженером, типичным интеллигентом-агностиком, равнодушным к религии и не отличавшимся высокой нравственностью. Он был женат и имел детей, но с семьей не жил. Однажды он встретил девушку, Дарью Королеву, которую глубоко полюбил. Однако он не мог вступить с ней в законный брак и обвенчаться, поскольку его супруга не соглашалась на развод.

В 1890-х годах он был направлен на строительство железной дороги Козельск — Сухиничи. Вейденгаммер вместе с Дарьей

поселились в Козельске, поблизости от которого, как известно, находится Оптиная пустынь.

Дарья была верующей и удивительно кроткой девушкой. По воспоминаниям, она влияла на мужа своей светлой личностью, с ней он переродился. Дарья часто бывала в находившейся по соседству Оптиной пустыни и вскоре сделалась духовной дочерью старца Иосифа. Иеросхимонах Иосиф (в миру Иоанн Ефимович Литовкин, 1837 — 1911) — келейник и ученик преподобного Амвросия, после его кончины духовно окормлял монахинь в Шамордине, а затем стал старцем и всей Оптинской братии. Батюшка Иосиф обладал даром прозорливости и исцеления. Сила его молитвы была необычайна: в жизнеописании приводятся случаи, когда безнадежные грешники, побывав у старца, обновлялись духом. Преподобный Иосиф проходил «умную молитву», занимался внутренним деланием. «Это постоянное молитвенное возношение ума и сердца к Богу отражалось на лице старца, которое было всегда такое доброе, светлое, радостное, с ангельскою улыбкою»¹. Некоторые свидетельствовали, что видели благодатный Божественный свет, явным образом сиявший на его главе и лице.

Когда Дарья ходила к отцу Иосифу, Вейденгаммер сопровождал ее, но не общался со старцем, а ожидал ее на скамейке. Он терпел ее набожность, но советы духовника называл «бреднями старика».

Спустя некоторое время Вейденгаммера перевели на другую стройку. Перед отъездом Дарья пришла к батюшке Иосифу, исповедалась и отправилась в дорогу. Она торопилась на станцию и попала под поезд, ей отрезало обе ноги. Умирая, Дарья каялась всенародно в своем грехе — безбрачной жизни. Лицо умершей, по воспоминаниям, «было очень красивое, еще молодое и совсем спокойное... оно выражало просветление искуплением. Даринька достигла того, к чему она стремилась, — искупить грех свой и Виктора Алексеевича»².

Вейденгаммер был в отчаянии и хотел покончить с собой. Он похоронил Дарью, как она завещала, в Рудневе (это владение Шамординского монастыря) около церкви: она особенно любила это место. О том, что происходило далее, сообщает в своих воспоминаниях монахиня Шамординской обители Амвросия (Оберучева):

Теперь он свободен и должен покончить с собой. И еще мысль: «Ведь Данечка так любила старца, пойду ему сообщу». Рассказал он старцу о ее смерти и при этом признался, что теперь не может жить... Смиранный, кроткий старец необычно

твердо сказал: «Ты должен поступить в монастырь в память Дани». — «Как же я могу поступить, когда я неверующий развратник?» — «Ты должен это сделать в память Дани», — опять твердо сказал старец. — «Я пьяница, курильщик». — «Пей, кури, но так, чтобы никто не видел». Виктор Алексеевич долго и много охаивал себя, и на все это был один твердый старческий ответ: «Все равно, при всем этом ты должен поступить в монастырь»³.

Совершенно непостижимы порой для мирского разума пути, которыми Оптинский старец Иосиф приводил людей к Богу. Поступки старца, кажущиеся странными и соблазнительными, в конечном итоге спасают людские души. Под благодатным водительством преподобного Иосифа постепенно происходило преобразование человеческой личности. Вейдегаммер поступил в скит, и там его душа, закосневшая в неверии и пороке, совершенно изменилась. В результате таинственных движений духа он, как сообщают знавшие его, «под конец жизни сделался истинным монахом»⁴. Эти слова значат очень много: ведь *истинный монах* — это тот, кто обрел духовную высоту.

Каким же был монах Виктор? Нам удалось разыскать несколько материалов, которые позволяют судить о его личности.

По свидетельству Ю. Кутыриной «протоиерей Сергей Четвериков»⁵ говорил, что видел в Оптиной Пустыни высокого красивого монаха с черной с проседью бородой, с необычайно проникновенным потусторонним выражением глаз, как бы прозревшим иной мир. Он был совершенно замкнут, ни с кем не разговаривал, кроме как со своим духовником старцем Иосифом. Называли его в монастыре монахом-архитектором, и был он действительно строителем нового собора в скиту Оптиной Пустыни. Он много потрудился для устройства монастыря»⁶.

Вот другое, сходное воспоминание. Татьяна Яковлевна Эмерик посетила Оптину Пустынь в 1902 году вместе с дочерью Вейденгаммера. Виктор Алексеевич вышел к ним, «но оставался вне всего и всех, не разговаривал и ничем не интересовался; был он высокого роста, с черной бородой и синими глазами, ушедшими в иную жизнь»⁷.

Надо сказать, что склонными к иноческому житию оказались и родные Виктора Алексеевича.

Его младшая сестра, Ольга Алексеевна, жила в семье его дочери Анны, воспитывала его внуков. Глубоко верующая, она часто совершала паломничества в Шамордино. Впоследствии она и внучка Виктора Алексеевича Нина приняли монашеский постриг в Шамординском монастыре. Присутствие в соседнем

монастыре таких близких людей (сестры и внучки) было, конечно, большим духовным утешением для монаха Виктора.

В летописи Предтеченского скита Оптиной пустыни имя Виктора Вейденгаммера встречается несколько раз. Известно, что он поступил в состав братства скита 13 июня 1900 года, от роду 57 лет. Первоначальным послушанием его было ежедневное чтение Псалтири в скитском храме, впоследствии он нес послушание архитектора и спроектировал несколько построек в Оптиной и Шамординской обителях. 25 декабря 1901 года послушник Вейденгаммер облечен в рясофор⁸.

В 1913 году с ним случился приступ сердечной астмы, и настоятель скита игумен Феодосий (Поморцев, 1854-1920) распорядился приобщить его Святых Таин и соборовать. Монах Виктор скончался 17 апреля 1916 года. Дата эта примечательна: в том году это была Антипасха, а также канун памяти мученика Виктора. В скитской летописи появился примечательный некролог, в котором, в частности, дается такая характеристика отца Виктора:

Отец Виктор приобщался Святых Христовых Таин на Страстной седмице и в Великие Светлые дни находился в высоком духовном настроении. Простота, искренность, доброта, прямодушие, чуждое лицемерия и лукавства, и отзывчивость на всякую скорбь ближнего приобрели ему общее уважение; и он пользовался ото всех любовью и расположением. Талант, данный ему от Господа, особенно проявлялся в знании им инженерного, архитектурного и технического искусства; в том же деле трудился он неленостно в монастыре и скиту и своими познаниями приносил большую пользу обители. Трудолюбие и высокие его нравственные качества дают твердое основание надежде на блаженное воздаяние ему в вечности⁹.

Господь принял душу раба Своего в Светлые дни Пасхальной седмицы. А такая кончина всегда считалась знаком особой милости Божией к человеку.

До нас дошло единственное письмо самого Вейденгаммера от 11 декабря 1911 года Написанное к племяннице, Ольге Александровне Шмелевой, оно сохранилось в архиве Ивана Сергеевича Шмелева. Но как много даже из одного этого письма узнаем мы о его авторе. Сам переживший горе, сколько душевной чуткости и духовной мудрости проявляет он, утешая осиротевшую родственницу, сколько сердечной заботы о том, чтобы та шла путем спасения:

Будь ближе к вере, к Богу и Церкви... не поддавайся неверию и всяким религиозным мудрствованиям — все это растлевает, убивает, отнимает бодрость, энергию и делает жизнь невыносимой, а вера без рассуждения, молитва по мере сил, близость к Богу и Церкви дает тишину и спокойствие душевное, делает человека энергичным, бодрым, бесконечно сильным, потому что «с нами Бог»! Великое благо и великая сила — вера и надежда на Бога: ничего не страшно и все можно перенести. Конечно, и там, за пределами гроба, мама твоя молит Господа о тебе и муже твоём, чтобы Господь привел вас к вере, к Церкви и Православии¹⁰.

Сердечное пожелание-молитва оптинского монаха о том, чтобы Господь привел юную чету Шмелевых «к вере, к Церкви и Православии» не осталась не услышанной: несколько десятилетий спустя православный писатель Иван Шмелев пополнил сокровищницу русской словесности замечательными духовными книгами, в одной из которых запечатлел судьбу и самого отца Виктора. Речь идет о романе «Пути небесные» (I том вышел в Париже в 1937 году, II — в 1948). Мы можем констатировать примечательный факт: Вейденгаммер — единственный из всех оптинских иноков, чья судьба отражена в художественном произведении.

Шмелев воссоздал судьбу, некоторые детали биографии и характеры реальных людей — Виктора Вейденгаммера и Дарьи Королевой, которых вывел под их собственными именами. Жизненный путь Виктора Шмелев мог узнать непосредственно от него самого: ведь оптинский инок был дядей жены писателя.

Создавая «Пути небесные», Шмелев ставил перед собой следующие задачи: показать путь обретения веры неверующим интеллигентом; воплотить образ воцерковленной, глубоко верующей героини. В письмах Шмелев неоднократно говорит о том, что его захватило «чудо перерождения. Да, на моих глазах, невер — стал вером, до... клобука! Это — действительность. Меня всегда мучил (и теперь, о, как еще!) этот таинственный процесс *преображения* <...> Этот путь всегда меня пытал, нудил — приоткрой ход, познай хоть чуть-чуть, как это делается»¹¹.

Шмелев задумал новый тип романа, который был бы основан на сознательно-православном мировоззрении. Он назвал его «опытом духовного романа». И он действительно стал уникальным явлением в русской культуре. В нем показана жизнь человеческой души, руководимой Божественным Промыслом и ведущей духовную брань с силами зла. Мы встречаем здесь отражение не только *душевно-телесной*, но подлинно *духовной* жизни человека.

Чрез страдания и радости, таинственными путями небесными герои приводятся к Источнику жизни. В основе раскрытия судеб и характеров героев лежит святоотеческая культура, православное аскетическое мировоззрение — те традиции, которые оставались чуждыми для секулярной светской культуры XIX–XX веков. Даринька — новый для художественной литературы тип православного церковного человека. Шмелев раскрывает самые глубины духовной жизни героини, для которой вера — основа бытия.

Внутренним сюжетом романа становится духовная брань героев со страстями и помыслами, с искушениями и нападениями темных сил. Глубокая воцерковленность, молитвенный подвиг, внутренний мир христианской души — моменты, почти не отраженные русской классикой, — нашли проникновенное воплощение на страницах итогового романа писателя. Виктор Вейденгаммер постепенно приходит к осознанию таинственного действия Промысла, незримых «путей небесных», которыми люди приводятся ко спасению. Эти пути открываются только людям святой жизни, какими были оптинские старцы-подвижники.

Примечания

¹ Благословенная Оптина. Воспоминания паломников об обители и ее старцах. М., 1998. С. 79.

² Кутырина Ю. А. Пути небесные. Заметки к третьему, ненапечатанному тому. В: Шмелев И. С. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. Пути небесные. М., 1998. С. 471.

³ Монахиня Амвросия (Оберучева). Очерки из многолетней жизни одной старушки, которую не по заслугам Господь не оставлял Своею милостью и которая считала себя счастливой всегда, даже среди самых тяжелых страданий. Изд. Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского м-ря; Храма свв. Космы и Дамиана на Маросейке. [Б. г.]. С. 203.

⁴ Там же.

⁵ Протоиерей Сергей Иванович Четвериков (1867–1947) — автор книги «Оптина Пустынь» и других духовно-назидательных сочинений.

⁶ Кутырина Ю. А. Пути небесные... С. 472.

⁷ Там же.

⁸ Виктор был пострижен в рясофор без перемены имени, которая обычно производилась при пострижении в мантию — следующую степень иноческого служения.

⁹ Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. 1900 - 1916 гг. Оригинал находится в ОР РГБ. Ф. 214.367.

¹⁰ ОР РГБ. Ф. 387, к. 10, ед. хр. 10.

¹¹ Ильин И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935–1946). М., 2000. С. 393.

С. М. СЕРГЕЕВ

**«БОГОИСКАТЕЛИ». ОПТИНА И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ**

(К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, о. Павел Флоренский)

Нельзя сказать, чтобы тема настоящего доклада была малоизученной. Однако, насколько нам известно, систематического ее исследования до сих пор не производилось. В истории взаимоотношений Оптиной пустыни и русской интеллигенции данный период (особенно начало XX века) освещен в гораздо меньшей степени, чем 1830-1870-е годы. Предлагаемые заметки, впрочем, не претендуют на некое «исчерпание вопроса». Их рамки ограничены рассмотрением роли Оптиной в жизни и творчестве трех наиболее выдающихся русских интеллектуалов указанной эпохи. В своем анализе мы не стремимся встать над нашими «героями» и дать их высказываниям и поступкам те или иные оценки. Нам хотелось бы остаться в пределах сугубо описательного подхода, опираясь только на факты и тексты. В нашу задачу входит, во-первых, обзор основных контактов перечисленных мыслителей с монахами Оптиной и упоминаний последней в их сочинениях и письмах, а, во-вторых, воссоздание субъективных образов Пустыни, сложившихся в сознании каждого из них.

К. Н. Леонтьев (1831-1891)

Нельзя не согласиться с В. А. Котельниковым, что «из крупных русских литераторов теснее всех был связан с Оптиной пустыней К. Н. Леонтьев»¹. Однако, как ни странно, серьезных работ о леонтьевских связях с Оптиной очень немного. В обобщающих трудах о Пустыни этот сюжет занимает весьма скромное место: в книге И. М. Концевича — пять страниц (из них

четыре рассказывают о жизни и мировоззрении Константина Николаевича вообще), в книге С. Четверикова — одну строчку². Статья Е. Поселянина — не исследование вопроса, а личные воспоминания о встречах с мыслителем³. В свое время большим шагом вперед была упомянутая статья В. А. Котельникова, но она скорее открыла, а не закрыла тему, ибо носила общеознакомительный, а не узкоспециальный характер. Между тем, сегодня в «леонтьевоведении» остро ощущается необходимость штудий именно второго рода.

Начнем с хронологии леонтьевских посещений Оптиной. Первый приезд туда Константина Николаевича произошел 6 августа 1874 года вскоре после его возвращения в Россию из Турции, тогда он пробыл в монастыре около месяца. В августе следующего года поездка повторилась. В 1877 году Леонтьев посетил Пустынь уже зимой — в феврале. В 1879-м — жил там с зимы до мая, в 1880-м — осенью. Наконец, весной 1886 года его практически в лежачем состоянии, привозит в Оптину Т. И. Филиппов. Осенью следующего года Константин Николаевич снимает в Оптиной двухэтажный дом (знаменитый «консульский домик») и Пустынь становится его основным местом жительства. 23 августа 1891 года по благословению отца Амвросия автор «Византизма и Славянства» принимает тайный постриг в Предтеченском скиту с именем Климент, а 30 августа уезжает в Троице-Сергееву лавру и навсегда покидает Оптину⁴.

Несколько менее заметное, но все же достаточно значимое место Оптина занимает в творчестве Леонтьева. Ей посвящены две его работы, имеющие принципиальное значение: «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни» (1879) и «Добрые вести» (1890). Упоминается Оптина также в одной из леонтьевских статей в «Варшавском дневнике» (1880), описанием оптинского пейзажа открывается цикл «Записки отшельника» (1887). Весьма многочисленны и интересны характеристики Пустыни в переписке Константина Николаевича.

В «Отце Клименте...» Леонтьев, основываясь прежде всего на оптинском опыте, развернуто высказывает свое понимание смысла старчества как духовного явления, подчеркивая, что главное значение Оптиной именно в том, что в ней «с 20 — 30-х годов начало процветать старчество»: «Рискуя привести в ужас некоторых из моих просвещенных читателей, я прямо скажу, что старец у нас есть именно то, что у католиков называется: "directeur de conscience" <...> в трудных случаях моей жизни, где я беспрестанно поставлен между грехом и скорбью, я хочу об-

ращаться с верой к человеку беспристрастному и по возможности удаленному от наших мирских волнений, чтобы духовник или старец этот был безгрешен <...> с личным доверием к этому человеку за хорошую жизнь прихожу к нему, и, что бы он мне ни ответил на откровение моих тайн, даже помыслов, я приму покорно и постараюсь исполнить»⁵. В той же работе Константин Николаевич высказывает очень важные для него мысли о необходимости социальной активности православного духовенства: «<...> лучшие наши представители Православия <...> уж слишком мягки, слишком честны, так сказать, слишком думают только о спасении души своей и разве о спасении знакомых им людей, но не ищут влиять на общество, не ведут упорной, горячей пропаганды в высших слоях русского общества. А умная, деятельная пропаганда в высших слоях русского общества нужнее была бы, чем проповедь алеутам и борьба со староверами <...>»⁶. В «Добрых вестях» мыслитель, отталкиваясь от факта пострижения в Пустыни двух молодых аристократов, пишет о религиозно-общественном значении монашества: «<...> монашество <...> есть высший идеал христианства. Если есть довольно много умов и сердец, ищущих идеала высшего, то непременно будет в обществе еще несравненно больше таких характеров, которые удовлетворяются средним идеалом — идеалом христианства семейного, и в этой средней сфере будет достигать своего рода наивысшего совершенства и достоинства. Охлаждение к идеалу высшему, отвращение к его крайностям влечет за собою очень скоро глубокий упадок и того среднего состояния, которое сначала большинству казалось достаточным»⁷. Здесь же Леонтьев настаивает на важности преобладания в монашеской среде людей дворянского происхождения: «Мы, дворяне русские и представители высшего воспитания в России, — мы более всех виноваты в том, что монашество наше, руководимое или купцами старого закала (т.е. людьми вовсе не учеными), или детьми церковников (людьми, пожалуй, и учеными, но вовсе не благовоспитанными), серо, отстало и непонятливо»⁸. (Ср. со строками из письма к оптинскому монаху отцу Эрасту Вытропскому от 8 июля 1889 года: «Как хотите, а привлечению мирян полуверующих много вредят биографии духовных лиц; тем, что они какие-то, как бы это выразиться?... „Почтительные неразберихи“. — „Свят, свят, свят“ — и только. „Нынешним“ это внушает недоверие»⁹.) Все приведенные выше высказывания Леонтьева очень характерны для его строя мысли, но родились они в соприкосновении с оптинской действительностью.

Прекрасно осознавая все громадное значение духовного подвига Оптиной, автор «Византизма и Славянства» был совершенно не склонен идеализировать эмпирический быт монастыря. В письме А.А.Александрову от 20 сентября 1890 года он писал: «А у нас здесь важная новость: отец Исаакий (архимандрит) умирает <...>. К нему я равнодушен лично; для Оптиной особенно полезным его не считал (слишком купец) <...>. Если же Вы спросите меня, которого из <...> возможных преемников я считаю лучшим, то я прямо скажу: ни одного, “все хуже”... Для Оптиной в наше время нужен игумен образованный, а такого человека между оптинскими иеромонахами нет. Есть деловые, добрые, практически умные, но все, за исключением скитоначальника отца Анатолия, купцы по роду и по духу. И посмотрите, что именно отца Анатолия-то они и не выберут. Не выберут потому, что слишком идеален, а они, эти старшие здесь, хоть и честные, искренние монахи в своей специальной сфере, но в деле управления помешаны на хозяйстве, а о том, какую историческую великую роль играет в XIX веке в России Оптина пустынь и как важно для мирян ее идеальное влияние, они мало думают. Они все неясно понимают, что кругом их на свете теперь делается, а живут мыслию все по “старинной простоте”: внешние, телесные труды монашества да хорошее хозяйство — вот и ладно... Конечно, пока отец Амвросий жив, он все будет озарять и согревать — но ведь и ему 79-й год!»¹⁰.

Нельзя не отметить и то, что жизнь в монастыре была для страдавшего множеством телесных недугов и к тому же склонного к гедонизму Константина Николаевича долгое время физически очень тяжела. В письме от 4 июня 1879 года к племяннице М. В. Леонтьевой он жаловался: «В Оптиной меня давит общий устав этот, ужасная пища и невозможность вполне располагать ни местом, ни временем! Мучение! Оптина — терновый венец, который должно возлагать на себя от времени до времени, чтобы потом все легче выносить, в том числе и скромную жизнь. Я теперь, когда здесь (в имении Леонтьева Кудинове. — С. С.) что-нибудь скучно или по хозяйству трудно одному <...>, я сейчас вспоминаю эту темную келью, эти неожиданные посты и праздники, это беганье поесть мяса за полверсты. Так после этого и здесь все хорошо»¹¹. Ситуация изменилась к лучшему тогда, когда, получив благодаря хлопотам высокопоставленных друзей хорошую пенсию, Леонтьев смог арендовать «консульский домик», где он зажил любезным для него барским бытом: «<...> я обеспечен <...>, и с избытком, я свободен, я теперь имею

все, что мне привычно и дорого, — монастырь близко, дома жизнь вроде помещичьей, всенощные служат и часы читают в доме, монахи посещают, <...> летом природа прекрасная, лес, река, луга большие, вещи родовые кое-какие, а с ними и воспоминания... и, наконец, возможность писать, что хочу <...>. Можно бы здесь повторить известную поговорку: “Умирать не надо!” Но я скажу совсем другое: как хорошо готовиться к смерти <...> при такой обеспеченности, при такой независимости, в такой обстановке... “Благослови, душе моя, Господи и не забывай всех воздаяний Его!”¹². Все-таки нельзя не восхититься мудростью и проницательностью отца Иеронима Афонского не благословившего Леонтьева на иноческий путь и отца Амвросия Оптинского, благословившего свое духовное чадо на него лишь незадолго до кончины последнего... К монашеской жизни у Константина Николаевича явно не было призвания, он мог воспринимать ее только как спасительное для души «иго», как мучительное обуздание своей своенравной натуры.

Несмотря на отдельные жалобы, леонтьевский образ Оптиной светел и вдохновляющ. Во-первых, что для автора «Византизма и Славянства» совсем немаловажно, Пустынь эстетически красива. В «Отце Клименте...» есть такое яркое описание: «Монастырь построен на опушке огромного бора; в стороне <...> видны колокольни, сады и домики Козельска. Вид со всех сторон чрезвычайно красив и как-то успокоителен, величав. Сзади эта бесконечная синева векового бора, теряющаяся вдали. Вблизи эти исполинские сосны и ели, перемешанные с чернолесьем; спереди обширные луга, реки, рощицы вдали, этот городок в стороне, как-то кстати напоминающий и о “мирской жизни” <...>. Скит построен в самом лесу <...>. Главная дорожка случайно или по верному художественному чувству распорядителей идет не совсем прямо, а чуть заметно уклоняясь в сторону; от этого скит долго не виден, но потом вдруг из чащи предстают вам скитские ворота. Они имеют вид как бы небольшого храма, розового цвета, с одного белою главой наверху. Самый выбор этих цветов чрезвычайно удачен. Это так “тепло” и красиво, и летом в густой зелени леса, и зимой в снегу, из которого поднимаются суровые ели и сосны с их огромными, снизу грубо-чешуйчатыми, а наверху нежно-планшевыми мачтовыми стволами...»¹³. Но главное, конечно, в леонтьевском образе Оптиной то, что она предстает воплощением религиозно-политических идеалов Константина Николаевича. «Здесь русский дух! Здесь Русью пахнет», — пишет он О. А. Новиковой 30 мая 1889 года, —

и во многих отношениях Русью очень старой даже, до сих пор еще благополучно отстаивающей себя от России новой, либеральной и космополитической, от мерзкой России пара, телефонов, электрического света, суда присяжных, пиджака, "Вестника Европы", польки-трамбант и всеобщего равномерного [достоинства человека]! Здесь именно тот русский византизм, который так ненавистен глупым славянофилам стиля Ореста Миллера и без которого будет *finis* не только для России, но и для всего остального славянства (пока еще столь бессодержательного и не самобытного духом)¹⁴. Монахи Оптиной с одобрением читают сочинения Каткова и самого Леонтьева, отец Амвросий статью «Над могилой Пазухина» «велел прочитать себе 2 раза и чрезвычайно одобрил. Он "равенства и свободы" *не любит, как и все духовные люди*»¹⁵. Оптиные старцы «не откажут в своем благословении» на тот случай, если Россия «прихлопнет» западную «анафемскую демократию, что только мокро останется...»¹⁶. Для укрепления православной веры и монархических убеждений Леонтьев усердно зазывает в Пустынь своих молодых почитателей: А. А. Александрова, И. И. Фуделя, В. В. Розанова и др.

Естественно, необходимо остановиться на взаимоотношениях мыслителя с отцом Климентом Зедеггольмом и преподобным Амвросием. Для характеристики первых много дает единственное известное нам леонтьевское письмо отцу Клименту. В связи с его примечательностью и тем, что оно никогда не публиковалось и вообще фактически не введено в научный оборот, приводим его целиком.

2 апр[еля] 1878, Любань

Вчера, дорогой и добрый мой отец Климент, я получил оба письма из Оптиной — от батюшки (отца Амвросия. — С.С.) и от Вас.

Первое меня значительно (или лучше сказать вполне) успокоило. Я не знаю, как выразить батюшке мою признательность! Каждый день я думаю о том, что бы все без него на свете делали. Господь да сохранит его подольше для нас немощных мирян и учеников его, погруженных в эти ужасные житейские волны!

Второе письмо — Ваше — меня ужасно обрадовало. Уж не сердитесь на меня, если я Вам откровенно скажу, что мне от Вас одной *христианской* любви мало, ибо христианскую любовь я тщуся иметь даже и к г-же Засулич, стрелявшей в Трепова; хотя *по-граждански* я бы с удовольствием повесил бы ее.

Письмо же Ваше и Ваша на меня живая досада меня несказанно обрадовали! Это случайное недоразумение, я надеюсь, скрепит только впредь узы нашего духовного и человеческого дружба!

Вы сами говорите, будто Вы еще не *бесстрастный*, поэтому именно я и обиделся бы жестоко, если бы для Вас между мной и К. Г. Раевским (послушник Оптиной Пустыни. — С. С.) не было бы никакой уж разницы (*на земле* то есть, *на земле*, не более!). Я говорю, что это все случайности и недоразумения. Во-первых, действительно письма Вашего с *распиской* *Общ[ества]* *Вз[аимного]* *Кред[ита]* я не получал вовсе. Почта наша каждый день отличается! Но зная, что монахи вообще аккуратны в делах, а германцы православного вероисповедания еще больше, я был покоен, что все будет на месте и вовремя. Во-вторых, — относительно другого Вашего письма — *простите*, просто не помню, отвечал ли я на него о *деле* или нет. Мне кажется, что извещил и благодарил. Но если я этого не сделал (что совершенно не в моем характере, ибо я сам в счетах и делах осторожен и аккуратен, и Вы не должны смешивать потребности покойной жизни и вытекающую отсюда вынужденную расточительность с неаккуратностью; я аккуратен); если на этот раз я изменил себе, то надо простить мне, потому что все это время от 1 января до 1 апреля было для меня нестерпимо заботное; и очень может быть, я и не ответил как следует, полагая, что Вы скажете себе:

— Верно ему, бедному, уж очень трудно и хлопотно! Это вовсе на него и не похоже; он не забвением Оптиной и неаккуратностью обыкновенно страдает, а, напротив того, для нас, Оптинских, стал терновым венцом... никак не отвяжется; письма длинные, чувства смутны, почерк гадкий, претензий куча, грехов самых странных целый музей; ко всенощной идти не хочет, а просит, чтобы его *били*; на постную пищу сердится, а у нас за 1000 верст требует разрешения чуть не на то, во фраке или в сюртуке ему ехать с дамами разговаривать! Верно ему физически не под силу теперь и письма написать... он уверен, что мы понимаем его, и покоен! Слава Богу, и мы от его писем отдохнули!

Вот, батюшка, полагая, что Вы думаете что-нибудь в этом роде, я может быть, и заботился о других и о другом, а не о Вас. А, может быть, повторяю, я и писал; но не помню, право, не помню; иногда у меня голова кругом идет от разнообразия впечатлений, от неудержимой и *безысходной* работы мысли, от вещественных забот, которые отдыха мне не дают; от разнородных недугов и болей, то там, то здесь, которые чередуются *беспрерывно*, так что

вот уже 5 лет, как я *дня* совершенно здорового не помню; и наконец, от духовной борьбы с «лютыми воспоминаниями» — с унынием, когда не везет, и с легкомысленной, нестерпимой игрой фантазии, когда дела внешние получше... Поэтому — раз навсегда, с земным поклоном и обливая Ваши ноги слезами любви, прошу Вас верить, что небрежен и неблагодарен я *не умею* быть. Не это мой порок! Вините меня в развращении ума и тела, в лени, в празднословии, в *лимаргии*, в гордости мысли и т.д., но не в неблагодарности! Впрочем — это я больше для Вас, чем для себя говорю. Чтобы Вы были другой раз спокойнее; а мне ничего, когда Вы меня будете бранить хоть и за это. Я понесу от Вас; не понесу беззлобно (простите) только сухости и равнодушия. Конечно — *всякий* и *всем* более или *менее* грешен. Напр[имер], и Конст[антин] Григ[орьевич] Раевский, может быть, иногда приятно празднословит, но не будет ли некоторым преувеличением обвинять его в демоническом красноречии, увлекающем молодых женщин на путь гибели. Я думаю, и бабы в его деревне остроумием и блеском его речей не восхищаются. И в этом он чист и безвреден. Так и я в неблагодарности чувств. Все ведь в земной жизни приблизительно; все лишь квадратура круга, а не круг.

Alles vergangliche

Ist nur ein gleichniss.

И Ваш лестный для меня *гнев* есть лишь квадратура гнева, есть бледное и преходящее подобие его, причинившее с помощью Божьей мне чистую и живую радость.

А еще какая-то *задняя мысль* Ваша? Уж не о *папстве* ли? И о том, что все, *кроме православия*, от дьявола? О Господи! Я совершенно согласен; и разговор мой *иного свойства*. Он из статей моих понятен. Я не писал об этом, потому что надо *много писать*. Дьяволы *разные*... и один изгоняет другого.

Батюшке пишу особо. Прошу Вашего благословения и целую милосердную десницу Вашу, остаюсь, *беспощадный* для очей Ваших и непотребный, но *благодарный*. К. Леонтьев¹⁷.

Как представляется, это письмо относится к числу лучших образцов леонтьевской эпистолярной прозы. По своей изысканно-капризной, даже, пожалуй, кокетливой стилистике оно напоминает письма Константина Николаевича к Карцовым, писанные им приблизительно в то же время. Раскованность, открытость Леонтьева в данном послании говорит о том, что Зедеггольм был по-настоящему близким ему человеком, которому он дерзал в

глаза хвалить Вольтера, католичество, старообрядчество и даже Коран. Хотя, как видно из текста «Отец Климент...», автор своего героя считал все-таки личностью в целом не особенно выдающейся, он для него был важен прежде всего как пример человека из «образованного общества», сумевшего подчинить себя требованиям монастырской жизни. Как с человеком своего круга Леонтьев находил с Зедергольмом общий язык легче, чем даже с отцом Амвросием. По его собственным словам, именно «Климент <...> приучил его к отцу Амвросию <...>»¹⁸.

Отношения Леонтьева с преподобным Амвросием некоторые авторы порой превращают в идиллию. В действительности все было гораздо сложнее, о чем Константин Николаевич откровенно поведал Л. А. Тихомирову, сравнивая двух своих духовников — афонского и оптинского: «<...> *после Иеронима* отец Амвросий ничуть не удовлетворял меня. Слова его, всегда очень краткие, спешные, *элементарные*, на меня мало действовали. <...> он уже и в 1874 году был гораздо слабее Иеронима и, наконец, у него, *видимо*, не было тех философских и богословских наклонностей, которые были в высшей степени сильны у Иеронима... Иероним сам находил удовольствие по целым часам спорить и рассуждать со мной о вере, монашестве, загробной жизни, о дьяволе и т.п. Он и о своей молодости и прошлой жизни охотно рассказывал мне... [Отец Амвросий ничего не рассуждал, все торопился, все просил говорить короче и уходить скорее...] К тому же я невольно видел разницу дарований <...>. У Иеронима были *оба* ума, и теоретический, и практический <...>. В отце Амвросии я нашел только практический ум, только руководителя. К тому же, почти неожиданно обращенный незадолго до того Иероним[ом] к самому существенному — к «страху греха» <...>, *влюбленный даже в него, как женщина*, <...> я беспрестанно и невольно сравнивал их, и (увы!) к невыгоде моего нового пастыря. Не к *нравственной невыгоде! О нет!* <...> скорее, к <...> эстетической. <...> отец Амвросий <...> любил разные поговорки и рифмы в народном вкусе, и мне вначале это ужасно не нравилось <...> Отец Иероним <...> читал с удовольствием Хомякова и *Герцена* и рассуждал со мною о них. Отец Амвросий давно уже почти ничего не читал... И если бы не Климент, то не знаю, к чему бы привели меня поездки в Оптину»¹⁹. Этот текст прекрасно показывает, что духовное влияние (не говорим уже об интеллектуальном) преподобного Амвросия на Леонтьева сильно преувеличено, его религиозные взгляды, совершенно очевидно, сформировал (или помог им сформироваться) отец Иероним Афонский,

отец Амвросий же был прежде всего руководителем жизни Константина Николаевича, который бесприкословно слушался указаний старца по всем вызывавшим сомнения практическим вопросам. Например, батюшка принимал самое живое участие в урегулировании сложных отношений философа с его племянницей Марией Владимировной. Впрочем, изредка отец Амвросий вмешивался и в творчество своего духовного сына. Особенно замечателен случай, когда Леонтьев задумал статью с критикой «Вечерних огней» А. А. Фета за неуместное якобы в преклонном возрасте поэта воспевание любви. «<...> вообразите, — рассказывает мыслитель А. А. Александрову, — отец Амвросий, узнавший от кого-то со стороны о моем намерении, прислал из скита запрет — сказал: «Пусть уж старика за любовь-то не понимает. Не надо». Я, конечно, очень охотно положил «дверь ограждения на уста мои»²⁰. Этот случай проливает, между прочим, и новый свет на проблему «Фет и христианство», о которой уже столько лет спорят филологи.

Розанов в одном из писем к Леонтьеву предлагал ему «об отце Амвросии написать так же, как об отце Клименте»²¹. К сожалению, Константин Николаевич этой просьбы не исполнил. Его поминальная статья «Оптинский старец Амвросий (из письма к редактору «Гражданина»)»²² скорее просто должная дань памяти духовному отцу, чем полноценное литературное произведение. Три четверти этой статьи занимают обширные цитаты из материалов Е. Поселянина (Погожева) и Ф. П. Чуфрина, опубликованных в «Московских ведомостях», рассуждения же самого автора лишены характерной леонтьевской яркости. Единственное примечательное место в статье — сопоставление отца Амвросия и старца Зосимы из «Братьев Карамазовых», которых Леонтьев решительно разводит: «Отец Зосима только наружным физическим видом несколько напоминает отца Амвросия; но ни по общим взглядам своим — (наприм[ер] на *перерождение государства в Церковь*!), ни по методе руководства, ни даже по манере говорить — мечтательный старец Достоевского на действительного Оптинского подвижника не похож. <...> Отец Зосима — это воплощение идеалов и требований самого романиста, а не художественное воспроизведение живого образа из православно-русской действительности...»²³.

Еще раз повторим, конечно же, не Оптиная, а Афон сформировал религиозное мирозерцание Леонтьева, но верно и то, что именно Оптина дала ему (возможный вообще для него) душевный покой на склоне лет. И, видимо, не случайно последняя

печатная работа мыслителя (пусть и не лучшая) оказалась посвященной преподобному Амвросию, сказавшему незадолго до смерти своему духовному сыну: «Скоро увидимся».

В. В. Розанов (1856-1919)

Тема «Розанов и Оптина пустынь» в контексте жизни и творчества этого мыслителя слишком локальна и потому совершенно естественно специально никогда не рассматривалась «розановедами». Между тем она не лишена определенного интереса. Во-первых, биографического. Это, правда, звучит странно, если знать, что Василий Васильевич в Оптину (несмотря на упорные уговоры Леонтьева) так ни разу и не приехал. Но с Пустынью была тесно связана семья второй жены философа — В. Д. Бутягиной. Будущая его теща А. А. Руднева часто посещала обитель ради общения с отцом Амвросием, к чьим советам по всевозможным практическим вопросам она неоднократно прибегала. К нему, в частности, она возила своего пьющего сына И. Д. Руднева, которому старец предсказал, что он излечится и станет священником, что и сбылось (этот случай, не называя имен, Розанов передает в своей статье «Оптина Пустынь»)²⁴. Как известно, все, что было так или иначе связано с «мамочкой», автор «Уединенного» почитал и любил. Видимо и Оптина (и, конкретно, отец Амвросий) не в последнюю очередь по этой причине пользовалась его особым расположением, хотя у Василия Васильевича имелись все основания относиться к преподобному по меньшей мере сдержанно. Дело в том, что по сведениям, сообщенным нам одним из лучших знатоков розановского наследия В. Г. Сукачем, А. А. Руднева спрашивала у старца совета по поводу брака своей дочери с елецким учителем истории и географии Розановым. Вердикт преподобного был краток и суров: «Гони его прочь!» Брак, тем не менее, состоялся, но, что самое поразительное, розановское отношение к отцу Амвросию и Оптиной до конца жизни философа оставалось всегда позитивным. В конце 1880 — начале 1890 годов, как вспоминал он позднее, в Ельце, играя «с юношеством и подростками “в почту” <...> всегда при этом выбирал <...> “Оптину пустынь”. Она мне казалась самым поэтичным и самым глубокомысленным местом, среди прозаичных и скучно-либеральных “Петербурга” и “Москвы”, не говоря уже о “Лондоне” или “Берлине”²⁵. Но в то время Розанов осознавал себя (правда, скорее теоретически) правоверным православным христианином.

Тем не менее, уже вступив с Церковью в конфликт по семейному вопросу и исповедуя, по сути, еретические взгляды, резко критикуя монашество, Василий Васильевич публикует в 1903 году в «Новом времени» статью «Из житейских и литературных мелочей» (впоследствии в книжном варианте переименованную в «Оптину Пустынь»), где дает самую высокую оценку деятельности обители вообще и отца Амвросия в частности. Но, конечно, при этом он создает свой собственный, «розановский» образ и того и другого. В характеристике старца акцентировано внимание на том, как он помог девушке, родившей внебрачного ребенка²⁶. А христианская святость сближается с языческим «волхованием»: «<...> значение старчества в том и состоит, что, воскресив в себе как бы “волхва древнего”, который “с волею небесною дружен”, старец входит в жизнь людей добрым волшебством, с магическою заклинательною силою: заклинательною против дурного и как бы открывающего рог изобилия для хорошего»²⁷. Один из наиболее резких критиков христианского аскетизма, тем не менее, в конце статьи признает, что «аскетизм прекрасен, если он не официален, не «по должности», а есть личное биографическое явление, целомудренно-скромное и непритязательное»²⁸. Несмотря на свой разрыв с христианством Розанов продолжал восхищаться типом русского святого, воплощенного в фигурах преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Иоанна Кронштадтского и обязательно упоминаемого им Амвросия Оптинского²⁹. И даже в своей самой антихристианской книге «Апокалипсис нашего времени» Василий Васильевич снова обращается к оптинскому старцу как к союзнику, доказывая, что нимб над его головой — это «солнечный венчик»³⁰.

Отец Павел Флоренский (1882-1937)

Как ни странно, но общение Флоренского с Оптиной не было уж слишком значительным. В биографии мыслителя Оптина прежде всего связана с фигурой архимандрита Серапиона Машкина, жившего в обители на покое. Флоренский переписывался с ним, хотел его посетить, но приехал в Пустынь уже после смерти своего корреспондента для работы с его архивом в августе 1905 года. Обстоятельства этой работы и документы, к ней относящиеся, исследованы в работах А. М. Пентковского и А. В. Сотникова³¹. Следует отметить, что выводы А. М. Пентковского о решающем влиянии на замысел книги «Столп и утвер-

жение Истины» именно этого периода в жизни отца Павла большинством «флоренсковедов» не разделяется. Впрочем, тема «Флоренский — Машкин» совершенно особая и в данном докладе ее подробное рассмотрение было бы излишним. О других посещениях мыслителем обители нам ничего не известно. Зато перу Флоренского принадлежит, может быть, самая впечатляющая характеристика значения Оптиной для русской культуры в письме Н. П. Киселеву (26 сентября — 9 мая 1919 года): «<...> Оптина есть <...> завязь новой культуры. Она есть узел не проектируемый только, а живущий вот уже сотню лет, который на самом деле осуществил ту среду, где воспитывается духовная дисциплина, не моральная, не внешняя — аскетическая, а именно духовная. Можно говорить о недостаточности, о некоторой неполноте Оптиной, о некоторой чисто теоретической недосказанности. Но совершенно бесспорно, что духовная культура во всем ее объеме должна идти не мимо Оптиной, а сквозь нее, не таясь от нее, вплетая в свое предание и эту нить, которая, действительно не прерываясь в плане историческом, низводит нас из века в век к глубочайшим напластованиям духовного преемства»³². Как видим, образ Оптиной у Флоренского связан с его мечтой о новом возрождении средневековой культуры.

Мы, конечно, далеко не исчерпали тему «интеллигенция и Оптина пустынь в конце XIX — начале XX века». Вне нашего рассмотрения, например, оказалась такая колоритная фигура как С. А. Нилус. Существует много архивных материалов о контактах с Оптиной С. Н. Дурылина. Остается вопросом, была ли в обители Ахматова («А в Оптиной мне больше не бывать»). Весьма интересны, приводимые Н. А. Павлович оценки старцем Нектарием творчества Блока, Ходасевича, Хлебникова³³. Но вообще, надо признать, что Оптина в начале XX века теряет свою роль религиозной столицы русской литературы и философии, поток и значительность паломников-интеллектуалов явно снижается. Но причины этого, видимо, следует искать в трансформациях интеллигентского сознания.

Примечания

¹ Котельников В. А. Оптина Пустынь и русская литература. Статья третья. В: Русская литература, 1989, № 4. С. 3 (далее — Котельников).

² См.: Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. Jordanville, 1970. С. 291-295; Сергей Четвериков, прот. Оптина пустынь. Париж, 1988. С. 81.

- ³ *Поселянин Е. К.* Н. Леонтьев в Оптиной пустыни. В: Памяти К. Н. Леонтьева. СПб., 1911.
- ⁴ Хронология взята из кн.: *Котельников*, с. 4.
- ⁵ *Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство. М., 1995. С. 187, 189 (далее — *ВРС*).
- ⁶ Там же. С. 211.
- ⁷ Там же. С. 597.
- ⁸ Там же. С. 590.
- ⁹ РГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. хр. 25, л. 4.
- ¹⁰ *Леонтьев Константин.* Избр. письма. 1854-1891. СПб., 1993. С. 510-511 (далее — *ИП*).
- ¹¹ Там же. С. 236.
- ¹² Там же. С. 324-325.
- ¹³ *ВРС*, с. 177.
- ¹⁴ *ИП*, с. 456-457.
- ¹⁵ *Розанов В. В.* Литературный изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 379 (далее — *Лит. изгнанники*).
- ¹⁶ *ИП*, с. 450.
- ¹⁷ РГАЛИ, ф. 290, оп. 1. ед. хр. 30, лл. 2-5.
- ¹⁸ *Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. К. Н. Леонтьев. В: К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 2. СПб, 1995. С. 26.
- ¹⁹ Там же. С. 16-17.
- ²⁰ *ИП*, с. 420.
- ²¹ *Лит. изгнанники*, с. 339.
- ²² Гражданин, 1891, 3 и 11 ноября.
- ²³ Там же. 11 ноября, с. 2.
- ²⁴ См.: *Розанов В. В.* Около церковных стен. М., 1995. С. 289-290 (далее — *ОЦС*).
- ²⁵ *Лит. изгнанники*, с. 319.
- ²⁶ *ОЦС*, с. 286-289.
- ²⁷ Там же. С. 290.
- ²⁸ Там же. С. 301.
- ²⁹ См. особенно показательную в этом смысле работу «Л.Н.Толстой и Русская Церковь». В: *Розанов В. В.* Религия и культура. М., 1990. С. 361-355.
- ³⁰ *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 331.
- ³¹ *Пентковский А. М.* Архимандрит Серапион Машкин и студент Павел Флоренский (новые материалы). В: Символ, № 24, декабрь 1990; *Сотников А. В.* Архимандрит Серапион (Машкин) и о. Павел Флоренский. Историко-эпистолярный очерк. В: Путь к Востоку. Томск, 1995.
- ³² Священник Павел Флоренский. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1995. С. 411-412.
- ³³ См.: *Вениамин (Федченков)*, митрополит. Божьи люди. М., 1997. С. 145-147.

С. Л. ФИРСОВ

АРХИМАНДРИТ МОИСЕЙ (ПУТИЛОВ) И ВОЗРОЖДЕНИЕ ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ

В истории русской святости XIX — начала XX века. Оптиная пустынь занимает свое особое место. На фоне сотен русских монастырей, обитель, расположенная в нескольких километрах от города Козельска на берегу маленькой речки Жиздры, отличалась прежде всего тем, что в ее стенах получило развитие такое явление религиозной жизни, как старчество. Как известно, целью старчества является нравственное усовершенствование опытным иноком (старцем) своего духовного чада, полностью и добровольно подчиняющегося его водительству. Считается, что в русском подвижничестве XIX века наиболее плодотворным оказалось нахождение «золотой меры в аскетическом подвиге, уравновешенное подчинение телесной аскезы аскезе духовной». Примером тому как раз и является Оптиная пустынь, насельники которой глубоко усвоили уроки Григория Нисского, видевшего цель подвига монаха не в умерщвлении плоти, а в обуздании страстей и вожделений, в обретении любовной цельности личности¹.

Со времен святого Паисия Величковского (о чем будет сказано ниже), русские старцы сохраняли и передавали своим ученикам «науку наук» — преемство в прохождении «Иисусовой молитвы». Обращая самое серьезное внимание на «умное делание», старцы никогда не забывали о помощи советом и утешением всем, кто приходил к ним за этим. Помогая христианину раскрыться до «богочеловеческой меры», они видели задачу не в умалении личности своих духовных детей, а в содействии возрастанию этой личности «во взаимном смирении и любовной открытости»². Без утверждения евангельской идеи любви к ближнему невозможно, думается, представить развитие Оптиной пустыни как своего рода духовно-нравственного ориентира, одинаково привлекательного и для образованных «богоис-

кателей», и для простых верующих. В. В. Розанов считал даже, что Оптиная — единственная русская обитель, с которой установились «живые и прочные литературные связи»³.

Почему все это стало возможно и почему именно в Оптиной пустыни утвердилось преемственная традиция старческого делания?

Полагаю, что ответить на поставленные вопросы возможно, лишь рассмотрев, как происходило становление и развитие пустыни в первой половине XIX века, а также определив роль и значение в этом деле многолетнего ее настоятеля архимандрита Моисея (Путилова).

* * *

Дореволюционные русские историки Оптиной пустыни традиционно говорят о двух периодах ее бытия; первый охватывает эпоху от времени пустыни основания и до конца XVIII века, второй, — от начала XIX и до начала XX века. Последний, «период восстановления и процветания», собственно, и составляет славу обители. Время и причины основания Оптиной пустыни документально не восстановимы, — существуют лишь предания и косвенные данные. Согласно преданиям, иноческая жизнь в этом месте может быть отнесена к XV веку. Нет никаких точных данных и о легендарном основателе пустыни — Опте, первоначально предводителе шайки разбойников, занимавшейся грабежами в Козельской засеке (как именовались появившиеся с XIV века заповедные леса, насаждавшиеся русскими князьями с целью помешать неожиданным опустошительным набегам татар).

До XIX века пустынь именовалась не Введенской, а Макарьевской Оптиной. По предположению архимандрита Леонида (Кавелина), «основатель обители, отшельник *Опта* при пострижении в монашество был наречен *Макарием*, почему и пустынь его (в которой вероятно он сам и был первым настоятелем) удержала за собой название *Макарьевой Оптиной*» (к тому же с 1629 г. и до времени Леонида (Кавелина) там не было ни храма, ни придела во имя преподобного Макария)⁴. Первый период истории пустыни не отмечен ничем выдающимся, более того, исследователи даже заявляли о «не особенно высоком» в ту пору нравственном состоянии братства обители⁵. В правление Петра Великого Оптина переживает глубочайший кризис, монастырь ненадолго (до 1726 года) закрывают.

До начала XVIII века в пустыни существовало так называемое строительское настоятельство, а с начала XVIII века и до 1764 года — игуменское. Кроме того, в течение всего XVIII века там не было строгого общежития, братия получала деньги на проживание (так называемое «зажилое жалование») и все иноки делились деньгами, общей была только трапеза. Монастырский устав полностью не исполнялся. Показателем кризисности сложившегося тогда положения может служить пример настоятельства (1760-1762) некоего отца Пафнутия, не умевшего читать и писать⁶.

В царствование императрицы Екатерины II, 26 февраля 1764 года издавшей указ о секуляризации монастырских имений, а 31 марта 1764 года установившей разделение заштатных (т.е. не взятых на содержание государством) монастырей на три класса (в зависимости от числа монашествовавших), Оптина пустынь оказалась последней из числа семи заштатных монастырей, оставленных на собственном содержании и с семью монашествующими. Перспективы ее трудно было назвать радужными.

И тем не менее именно в годы правления Екатерины II начался подъем внутренней жизни русского монашества, вскоре благотворно сказавшийся на судьбе Козельской обители. Этот подъем непосредственно связан с именем старца Паисия Величковского (1722-1794), аскета, мистика, переводчика «Добротолюбия», посветившего всю свою жизнь монашескому «внутреннему деланию». Будучи прежде всего монахом, Паисий стремился понять и построить иноческую жизнь в соответствии с правилами Святых Отцов. В созданном им общежительном уставе указаны два основных правила монашеского общежития: полное нестяжание и послушание. Паисий уделял внимание тому, каким должен быть настоятель, как инок должен был проводить день, никогда не оставаясь праздным. Таким образом, труды Паисия служили руководством к ведению правильной иноческой жизни. Его ученики и, преимущественно, ученики его учеников сыграли главную роль в деле воссоздания Оптиной.

Другим церковным деятелем, имя которого, говоря об Оптиной пустыни, необходимо упомянуть, был митрополит Московский Платон (Левшин; 1737-1812). Наблюдая за современной ему монастырской жизнью, митрополит пришел к выводу, что воссоздание монастырей необходимо поручать лишь монахам-подвижникам, для которых аскетизм — не пустой звук. В 1796 году, посетив пустынь, митрополит Платон, в ведении которого до 1799 года она находилась, «признал место сие для пустыннооб-

щежительства весьма удобным»⁷. Настоятелю Песношского монастыря Макарию было поручено наблюдение за Оптиной. Он назначил туда в качестве строителя иеромонаха Иосифа менее, чем через год сменив его другим иеромонахом — Авраамием. Деятельный строитель в первое время испытывал массу проблем: местные жители нещадно грабили монастырь (воровали лес, в монастырских «дачах» ловили рыбу, угоняли лошадей и т.д.)⁸. Эти трудности, однако, не стали непреодолимыми: монастырь рос и развивался, к 20-м годам XIX века став наиболее благоустроенным в Калужской епархии⁹. Именно отец Авраамий ввел в обители новый порядок нестяжательной жизни, первым подавая в этом личный пример и требуя от братии точного исполнения своих распоряжений. Разумеется, сама пустынь могла выступать (и выступала) как собственник, «стяжатель имения», но личное обогащение монахов за счет ее имуществ строго пресекалось, равно как не допускалось и самостоятельное, «отдельное» житие иноков.

В первой четверти XIX века в пустыни сменилось всего три настоятеля. На место скончавшегося в январе 1817 года отца Авраамия был поставлен иеромонах Маркелл (первый настоятель, избранный из числа братства Оптиной); а уже через два года его сменил игумен Даниил (1819-1826). При отце Данииле, ранее проходившем послушание в качестве эконома Калужского архиерейского дома, в Оптину и пришел инок Моисей (в миру Тимофей Путилов; 1782-1862).

Исследователи давно подметили, что «в самом факте восстановления Оптиной пустыни обращает на себя внимание то, что оно идет не из нее самой, а со (из. — С. Ф.) вне». При этом не упускается из вида также и то, что указанная для Оптиной особенность составляла «характеристическую черту в истории восстановления многих (большинства) русских обителей XVIII и XIX веков»¹⁰. Своих сил у монастырей, переживших начальный период Синодальной эпохи, не было. Инициатором восстановления обителей, их финансистом могла стать лишь высшая власть, т.е. Священный Синод Русской Православной Церкви и ее «верховный ктитор» — император. С конца XVIII века так и было. К примеру, 18 декабря 1797 года император Павел I даровал Оптиной пустыни, в числе других обителей, «милостивое подавание» в размере 300 рублей ежегодно. Пустыни отдали мукомольную мельницу на реке Сосенной и пруд для рыбной ловли. И хотя материальное благополучие Оптиной в то время было весьма неудовлетворительным¹¹, рубеж XVIII и XIX столетий,

думается, все-таки можно назвать переломным: с тех пор доходы монастыря год от года росли, росла и его известность.

И первое, и второе обстоятельства непосредственно связаны с деятельностью епископа Калужского Филарета (в миру Федора Георгиевича Амфитеатрова; 1779-1857) и уже упоминавшегося иеромонаха Моисея (Путилова). Именно епископ Филарет, позже ставший митрополитом Киевским (с 18. IV. 1837 года), направил инока Моисея в Оптину и, будучи глубоким знатоком и почитателем монастырского жития, активно содействовал религиозному возрождению пустыни. Один из наиболее ярких архиереев эпохи императора Николая I, Филарет, как и большинство русских епископов, был выходцем из семьи священника. Он получил традиционное для своего сословия образование, в 1797 году окончив Орловско-Севскую духовную семинарию. Будучи с юности «монахолюбом», будущий святитель уже в 19-летнем возрасте (7. XI. 1798 года) принял монашеский постриг и 13. I. 1799 году был рукоположен во иеромонаха. Его духовная карьера — карьера преимущественно «ученого монаха»: он преподавал поэзию и греческий язык, состоял префектом (инспектором) и ректором духовных семинарий (с 1802 года — Севской, с 1804 года — Уфимской, с 1810 года — Тобольской). Одновременно с учебно-административной деятельностью, Филарет нес послушание в качестве настоятеля различных монастырей, 2 декабря 1813 года получив назначение в Волоколамский Иосифов монастырь Московской епархии. К этому времени он уже давно (с 1804 года) — архимандрит, имевший огромный опыт управления православными обителями. Очевидно, что уже тогда духовное начальство обратило внимание на спокойного, не стремившегося к архиерейству, ученого архимандрита. В феврале 1814 году Филарет был на короткий срок переведен инспектором Санкт-Петербургской духовной академии, в августе того же года получил степень доктора богословия и был переведен на должность инспектора в Московскую духовную академию, а 16 марта 1816 года стал ее ректором. Все говорило за то, что вскоре Филарет будет хиротонисан во епископа. Это и произошло 1 июля 1819 года, когда бывший ректор академии и (с 1817 года) управляющий Ставропигиальным Воскресенским монастырем («Новый Иерусалим») получил назначение на Калужскую кафедру.

Став Калужским епископом, Филарет сразу же обратил особое внимание на Оптину пустынь, расцвет которой, по мнению исследователей, как раз и начался с его вступления на кафедру¹². «Более практик, чем теоретик», «выразитель идеи

Православия и монашества более в жизни, нежели в литературной деятельности»¹³, епископ Филарет всегда интересовался «безмолвной пустынной монашеской жизнью», аскетическими опытами, любил беседовать со схимниками. Знал он и учеников схиархимандрита Паисия Величковского. Не случайно, поэтому, желая обеспечить «духовный рост» Оптиной, Филарет решил основать при ней скит, т.е. небольшое монашеское общежитие с более строгим, чем обычно практиковалось в монастырях, «уставом и с меньшей регламентацией жизни инока и потому с большими средствами для его самовоспитания и с большими удобствами для его руководства со стороны старца». Вследствие этого скит мог стать «хорошим средством для воспитания иноков на строгих началах монашеской жизни»¹⁴.

Традиции «скитского жития» на Руси можно проследить со времен средневековья. Еще преподобный Нил Сорский, побывав на Афоне и изучив практику древних синайских монастырей, пришел к выводу, что только немногочисленные сообщества иноков могут жить в обстановке братской любви и подвижничества. Обитатели скита пользовались гораздо большей личной свободой, чем насельники киновий. Стремясь как можно больше ослабить свои связи с «миром», монахи-скитожители получали возможность без помех приступить к главному иноческому занятию — Иисусовой молитве, «умному деланию», борьбе с помыслами и страстями¹⁵.

Создание скита могло быть успешно проведено только случае правильного выбора его строителя. Прекрасно понимая это, в 1820 году епископ Филарет (Амфитеатров) обратился к опытным старцам, знавшим, что такое отшельническая жизнь и понимавшим преследуемые им цели. Этими старцами были отшельники, жившие в лесах Смоленской губернии, в 40 километрах от города Рославля. Рославльских «пустыннолюбцев» епископ и решил привлечь для обустройства скита, в котором одним из иноков был Моисей (Путилов). Вскоре, в конце 1820 года, отец Моисей, по делам своей обители ездивший в Москву, впервые посетил Оптину пустынь, где игумен Даниил и познакомил его с епископом Филаретом. Владыка предложил отцу Моисею вместе с братьями переехать в Оптину и заняться обустройством скита. Почему это предложение было сделано именно Моисею, что побудило Филарета поверить в возможности 38-летнего отшельника, к тому времени еще не постриженного в мантию и не рукоположенного в священный сан, создать новое, неведомое еще в Оптиной скитское монашеское общежитие? На все эти

вопросы возможно дать ответ только после краткого знакомства с основными вехами биографии Моисея (Путилова).

Будущий скитоначальник и настоятель Оптиной пустыни родился в купеческой семье Путиловых, в Москве. Уже в детстве он отличался глубокой религиозностью, во всем следуя советам наместника Московского Новоспасского монастыря отца Александра. В 1805 году, оставив родителей, с братом Ионой он удалился в Саровскую пустынь. Существует легенда, что в Саров его направила старица Досифея¹⁶, которую даже считали оставившей мир ради духовных подвигов дочерью императрицы Елизаветы Петровны — княжной Таракановой¹⁷. Старица и познакомила братьев с настоятелем Новоспасского монастыря и близким ему по духу отцом Филаретом, «которые находились в духовном общении со знаменитым молдавским архимандритом Паисием Величковским»¹⁸. В Сарове молодой послушник получил наставления и благословение на подвижнический путь от самого преподобного Серафима¹⁹.

Через три года, в 1808 году, «для получения увольнительного вида» (т.е. для перехода из купеческого в духовное сословие), Путилов возвратился в Москву. Однако «вида» он не получил, но по благословию своего духовного отца — игумена Александра вновь ушел в монастырь, на этот раз в Брянский. Там он прожил до 1811 года, вынужденно вернувшись домой (Путилова все еще не перевели в духовное сословие). Решив вопрос о сословной принадлежности, по совету своего нового духовника — иеросхимонаха Адриана, он приехал в Рославльские леса. В обители Путилов проживал совместно с иеросхимонахом Афанасием, который любил занимать его «в свободное от молитвенного правила время чтением и перепиской рукописей, заключающих в себе драгоценные переводы великого старца Паисия, с коим лично знаком был, и чрез то возбудил в благоговейном своем послушнике такую привязанность к ним, что они сделались для него, по собственному его отзыву, «слаще мёда и сота»²⁰. Кстати сказать, именно пустынножителями Рославльских лесов Тимофею Путилову было дано имя Моисей — «в знак гостеприимства, которое с любовью оказывал о. Моисей странникам, доходившим до пустынников. Преподобный Моисей Мурин (в честь которого его и называли. — С. Ф.) любил успокаивать странников»²¹.

Как видим, Моисей достаточно рано соприкоснулся с традицией старчества: первый раз, когда посетил Саров, где в то время подвизался великий русский святой Серафим, а второй, когда

оказался послушником у ученика Паисия Величковского и непосредственно ознакомился с переводами молдавского старца. Не случайно именно там и возникла у него мечта об издании некоторых рукописей преподобного Паисия — «для назидания жаждущих спасения»²².

В 1812 году — в связи с Отечественной войной — Моисей переехал к настоятелю Белобережской пустыни, но сразу по окончании войны вернулся обратно. В дальнейшем его жизнь в Рославльских лесах никаких кардинальных перемен не испытывала²³, послушание проходило по строго заведенным правилам. Обычно в 12 часов ночи иноки отправляли полунощницу и утреннюю службу, через час после окончания которой читался акафист Божией Матери, затем, через два часа — часы. Вечерняя служба начиналась в 5 часов вечера. В свободное от молитвенных правил время иноки занимались хозяйством, переписывали полууставом святоотеческие книги, помогали, чем могли, покровителям обители, снабжавшим их печеным хлебом, крупой и постным маслом²⁴.

Все изменилось после встречи с Калужским епископом Филаретом. Очевидно, оценив по достоинству религиозное горение и иноческие качества Моисея, преосвященный направил с ним специальное письмо старцу Афанасию — духовному отцу Рославльских отшельников. Письмо было составлено таким образом, будто епископ, узнав о желании иноков избрать себе уединенное место при Введенской Оптиной пустыни, горячо его поддержал. «Я вам позволяю, — писал Филарет старцу Афанасию, — в монастырских дачах избрать для себя место, какое вам угодно будет, для безмолвного и отшельнического жития, по примеру древних св[ятых] отцов-пустынножителей. Кельи для вас будут изготовлены, как скоро вы ихъявите на то свое согласие. От монастырских послушаний вы совершенно будете свободны»²⁵. Заявляя о своем расположении к пустынножителям, Калужский архиерей искренне признался: «Любя от юности моей, от всей моей души монашеское житие, я буду находить истинную радость в духовном с вами собеседовании...»²⁶. Старец Афанасий ответил Филарету письмом, в котором изложил свое видение вопроса о переселении иноков и жизни их в скиту. Рославльские пустынножители не хотели причинять никакого «неудовольствия» насельникам Оптиной, оговорив желательность наличия у скита собственного содержания («посредством боголюбивых душ») и недопущения вхождения «в скит мирских лиц, любопытством побуждаемых»²⁷.

Изначально было понятно, что владыка примет эти условия, — не случайно он вскоре отправил письмо старцу Афанасию, удостоверив его, что дал поручению настоятелю Оптиной игумену Даниилу «отвести приличное и весьма удобное для скитской жизни место на монастырской пасеке и позволить усердному благодетелю, купцу [Ал. Дм.] Брюзгину (Козельскому почетному гражданину. — С. Ф.), строить кельи». После прибытия братии предусматривалось составление правил для скитского жития «по мыслям вашим и по духу св[ятых] пустынножителей»²⁸. 6 июня 1821 года отец Моисей и несколько рославльских иноков прибыли в Оптину пустынь, вскоре встретились в Калуге с Филаретом и, получив его благословение на работу по устройству скита, вернулись назад. 17 июня 1821 года составленный отцом Моисеем и игуменом Даниилом план строений скита был владыкой утвержден²⁹. В Оптиной началась новая монашеская жизнь.

Для того чтобы упорядочить жизнь Оптинского скита, епископ Филарет указал настоятелю пустыни отцу Даниилу ряд правил, которые необходимо было соблюдать находившимся у него в послушании инокам. Во-первых, предполагалось разрешить посещение скита оптинскими монахами только по разрешению настоятеля; во-вторых, запретить вход в скит женщин; мирянам предполагалось «не иначе позволять, как с согласия их сердца». Филарет просил настоятеля также и о помощи насельникам скита «в построении без отягощения монастыря», требуя запретить рубку леса около места уединения бывших рославльских пустынножителей³⁰.

Вскоре началось строительство скитского храма во имя Иоанна Предтечи, которую по воле епископа Филарета называли «домовой церковью для архиерейского приезда». Владыка пожертвовал для новой церкви иконостас. Уже после того, как храм (в начале 1822 года) освятили, 3 июня 1822 года, с разрешения Священного Синода епископ Филарет постриг начальника скита отца Моисея в монашество³¹. Очевидно тогда же он обратился к владыке за разрешением принять схиму. «Не у приде час» (еще не время. — С. Ф.), — ответил ему архиерей. Но, решив не отступать от задуманного, Моисей направил Калужскому архиерею письменное прошение о принятии схимы, но в ответ получил иное предложение: принять сан. Не желая становиться священником, Моисей решительно отверг предложенное епископом. Сообщающий эту историю религиозный писатель и церковный публицист Е. Поселянин, привел слова Филарета: «Если не согласишься, — якобы заявил он Моисею, — буду судиться с тобой на Страш-

ном Суде Господнем». Угроза возымела действие, и пустынник согласился³². 22 декабря 1822 года рукоположил во иеродиакона, а 25 декабря — во иеромонаха, определив его общим духовником Оптиной пустыни³³.

В дальнейшем, вплоть до своего перевода на другую кафедру (а это произошло 12 января 1825 года), епископ Филарет почти ежегодно проводил в скиту у иеромонаха Моисея так называемую сырную седмицу (русскую масленицу), а иногда и первую седмицу Великого поста, приезжая туда без архиерейской свиты и являя необычный для епископа того времени пример простого богомольца. В скиту отец Моисей заменял Филарету келейника³⁴; там была построена и «архиерейская опочивальня» — небольшой домик, в котором жил Калужский епископ. В последующие годы это строение стало по существу мемориальным: вплоть до начала XX века в нем все оставалось так, как было в 1820-е годы; в шкафу хранились богослужебные книги, присланные Филаретом в дар скиту незадолго до смерти (в 1857 году).

Человек глубокой религиозности, епископ Филарет, в отличие от большинства своих собратьев-епископов, полагал правильным содействовать в первую очередь не финансовому благополучию обителей, а их религиозно-нравственному становлению, возможности развития в их стенах старческой жизни, «умного делания». В этой связи понятно, почему владыка с радостью дал собственноручно подписанную грамоту о введении в Оптиной пустыни (по прошению ее игумена Даниила) в 1824 году устава Коневского монастыря. На первый взгляд, устав не содержит ничего необычного: в нем содержались требования благоговейного совершения богослужения, его постоянного посещения, необходимость общей для всех иноков трапезы и одежды, соблюдение ими взаимного мира и единодушия, послушания настоятелю и т.п. Отличие Коневского устава состояло в том, что в нем подробно определялись обязанности каждого монаха, исполнявшего какое-либо послушание, а также имелась отдельная рубрика, регламентирующая чтение книг (она называлась — «О хранении книг, из библиотеки получаемых, о выписках из книг и о должности книгохранителей»)³⁵. Смысл введения этой рубрики заключался в том, чтобы не просто контролировать читаемую иноками литературу, но прежде всего направлять их (иноков) чтение в необходимое для их духовного совершенствования русло. Интерес к богослужебной и богословской книге сам по себе показателен: изучение святоотеческого наследия в монастыре предполагает налаживание всего монастырского бытия в соот-

ветствии не только с буквой, но и с духом Писания и творений Святых Отцов, позволяя использовать религиозный опыт прошлого в современной религиозной жизни.

Скит Оптиной пустыни имел свой устав, целью которого было «при единомыслии, жителстве, глубочайшее безмолвие, необходимое к очищению внутреннего человека, соединенное при том с внимательным рассматриванием самого себя, и постоянной молитвой, которая созидает сердечный мир и возводит дух человеческий, по благодати Божией, выше видимого мира, — сообразно с учением и опытами святых Отец, прославленных в христианской Церкви»³⁶. Правда, Коневский устав был для «внутреннего пользования» пустынножителей; приходя в пустынь, они руководствовались его правилами. Постепенно в скиту сложилась и богослужебная традиция: церковные службы проходили там в субботу и в воскресенье, во все двенадцатые и храмовые праздники³⁷. К 1823 году скитское братство уже состояло из 12 человек — ровно столько и было отведено штатами.

В 1825 году в жизни Оптиной пустыни наступил новый этап. Во-первых, на место Филарета (Амфитеатрова) епископом Калужским был назначен Григорий (Постников), в 1856 году ставший митрополитом Санкт-Петербургским. Во-вторых, настоятеля Оптиной игумена Даниила перевели «с повышением» (он стал архимандритом) в Лихвинский Добрый монастырь. Его место занял иеромонах Моисей. Впрочем, перемещение Моисея из скита непосредственно в пустынь было предрешиено епископом Филаретом еще в октябре 1824 года: монастырь рос и развивался (хотя и не без серьезных материальных проблем), игумену требовался помощник, и в лице скитонаачальника архиерей усмотрел необходимую кандидатуру. 13 октября 1824 г. он написал игумену Даниилу письмо, в котором подтвердил, что знает о необходимости для него (Даниила) помощника и что «крайне хотел» бы получить согласие стать таким помощником у отца Моисея, «так, чтоб и обитель и скит было единое, неразрывное, что весьма нужно для утверждения навсегда скита»³⁸.

Первоначально Моисей воспринял предложение без особого энтузиазма: как уже говорилось, на обители «висел» огромный по тем временам многотысячный долг. Этот долг необходимо было выплатить, одновременно находя значительные средства для разворачивавшегося тогда в Оптиной большого строительства. Реалист и, как показало обустройство скита, замечательный хозяйственник, Моисей все это понимал. Однако, в конце концов, он согласился и в 1825 году был назначен строителем Оптиной

пустыни; скитона начальником после ухода Моисея стал его младший брат Антоний, для которого старший брат всю жизнь был духовным отцом и старцем. В должности строителя пустыни отца Моисея утвердил уже епископ Григорий (в 1826 году), тогда же наградивший его набедренником.

С тех пор в течение нескольких десятилетий (вплоть до своей кончины) отец Моисей большую часть времени занимался решением хозяйственных вопросов, причем не только в Оптиной. К примеру, он помогал обуустраивать Добрый монастырь, где настоятельствовал архимандрит Даниил. В 1829 году Моисея назначили «первым членом» комитета, созданного для возведения в монастыре Вознесенской церкви. За успешную работу в комитете уже новый епископ Калужский Гавриил (Городков) 19 апреля 1831 года передал ему свое благословение). А 12 февраля 1832 года Гавриил (Городков) назначил настоятеля Оптиной пустыни благочинным монастырей епархии. 5 сентября 1837 года новый Калужский архиерей — епископ Николай (Соколов) наградил его саном игумена и (28 мая 1841 года) наперсным крестом. В сан архимандрита отец Моисей был возведен 12 июня 1853 года, когда ему было 71 год. Калужским епископом Григорием (Миткевичем)³⁹. Формальное перечисление наград, разумеется, не может дать представление о том, что представлял собой этот человек, тем более, что обстоятельства жизни и церковного служения сложились таким образом, что мечту о монашеском уединении ему пришлось оставить навсегда. Однако, не имея возможности полностью предаться аскетическим подвигам, отец Моисей взял на себя крест созидания в порученной ему заботам обители условий, способствовавших расцвету старческого делания. Разбираясь в людях и по духу являясь подлинным старцем, он никогда не стремился играть в Оптиной роль «первого», смиренно выполнял тяжелое послушание монастырского строителя и мечтал о принятии схимы. Как кажется, прав один из современных биографов отца Моисея, прилагая к нему слова святого Цареградского епископа Нифонта: «В последнее время те, которые поистине будут служить Богу, благополучно скроют себя от людей и не будут совершать среди них знамений и чудес, как в настоящее время, но пойдут путем делания... со смирением и в Царствии Небесном окажутся больше отцов, прославившихся знамениями»⁴⁰.

Всегда неуклонно исполняя все правила монастырской жизни, отец Моисей умел сочетать в себе практический ум и совершенно «непрактичное» (для человека, занимавшегося масш-

табной хозяйственной деятельностью) отношение к деньгам. Впервые, он никогда не отказывал в помощи нуждавшимся, отдавая беднякам порой последние монастырские средства. С монастырскими рабочими никогда не торговался и когда слышал упрек, отвечал: «ведь это та же милостыня». Оптинские насельники за нищелюбие и такое отношение к деньгам прозвали Моисея «гонителем денег»⁴¹. Характерен в этом отношении следующий рассказ. Живший тогда в Оптиной иеромонах Леонид (Кавелин) спросил настоятеля, как он пишет в расход на дрова то, что раздает беднякам. На это игумен ответил: «Ведь народ-то, чадо мое, приносит свои лепты в наше распоряжение, а не консистории. А консистория разве изволит раздавать беднякам так щедро, как мы это делаем? — и усмехнулся: Да это самая невинная ложь и безгрешная»⁴². Могло ли такое бессеребренничество нравиться всем насельникам пустыни? Скорее всего, нет. Показательно, что менее, чем за месяц до кончины, будучи 80-летним заслуженным архимандритом, кавалером ордена святой Анны 2-ой степени, болевший тогда Моисей вынужден был поехать в Калугу — кто-то из братии донес на него епископу⁴³; история доноса неизвестна, но сам факт — и доноса, и вызова к начальству — показателен.

Христиански кроткий и умевший полностью владеть своими страстями, архимандрит Моисей старался никого не осуждать, доверяя совести человека и предпочитая фразу Иоанна Златоуста: «Об исправлении того только должно сомневаться, кто в аде находится»⁴⁴. По большому счету, и строительство, развернутое им в Оптиной, велось не в последнюю очередь и для того, чтобы дать заработок приходившему из ближних сел народу. Поэтому даже в голодный год настоятель не хотел останавливать строительство. Осознавая это, невозможно не согласиться с мнением В. А. Котельникова, писавшего, что «Оптина созидалась верой в спасение и волей к покаянию»⁴⁵. Строительная деятельность архимандрита Моисея и была проявлением «воли к покаянию».

С середины 1820-х годов и вплоть до начала эпохи Великих реформ императора Александра II братство Оптиной неуклонно росло. К 1860 году в его рядах состояло более 100 человек (монахов и послушников); в скиту тогда же проживало около 30 иноков. Численность братии увеличивалась постепенно: произвольный рост числа монахов в любом из монастырей Российской империи в Синодальную эпоху был невозможен. Еще в 1809 году, по ходатайству Калужского епископа Феофилакта

(Русанова), император Александр I разрешил увеличить штат Оптиной на 23 человека (до того здесь было только 7 монашествующих). По указу Священного Синода от 20 июня 1832 года монастырь получил право принять еще 30 послушников. 9 февраля 1857 года император Александр II утвердил синодальное определение, согласно которому к монастырскому штату добавили еще 24 вакансии (12 монашеских и 12 послушнических)⁴⁶.

По ведомостям за 1859 год, в Оптиной проживало 85 штатных иноков (из них 42 послушника и 22 нерукоположенных в священный сан монаха) и 21 заштатный (из них 13 клириков — иеромонахи и иеродиакон, 3 монаха и 4 послушника). Весьма интересен социальный состав монашествовавших. Большинство было выходцами из мещан (40) и из купечества (23), далее следовали выходцы из крепостных (19), дворян (11), представители духовного сословия (8), вольноотпущенные (6) и войсковые обыватели (1). Среди выходцев из крепостных не было ни одного человека, рукоположенного в священный сан — все они были только рядовыми монахами (6) и послушниками (13). Большинство насельников (73 человека) были людьми молодого и среднего возраста (от 20 до 50 лет). 16 человек были старше 70 лет⁴⁷.

Как видим, среди монахов и послушников пустыни большинство составляли монахи трудоспособного возраста. Для монастыря, ведущего большое строительство, это было немаловажным фактором. Однако данное обстоятельство вовсе не свидетельствует о том, что монахи и послушники подбирались сугубо по «возрастным характеристикам», — так можно рассуждать лишь рассматривая Оптину с экономической точки зрения, например исследуя монастырское хозяйство. На самом деле, хозяйство было в пустыни «приложением» к совершенно иной деятельности — деятельности старцев. Собственно, «введением старчества отец Моисей упрочил благоустройство и благосостояние Оптиной пустыни»⁴⁸ (к тому же строительство было столь масштабным, что своих сил монастырю все равно не хватало, хозяйственные проблемы год от года только возрастали: имевший к 1860 году 162 десятины 1538 кв. сажень земель (под строениями, лесом, лугами, огородами, озерами и дорогами⁴⁹), в том же 1860 году монастырь «высочайше» получил еще 108 десятин леса. Кстати сказать, на пустыни тогда все еще оставался значительный — даже с учетом некоторой инфляции — долг⁵⁰.

Следующая тема — монастырский «образовательный ценз». По сравнению со многими русскими обителями он был достаточно высок. Это обстоятельство неоднократно отмечали совре-

менники, убежденные, что образцовый порядок, царивший в монастырской жизни пустыни, сохранявшийся и по кончине архимандрита Моисея, объяснялся тем, что среди братии был «необыкновенно большой процент интеллигентных людей, которые, отрекшись от света и мира, уже вполне сознательно несут подвиг отшельничества»⁵¹. Поэтому, как мне кажется, то, что в пустыни мы не обнаруживаем ни одного инока из бывших крепостных в священном сане, удивления вызвать не может: выходцы из «образованных» сословий вполне естественно в большинстве своем замещали священнические и диаконские «вакансии». Образованные иноки сыграли далеко не последнюю роль в деле налаживания в пустыни издательской деятельности, о чем также необходимо говорить в связи с характеристикой оптинского старчества. Стоит признать, что и в налаживании этой деятельности значительную роль сыграл настоятель.

Издание книг, начавшееся в Оптиной во второй половине царствования императора Николая I, было связано с деятельностью старца Макария (Иванова) и его учеников. Они подготовили биографию преподобного Паисия Величковского, его переводы сочинений Отцов Церкви; впервые перевели творения Петра Дамаскина, Феодора Студита, Иоанна, отшельника Египетского и многих других. В Оптиной подготавливались к изданию также и книги подвижников благочестия XVIII — начала XIX века., публиковались работы назидательного характера. Считается, что основная заслуга пустыни в том и состоит, что в ее стенах систематически и целенаправленно издавали духовную литературу, понимая религиозную жизнь и христианское пастырство в преломлении старческого руководства. Непосредственное участие в издательской деятельности Оптиной пустыни принимали также известные славянофилы — братья Иван Васильевич и Петр Васильевич Киреевские. В. В. Розанов полагал, что обитель была первоначальной доброй почвой с состоявшейся «аскетической атмосферой, с прекрасным настоящим духом монастыря, к которому эти два замечательных деятеля нашей литературы и просвещения уже от себя привили литературные вкусы». «Ученый, литературный труд, — писал Розанов далее, — привился в монастыре; и он выработал те вкусы, понятия и язык, с которыми уже возможно было взаимодействовать образованным людям»⁵². А умением обращаться с «интеллигентными богомольцами» в России XIX века мог похвалиться далеко не каждый монастырь.

И то, что условия для «культурного роста» (т.е. роста в первую очередь религиозно-нравственного) создавались и труда-

ми настоятеля Оптиной, в русском православном мире понимали очень хорошо. «Отец архимандрит Моисей, — писал святитель Игнатий Брянчанинов, — благоразумием своим и терпеливым ношением немощей ближнего привлек в недра обители своей избранное иноческое общество, которому подобного нет во всей России». О том, что своими изданиями Оптина снискала право на вечную благодарность православных, заявлял в 1850-е годы и будущий Санкт-Петербургский митрополит Исидор (Никольский)⁵³.

Впрочем, отец Моисей не только создавал условия для творческой деятельности других, но и сам, когда мог, участвовал в издательской работе обители. В Российском государственном историческом архиве сохранилась его переписка с учеником 2-ой московской рисовальной школы Дмитрием Михайловичем Струковым, одним из духовных чад старца Макария⁵⁴. Струков готовил виды Оптиной, которые затем издавал отец Моисей⁵⁵. В этом деле настоятелю помогал и его двоюродный брат Степан Михайлович Головин, живший в Москве (некоторые рисунки Струкова передавались через него, а не пересылались по почте)⁵⁶.

В целом состояние Введенской Оптиной пустыни за годы настоятельства в ней архимандрита Моисея (а он управлял обителью в течение 37 лет) было кардинально изменено. По словам современников, он привел ее в цветущее состояние. При отце Моисее основные строительные работы были успешно завершены — расширен Введенский собор, к которому пристроили два боковых придела; к больничной церкви также сделали пристройку: вместо старого обеденного зала (братской трапезной) устроили храм во имя преподобной Марии Египетской; выстроили кладбищенскую церковь; построили семь братских корпусов внутри обители; новую трапезную; библиотеку; восемь корпусов с тремя флигелями для гостиниц; два конных двора; скотный двор; кирпичный и черепичный заводы; мельницу и каменную ограду вокруг монастыря⁵⁷. Простое перечисление сделанного достаточно для того, чтобы сказать: именно благодаря трудам настоятеля Оптиной пустыни из бедного малонаселенного монастыря превратилась в одну из наиболее крупных обителей Центральной России.

Разумеется, это только «внешняя» оценка. Главная заслуга отца Моисея заключалась в другом: как уже неоднократно указывалось, за годы его настоятельства в Оптиной утвердилось старчество, и это, собственно, стало определяющим моментом в истории ее возрождения. Насельники скита в имя Иоанна Пред-

течи (а именно там жили старцы), используя опыт древних подвижников благочестия, перенесли традиции отшельнической жизни первых веков христианства в Россию, где уже к середине XIX века подвижничество, по словам духовного писателя Андрея Николаевича Муравьева, «дало столь обильные цветы и плод»⁵⁸.

Инициатором же возрождения старческой традиции, как мне кажется, можно считать епископа Филарета (Амфитеатрова), много содействовавшего созданию при пустыни скита. Старчество, получившее там свое развитие, не могло бы реализоваться без первоначального импульса, данного всему делу Калужским архиереем. Выше говорилось, что владыка не благословил отца Моисея на принятие схимы, предложив ему продолжить церковное служение в священном сане. Однако сам Филарет схиму (хотя и тайную) принял, оставшись при этом действующим иерархом. На это обстоятельство, имеющее косвенное отношение к традициям, утвердившимся в 40 — 60 годы XIX века у старцев Оптиной, стоит обратить внимание. Итак, 13 июля 1841 года, являясь членом Св. Синода и митрополитом Киевским, священноархимандритом Киево-Печерской лавры Филарет (Амфитеатров), к тому времени сменивший пять архиерейских кафедр, принял схиму в честь святого Феодосия Печерского. Уже будучи схимником, в 1856 году он получил в награду алмазные знаки ордена святого Андрея Первозванного⁵⁹. Как такое возможно объяснить? Это далеко не праздный вопрос, тем более, если вспомнить об отношении к принятию схимы в Оптином скиту (о чем речь еще впереди). Схима, принятая тайно, в тайне же и сохранялась — до смерти святителя. В завещании Филарет просил похоронить его в схимнической одежде, одетой поверх архиерейского облачения.

Биографы владыки еще в 80-х годах XIX века пытались ответить на вопрос: законно или незаконно он поступил, приняв схиму и оставаясь на кафедре. По их мнению, в этом не было никакого преступления — для доказательств приводились примеры афонских монахов, где всегда схимничество «признавалось безотличным от нашего монашества»; пример митрополита Тобольского (в 1702-1721 годах) Филофея (Лещинского), принявшего схиму, но через несколько лет вновь занявшего покинутую ранее кафедру. Приводилась и информация из святцев. В результате делался вывод о законности принятия схимы митрополитом Филаретом, продолжавшим до смерти свое архиерейское служение — получалось, что схимническое «состояние как нельзя

более соответствовало истинному духу и идее, какие заключаются в истинном строжайшем понятии о епископстве»⁶⁰. Впрочем, логика апологета схимничества митрополита Филарета несколько нарушается необходимостью доказывать правильность его, митрополита, действий, — если все сделано хорошо, то зачем об этом было столько говорить?

Но для нас важно отметить иное: сам факт схимничества основателя Оптиного скита. Волею судьбы оказавшийся на вершине церковной власти в России (будучи одним из трех русских митрополитов), Филарет продолжал оставаться истовым монахом, выше всего ставившим иноческую уединенную жизнь. Приезжая в Оптину пустынь, он как мог старался помочь ее старцам, тем более что и отца Моисея, и отца Леонида (Наголкина) он хорошо знал и понимал⁶¹. После 1825 года Филарет не забывал о ските, но лично после своего перевода из Калуги бывал в Оптиной лишь два раза: 17 июня 1837 года, проезжая из Петербурга в Киев и 20 мая 1842 года. Оба раза он демонстрировал самые добрые чувства по отношению к отцу Моисею и насельникам скита. Примечательно, что в 1837 году владыка уклонился от принятия почетного поздравления Козельского городского головы, заявив: «Митрополит в монастыре, а здесь, в скиту, он — просто инок»⁶².

Тогда же он заступился за старца Леонида, которому Калужский архиерей Николай (Соколов) запретил носить схимническую одежду. Дело было в том, что старец принял схиму тайно. Келейное принятие схимы (с именем Льва) произошло в начале XIX века в лесу около Белобережской пустыни, где отец Леонид недолгое время настоятельствовал. Проживая в одной келье со своим наставником, учеником преподобного Паисия Величковского схимонахом Феодором, проводя время в уединенной молитве и изучении святоотеческих творений, он, по существу уже тогда продолжал традицию иноческого делания, заложенную преподобным Паисием Величковским. Примечательно, что к тому времени относится и знакомство Леонида с игуменом Филаретом (Амфиотаровым) — настоятелем Севского монастыря и префектом духовной семинарии⁶³. Зная это, легко понять, почему в 1837 году Филарет, посещая Оптину и ее скит, встретился со старцем, вел с ним оживленный разговор и упросил местного архиерея разрешить ему, Леониду-Льву, носить схимническую одежду. Такое отношение к отцу Леониду имело благотворное влияние на дело укрепления старчества в Оптиной (хотя калужское епархиальное начальство и далее не доверяло старцу)⁶⁴.

Посещая скит в 1842 году, митрополит Филарет (уже тайный схимник!), вновь проявил себя не как церковный администратор, а как молитвенник, обратившись к настоятелю пустыни с весьма характерным заявлением: «Отец Моисей! Веди всех их (иноков. — *С. Ф.*) в Царствие Небесное, — *ни одного не оставляй*»⁶⁵ (курсив наш. — *С. Ф.*). Желание всеобщего спасения и призыв содействовать этому — достаточное доказательство понимания митрополитом одной из главных задач, решавшихся скитскими старцами и в какой-то степени признание отца Моисея тоже старцем. Это тем более показательно, что некоторым Моисей «казался «простецом», не слишком далеким и без особых талантов иноком»⁶⁶. Рассуждая об этом, В. А. Котельников справедливо, на мой взгляд, замечает: «Вообще, внешний колорит оптинского монашества имеет для стороннего наблюдателя чрезвычайно скромный, неяркий, как будто приглушенный вид. Это *цвет смирения*». Исходя из сказанного, оценивать «простоту» архимандрита Моисея оказывается достаточно просто: дар духовного разумения он не стремился как-либо показать, а свой природный ум проявлял обычно при решении хозяйственных дел (хотя с юности блестяще знал Священное Писание и аскетическую литературу). Понимая, что монастырь — это еще и большое хозяйство, Моисей сознательно предоставил старцам духовное руководство братией. «Разделение обязанностей» сыграло позитивную роль в деле духовного роста Оптиной, ибо сам настоятель делал все возможное для того, чтобы «всякому желающему дать возможность пользоваться советами старцев». Гостиницы для бесплатного размещения бедных богомольцев, столовые и т.п. — все это примеры того, как отец Моисей содействовал развитию старчества.

Однако не только хозяйственная его деятельность создала ему славу одного из главных деятелей возрождения Оптиной пустыни. Архимандрита Моисея, большого любителя богословской и церковной книги, можно по праву считать основателем оптинской библиотеки (она была создана в 1854 году, до этого книги хранились в ризнице). Не одобряя индивидуального владения книгами, настоятель сделал свое собрание (более 1500 книг), равно как и собрание брата — игумена Антония, достоянием всех оптинских иноков. За короткое время библиотека существенно пополнилась, к 1860 году насчитывая уже 4124 экземпляра (в том числе 99 «рукописей на бумаге»)⁶⁷.

За несколько дней до кончины, 6 июня 1862 года⁶⁸, уже смертельно больной, архимандрит Моисей сумел, наконец, испол-

нить свое заветное желание, приняв схиму. Прожив всю жизнь в монастыре, настоятель Оптиной прекрасно знал все достоинства и недостатки «мира», в течение жизни постоянно сталкиваясь в своих хозяйственных нуждах с самыми разными его представителями и занимаясь тем, чем менее всего хотел заниматься с юности. Его подвиг был добровольной жертвой возрождавшемуся в России старчеству, искренним «насадителем» которого он, без сомнения, являлся.

К архимандриту Моисею (равно как и ко всем оптинским старцам), думается, можно отнести слова видевшего расцвет пустыни и ее славу современника: «Аскетизм прекрасен, — если он не официален, не “по должности”, а есть личное биографическое явление, целомудренно скромное и непритязательное»⁶⁹.

Примечания

¹ Котельников В. Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002. С. 26.

² Там же. С. 54.

³ Розанов В. В. Оптина пустынь. В: Около церковных стен. М., 1995. С. 290.

⁴ И[еромонах] Л[еоид]. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. СПб., 1862. С. 15-16.

⁵ Козельская Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества. В: Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1893. Сентябрь. С. 168.

⁶ Там же. С. 169.

⁷ И[еромонах] Л[еоид]. Указ. соч. С. 89.

⁸ Там же. С. 93.

⁹ Калужская епархия была открыта в 1799 г. До этого, как уже говорилось, Оптина пустынь относилась к Московской митрополичьей кафедре; еще раньше (до 1788 г.) пустынь состояла в ведении Крутицкой епархии.

¹⁰ Козельская Оптина пустынь... Там же. Октябрь. С. 349.

¹¹ К 1825 г. долг пустыни составлял 12000 руб., «тогда как постоянные доходы ее едва обеспечивали главные нужды ежегодно умножающегося братства» (И[еромонах] Л[еоид]. Указ. соч. С. 119).

¹² См. напр.: Карягин А., прот. Оптина пустынь и ее значение в деле духовно-нравственного просвещения. Курсовое сочинение на степень канд. богословия, представленное в ЛДА. Кострома, 1989. С. 31-32. (Машинопись). Впрочем, не будем забывать, что непосредственные предшественники Филарета — епископы Евлампий (Введенский) и Евгений (Болховитинов) стали примечать пустынь, выделяя ее среди других монастырей епархии (см.: там же. С. 42-43).

- ¹³ Корсунский И. Филарет. В: Русский биографический словарь. СПб., 1901. С. 79.
- ¹⁴ Козельская Оптина пустынь... С. 353-354.
- ¹⁵ См. подр.: Борисов Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII-XVII вв. М., 1988. С. 133-134.
- ¹⁶ Елена, монахиня. Настоятель Оптиной пустыни архимандрит Моисей. В: Журнал Московской Патриархии. 1987. № 11. С. 72.
- ¹⁷ См. напр.: Поселянин Е. Русские подвижники 19-го века. СПб., 1901. С. 203 (примечание).
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Елена, монахиня. Указ. соч. С. 72. К сожалению, проверить эту информацию не удалось, но, думается, ей всё-таки можно доверять: склонявшийся с детства «к подвигу пустынножительства», Тимофей Путилов, прожив несколько лет в Саровской обители (в которой много лет спустя был игуменом его родной брат — в монашестве Исаия), не мог не встречаться с преподобным Серафимом, уже в то время имевшим славу прозорливца и чудотворца (тем более, что в начале XIX в. старец был широко известен и почитаем среди православных богомольцев России).
- ²⁰ Герасим, еп. Ревельский. Краткий очерк жизни настоятеля Введенской Оптиной пустыни отца архимандрита — схимника Моисея, и надгробное слово, произнесенное пред погребением его. СПб., 1865. С. 5.
- ²¹ Поселянин Е. Указ. соч. С. 204.
- ²² Герасим, еп. Ревельский. Указ. соч. С. 6.
- ²³ При этом, по данным епископа Герасима (Доброседова) — биографа архимандрита Моисея, последний в конце своего пребывания в Рославльских лесах терпел притеснения со стороны земского начальства. С чем были связаны эти притеснения, не вполне ясно (см.: там же. С. 7).
- ²⁴ Козельская Оптина пустынь... Там же. Сентябрь. С. 182.
- ²⁵ Высокопреосвященный Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий и его время. Сост. архим. Сергей (Василевский). Казань, 1888. Т. 1. С. 312-313; См. также: Историческое описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. Сост. и[еромонах] Л[еоид]. СПб., 1862. С. 7.
- ²⁶ Историческое описание скита... С. 7.
- ²⁷ Карягин А., прот. Указ. соч. С. 45-46.
- ²⁸ Высокопреосвященный Филарет... С. 312-313.
- ²⁹ Историческое описание скита... С. 15.
- ³⁰ Карягин А., прот. Указ. соч. С. 47.
- ³¹ Высокопреосвященный Филарет... С. 314-315.
- ³² Поселянин Е. Указ. соч. С. 208.
- ³³ Высокопреосвященный Филарет... С. 314-315. Эти данные немного расходятся с приведенными в «Кратком очерке жизни» архи-

мандрита Моисея, — там говорится, что он был пострижен в мантию 30 июня 1822 г. (см. сноску 31), а рукоположен во иеродиакона 24 декабря (см.: *Герасим, еп. Ревельский*. Указ. соч. С. 7).

³⁴ Высокопреосвященный Филарет. С. 315.

³⁵ Козельская Оптиная пустынь... Там же. Октябрь. С. 361.

³⁶ Историческое описание скита... С. 85.

³⁷ Примечательно, что в честь основателя скита — епископа Филарета насельники скита ежегодно «творили службу» 1 декабря (там же. С. 87).

³⁸ *И[еромонах] Л[еоид]*. Указ. соч. С. 116.

³⁹ *Герасим, еп. Ревельский*. Указ. соч. С. 7.

⁴⁰ *Елена, монахиня*. Указ. соч. С. 75.

⁴¹ *Богданов Д. П.* Оптиная пустынь и паломничество в нее русских писателей. В: *Исторический Вестник*. Т. CXII, 1910, № 10. С. 331.

⁴² Цит. по: *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 136.

⁴³ *Поселянин Е.* Указ. соч. С. 216.

⁴⁴ См.: *Котельников В. А.* Указ. соч. С. 83.

⁴⁵ Там же. С. 85.

⁴⁶ *И[еромонах] Л[еоид]*. Указ. соч. С. 16.

⁴⁷ Там же. С. 17, 18.

⁴⁸ *Карягин А., прот.* Указ. соч. С. 35.

⁴⁹ *И[еромонах] Л[еоид]*. Указ. соч. С. 220.

⁵⁰ См.: *Поселянин Е.* Указ. соч. С. 216. Впрочем, относительно долга есть и другое сообщение — иеромонах Леонид (Кавелин) указывал, что к 1860 г. долг был «выплачен с помощью усердных благотворителей и обитель возведена в возможно цветущее состояние». (*Иеромонах] Л[еоид]*. Указ. соч. С. 120).

⁵¹ *Богданов Д. П.* Указ. соч. С. 339.

⁵² *Розанов В. В.* Указ. соч. С. 291.

⁵³ См.: *Карягин А., прот.* Указ. соч. С. 69, 87.

⁵⁴ См.: Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 695. Оп. 1. Д. 216. Л. 11.

⁵⁵ Там же. Лл. 1, 2 — 2-об и др.

⁵⁶ Там же. Лл. 8, 9.

⁵⁷ *Фирсов А. Н.* Козельская Оптиная пустынь В: *Исторический Вестник*. Т. LXXV. 1899. № 3. С. 919.

⁵⁸ *М[уравьев] А. Н.* Св. Горы и Оптиная пустынь. СПб., 1852. С. 108.

⁵⁹ *Корсунский И.* Указ. соч. С. 78-79.

⁶⁰ Высокопреосвященный Филарет... Т. III. С. 465, 473, 475.

⁶¹ К слову сказать, далеко не все насельники пустыни поддерживали начинания отцов Моисея и Леонида. В конце 1820-х гг., например, епископ Калужский Гавриил (Городков) получил жалобу нескольких оптинских насельников, которых не устраивали нововведения старцев. Жалобой недовольные ничего не достигли, но само ее

появление — показательно. (См.: Козельская Оптиная пустынь... Там же. Ноябрь. С. 407). Среди тех, кто оказывал содействие становлению старчества в Оптиной исследователи называют и митрополита Московского Филарета (Дроздова), своими письмами поддерживавшего скитожителей (там же. С. 413). Известно, что между двумя Филаретами — Московским и Киевским — были приятельные отношения, они переписывались. Филарет (Амфитеатров) являлся искренним почитателем богословских талантов Московского святителя, неоднократно перечитывал его Катихизис. «Пред Богом скажу, — писал Филарет (Амфитеатров) своему тезке еще 12 ноября 1826 г., — ничего не нашел в нем такого, чтобы надобно было переменить. Заключение мое такое, что он введен в Церковь путем правым во всех отношениях» (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 15. Л. 51).

⁶² Высокопреосвященный Филарет... Т. I. С. 136.

⁶³ Козельская Оптиная пустынь... С. 400.

⁶⁴ См. подр.: *Шовкун Н.* Скит Оптиной пустыни и его значение в истории русского монашества. Курсовое сочинение, представленное в ЛДА. Л., 1956. (Машинопись). С. 57-58 и др.

⁶⁵ Высокопреосвященный Филарет... С. 316. Тогда же митрополит сказал насельникам, что посещает их скит в последний раз (там же. С. 319). Причиной этого заявления вполне мог быть факт принятия им схимничества — Филарет, вероятно, полагал необходимым, посетив своих единомышленников уже в качестве схимника, впредь прекратить любые путешествия. В последующие годы, вплоть до своей кончины, митрополит практически не выезжал за пределы вверенной его управлению епархии, с 1842 г., по Высочайшему повелению (и по личной просьбе), он был навсегда уволен от присутствия в Св. Синоде, т.е. от поездок в столицу (там же. Т. III. С. 478.).

⁶⁶ Котельников В. А. Указ. соч. С. 85.

⁶⁷ *И[еромонах] Л[еоид]*. Указ. соч. С. 233. См. также: Котельников В. А. Указ. соч. С. 85-86. Ныне библиотека Оптиной пустыни хранится в Российской Государственной Библиотеке (в Москве).

⁶⁸ Архимандрит Моисей умер в 10 часов утра 16 июня 1862 г. и был погребен в Казанском храме Оптиной пустыни. Рядом с ним похоронен его брат — игумен Антоний. Говоря «Слово пред погребением» отца Моисея, ректор Калужской духовной семинарии архимандрит Герасим (Доброседов) сравнил его с великими старцами — Леонидом и Макарием. «Он был редким светильником для нашего времени, — говорил архимандрит, — вместе с дивными сподвижниками своими — Леонидом и Макарием, так же как и он горевшими и светившими для всех нас, не только при жизни, но даже и из самого могильного мрака блистающими, как молния из черной тучи» (*Герасим, еп. Ревельский*. Указ. соч. С. 15-16).

⁶⁹ Розанов В. В. Указ. соч. С. 301.

С. С. ХОРУЖИЙ

ФЕНОМЕН РУССКОГО СТАРЧЕСТВА В ЕГО ДУХОВНЫХ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ

С самых ранних этапов своей истории, со времени отцов-пустынников Египта и Палестины, восточно-христианское монашество включало в себя обычай, систему или же институт старчества. В особенности он был важен и характерен для русла уединенного подвижничества, в котором вырастала духовная школа исихазма. Известно, что монашеские традиции имеют усиленную тенденцию к сохранению выработанных форм; устойчивость и строгая неизменность этих форм входят в их главные отличия и в большой мере формируют их историческую судьбу. Всецело подвержен этой тенденции и институт старчества. С учетом этого явление русского старчества имеет особый интерес — ибо, как признано, оно представляет собой существенно новую форму древнего института. «Наше старчество едва ли не с первых дней своего появления в России вступило на самостоятельный путь», — пишет профессор Экземплярский, — и в результате здесь возник некоторый новый тип старчества, «резко отличный от древневосточного», по оценке того же автора¹. Отсюда следует, что для понимания русского старчества необходим исторический и сравнительный подход. Феномен старчества на Руси должен рассматриваться в сопоставлении с древним старчеством, и потому нам следует начать с краткой характеристики сего последнего.

Древнее старчество

В последние десятилетия старчество в Древней Церкви подробно изучалось целым рядом известных западных исследователей: ему посвящены труды отцов Ириния Осэра, Фомы

Шпидлика, Гавриила Бунге и др.; основательные работы (к примеру, проф. С. И. Смирнова) имелись и в русской дореволюционной литературе. Поэтому основные черты явления общеизвестны. Когда избравший жребий монашества еще стоит в начале нового поприща, до принятия иноческих обетов, ему обыкновенно назначалось быть учеником или послушником какого-либо многоопытного монаха, который и именовался старцем (Γέρων), хотя мог быть и не столь стар по возрасту. Послушник и его старец, как правило, жили вместе и образовывали теснейшую двойственную человеческую связь, диаду. Напомним, на каких началах она строилась. Главным и определяющим принципом отношения в диаде Старец—Послушник служило абсолютное повиновение или послушание последнего первому. Послушание — ключевая установка для первых шагов в монашестве. Это не только один из монашеских обетов. Этим же словом обозначают и всякую работу, определяемую монаху; начальная ступень монашества именуется послушничеством; и наконец, в «Лествице» преподобного Иоанна Синаита послушанию отводится самая обширная глава из всех. Внешняя сторона послушания в диаде Старец—Послушник заключается в беспрекословном исполнении любых заданий и повелений старца; внутреннее же его содержание есть для послушника совершенное отсечение своей воли («гроб воли», по Лествичнику), а для старца — духовное окормление послушника, полная ответственность за его духовное состояние. Всегда подчеркивают, что степень послушания послушника подвергается постоянным испытаниям и проверкам, так что вся жизнь его — непрерывный тренинг послушания, череда тестов и экзаменов на полноту послушания. Испытания послушника — одна из ведущих тем в литературе древнего монашества, особенно богато представленная в «Апофтегмах». Из этой литературы мы узнаем, со многими живыми подробностями, что испытания часто бывали тяжелы и суровы, нередко могли казаться непонятны, бессмысленны, а иногда и включали элементы, которые по обычным мирским понятиям были прямым унижением и издевательством.

Безусловно, эта жесткая дисциплина послушания не была самоцелью. Как позволяют проследить тексты, она органически возникала из самой стихии подвига: опыт рождал твердое убеждение в том, что без этой дисциплины, иным путем вступление на путь подвига невозможно. За этим опытным фактом стоят глубокие антропологические факторы. Путь подвига — альтернатива всему порядку мирского существования, в который преж-

де был погружен послушник и которому неизбежно остаются еще подчинены его воля и сознание. И отсечение своей воли, как было найдено на опыте, есть необходимое условие не только того, чтобы войти прочно в этот иной, альтернативный порядок существования, но и того уже, чтобы учиться ему, быть к нему восприимчивым. Дабы обрести открытость и восприимчивость к радикально иному порядку существования, послушник должен сделать свою духовно-душевную реальность чистым листом: именно в этом смысл установки отсечения воли. Только достигнув этой установки, послушник обнаруживает, что ему открывается, делается внятным опыт старца, т.е. опыт жизни в подвиге. Постепенно он становится способен разделять этот опыт — и тогда прилепляется к этой жизни, входит в нее.

Послушничество оказывается, таким образом, органичным продолжением исходного события подвига, его «врат духовных» — обращения и покаяния. Эта преемственная связь с покаянием позволяет понять одну из упоминавшихся особенностей диады Старец—Послушник: наличие в испытаниях послушника элементов, представляющихся издевательством или абсурдом. Подобные элементы приводят сознание послушника в тупиковые или даже шоковые состояния, которые естественно сопоставить с острыми аффективными состояниями, входящими в икономию покаяния (такими, как плач и слезы, резкие самообличения и т.п.). Назначение последних — вывести человека из всей сферы обычных, стабильных режимов сознания, свойственных обыденному мирскому существованию, — и с помощью такой «раскачки сознания» создать предпосылки для радикального обновления и переустройства внутренней реальности. Законно предположить, что в этом же и назначение первых; так что «расчистка почвы» сознания от ветхих склонностей и привычек, начатая покаянием, продолжается и углубляется в послушании².

Что же до старца, то его служение, или «духовное водительство», предполагает известную прозорливость, а также и способность определенного расширения личности: способности прозревать внутренние движения послушника и воздействовать на них, управлять ими, тем самым как бы сделав внутренний мир послушника частью своего собственного. И опыт аскезы показывал, что жизнь в подвиге действительно создает и развивает у человека эти духовные способности. Духовная практика — «практика себя», практика точно выверенной ауотрансформации, которая предполагает зоркое самонаблюдение и глубокое видение себя, самопознание. Тесную связь данных свойств с духов-

ным водительством отмечал отец Георгий Флоровский: «В духовном свете открывается человеку природа его собственной души... Это самопознание дает прозорливость... В прозорливости обосновывается право на духовное руководство»³. Стоит еще сказать, что все отмеченные черты древнего старчества обладают высокой универсальностью: их можно обнаружить практически во всех ведущих мировых традициях и школах духовной практики. В свете этого факта диада Старец—Послушник или же Учитель—Ученик выступает как универсальный механизм воспроизводства, передачи во времени искусства духовной практики: передачи всех специфических структур, модусов, паттернов сознания, отличающих человека в подвиге, всех особенностей поведения, отношения к миру, обществу, ближнему. При этом во всех практиках неперенным ключевым элементом является принцип строгого послушания, тогда как прочие свойства антропологической диады могут весьма варьироваться в своей важности: так, в дзен-буддизме на первый план оказались выдвинуты шокирующие и абсурдно-парадоксальные элементы в испытаниях послушника. В итоге, при единстве антропологического существа, разные духовные практики демонстрируют разительное несходство в своем облике и типологии — как равно и в облике инобытия, к которому они устремлены.

Русское старчество

Авторы всех трудов и исследований о русском старчестве едины меж собой в том, что основателем его традиции является преподобный Паисий Величковский (1722-1794), подвизавшийся на Афоне и в Молдовлахии, сегодняшней Румынии. Эта роль преподобного Паисия, признанного всеправославного возродителя исихастской традиции, позволяет сразу заметить и подчеркнуть другой несомненный факт: русское старчество возникает в русле русского исихазма, будучи неразрывно связано с практикой «умного делания». Однако, чтобы увидеть явление во всей полноте, следует сделать уточнение. Как утверждают современные исследователи, в целом русское старчество было органичным движением, зарождавшимся и жившим во многих очагах: к его истокам причастны также соловецкие старцы, Саровская, Синаксарская пустыни, «рославльские пустыннолюбители» на Смоленщине... И в эпоху преподобного Паисия, духовное движение, родственное его делу, уже намечалось в России. С конца XVIII века, вопреки притеснениям монашества в петровскую и

послепетровскую эпохи, начинается нечто, напоминающее великое монашеское строительство, зачатое преподобным Сергием Радонежским в Московской Руси XIV—XV веков. Тогда в северных лесных губерниях основывалось множество больших и малых обителей, в которых духовное делание, по большей части, примыкало к исихастской традиции. Масштаб этого движения был гораздо меньше, но, тем не менее, в Брянской, Калужской и других губерниях центральной Руси возникают места пустынножительства, где иноки устрояют строгое молитвенное житие по образцам древнего анахоретства. И когда в царствование Александра I в отечество начинают возвращаться ученики преподобного Паисия, по словам современного исследователя, «оба течения — и зародившееся в Молдавии, и исконно русское — слившись, образовали единый поток»⁴.

То был мощный поток; усиливаясь и нарастая, духовное движение постепенно становится сравнимым с эпохой преподобного Сергия. Одна часть этого потока, связанная со святым Паисием, точно описана: по подсчетам С. И. Четверикова, через посредство учеников преподобного Паисия его влияние и духовные установки оказались перенесены в 212 православных монастырей и обителей, подавляющая доля коих — в России. Постепенно выделяется ряд центров наибольшего духовного значения, и на первом месте из них — Оптиная пустынь, основанная еще в XVI столетии и вновь оживающая в конце XVIII после периода запустения. Через целый ряд подвижников она прочно связывается с паисианским преемством. Именно здесь достигает наибольшего развития и получает широкую известность русское старчество — новое духовное явление, исподволь нарождавшееся во многих местах России. В Оптиной, история которой подробно и многократно описана, мы можем детально проследить его становление.

Вначале Оптиная не выделяется ничем особым. Это небольшой общежительный монастырь, первые настоятели которого, Моисей и Леонид (в схиме Лев), — строгие подвижники высокой духовности, воспринявшие паисианскую линию исихастской молитвенной дисциплины. При них Оптиная начинает уже приобретать свою славу, и Леонида (Наголкина, 1768-1841) считают обыкновенно основателем линии оптинского старчества. Затем, приблизительно с конца 30-х годов XIX века, появляются элементы нового, причем не в монастырском укладе или молитвенном порядке, а в отношениях обители с внешним миром, окружающим русским обществом. Эти элементы двоякого рода. Во-

первых, монастырь становится центром притяжения для части российской культурной и литературной элиты, ищущей в нем духовного наставления и руководства; а во-вторых, под попечением старца Макария (Иванова, 1788-1860) начинается интенсивная переводческо-издательская деятельность. Эта деятельность продолжает труды преподобного Паисия и его круга и в значительной мере состоит в редактировании и издании святоотеческих переводов, выполненных в этом кругу; однако отличие в том, что теперь участники этой деятельности — не только монахи, но и миряне. Поэтому служение старца Макария весьма большей частью оказывается обращено к мирянам, как в деле перевода духовных книг, так и в духовном наставничестве, которое развивалось и в очной, устной, и в заочной, письменной формах.

Фигура Макария уже воплощает в себе основные черты формирующегося русского старчества. Но полного своего развития это духовное явление достигает в лице преемника Макария и самого знаменитого из всех оптинских старцев иеромонаха Амвросия (Гренкова, 1812-1891). Именно Амвросий Оптинский дает чистый и законченный, классический образец того, что обыкновенно понимают под русским старчеством. Главная и определяющая черта его — сочетание строгого подвижничества, пребывания на высших ступенях духовной лестницы с активным выходом в мир. Этот выход выражался в широком общении с простыми мирянами, в служении миру в качестве духовного советника и наставника, живого примера истинной христианской жизни. Огромная слава и популярность, которую быстро снискало оптинское (и не только оптинское) старчество, огромная тяга к старцам, множество зримых благих плодов их служения — все это неопровержимо доказывало, что в русском старчестве родилась новая плодотворная форма контакта, взаимодействия аскетической традиции с миром и мирским человеком; форма, явно отвечающая особенностям русского православного менталитета и его нуждам.

Но в самой сути этой формы крылись загадка и парадокс. Весь авторитет старца, вся действенность его служения покоились целиком на том, что старец был подлинным представителем исихастского подвига, достигшим его высот. Однако же исихазм — не что иное, как священнобезмолвие, подвиг, всегда тяготеющий к уединению, анахоретству. Для этого тяготения есть глубочайшие основания: ибо исихастское «умное делание» и, в особенности, высшие его ступени, требуют всецелой погру-

женности человека, его безраздельной отдаче деланию. Как может творитель «умного делания», аскет-молчальник, проводить дни свои в разговорах, в постоянном общении с массой разных людей, причем мирских и с мирскими интересами? Вполне понятно начальное недоверие к новому явлению со стороны многих и в монашестве, и в церковной иерархии. Однако неоспоримо и то, что тенденция, стремление к выходу в мир всегда глубоко коренилось в русском исихазме. Помимо Оптиной, мы видим эту тенденцию и в старчестве преподобного Серафима Саровского; и никак нельзя забывать, что один из важнейших документов не только русской и православной, но мировой аскетической и мистической традиции, Беседа преподобного Серафима о цели христианской жизни, — беседа с *мирянином* Мотовиловым. С философской же точки зрения, совмещение исихастской практики с практикой широкого общения, с социальной активностью ставит глубокую антропологическую и духовную проблему, к которой мы еще вернемся.

Образ старческого служения, сложившийся у преподобного Амвросия, в известной мере стал каноническим. Его закреплению в широком сознании содействовала и русская классика, которая в «Братьях Карамазовых» очень рано заметила и описала его, еще в период расцвета деятельности святого Амвросия. Подобный образ носит служение целой плеяды оптинских старцев — Варсонофия (Плиханкова), Анатолия (Зерцалова), Анатолия (Потапова) и других, а также и многих менее известных старцев в других обителях. Даже октябрьский переворот не сразу смог оборвать развитие и рост народившейся традиции; последние старцы Оптиной Нектарий и Никон продолжают свое служение еще несколько лет при большевистском режиме. И очень важно заметить, что в эти же последние годы перед насильственным обрывом в лоне русского исихазма вновь намечается нечто новое. Возникшее столь недавно русское старчество готовится уже сделать дальнейший шаг: начинают появляться старцы, принадлежащие не к монашеству, а к белому духовенству. Самый известный из этих старцев — отец Алексий Мечев (ок.1860-1923).

Этот новый этап также вызывает сомнения и недоверие у многих. Прежде всего, он противоречил уже складывавшемуся пониманию старчества, по которому с фигурой старца связывались харизма и опыт, недоступные обычному приходскому священнику. Так, одобряя старчество, епископ Феофан Полтавский (Быстров) в то же время писал: «Относительно "белых священ-

ников” можно сказать, что они не понимают “борьбы помыслов” и вместо пользы могут причинить вред своими советами»⁵. Вдобавок уже обнаруживались и негативные стороны массовой популярности старчества, случаи спекуляции на огромном капитале народного доверия к старцам. У всех в сознании был пример Распутина, и естественно представлялось, что гарантией от распутинщины должна служить печать принадлежности не просто даже к монашеству, но к самой его строгой и выверенной линии. Имея явно в виду этот негативный опыт, профессор Экземплярский писал: «О старчестве вне монастырей другого ничего нельзя сказать, что это просто религиозно-коммерческое предприятие... Старцы в миру... это опасные для Церкви авантюристы»⁶. История опровергла, однако, это суждение: в 2000 году отец Алексей Мечев причислен к лику святых Русской Церкви, и при этом самой частой характеристикой его стала именно эта формула: старец в миру.

В действительности новый этап имел глубокие корни в русской духовности: он был напрямую связан с давно жившей в России идеей «монастыря в миру». Впервые эта идея возникает в кругу ранних славянофилов, в беседах и переписке Аксаковых и Киреевских, служа одним из мотивов сближения этого круга с Оптиной. В ней прямо выражена, возможно, самая стержневая интуиция русского религиозного сознания: его глубокая убежденность в том, что все главные установки христианской жизни, которые строго воплощаются в подвиге, не обращены лишь к монахам, а непеременимы для всех, имеют общечеловеческий смысл; и потому в каждом человеческом жребии, в каждой ситуации должен быть некий способ и путь следования этим установкам, пускай и не в абсолютной полноте. Такая интуиция находит подтверждение и опору у древних подвижников и Отцов Церкви (например, у Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского, в «Апофтегмах»), которые не раз ставили вопрос: является ли монашество обязательным для спасения? — и всякий раз отвечали: нет, не является. Надо здесь вспомнить и проявившуюся в Исихастском возрождении XIV века тенденцию византийского исихазма к поиску форм совмещения «умного делания» с мирской активностью. Поэтому идея «монастыря в миру» оправданна и законна в русле исихастской традиции; а русское старчество в миру было не чем иным, как попыткой осуществления этой идеи. Так описывали современники служение отца Алексея Мечева: «Отец Алексей часто говорил, что его задачей было устроить “мирской монастырь” или “монастырь в

миру"... паству-семью, связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению. [У него] начинается духовная жизнь, которой, казалось, не могло быть в миру. Батюшка работает над своими духовными детьми как духовник и старец, он начинает ту работу духовного устройства, к которому и раньше стремились многие русские люди и которое они получали только в обстановке монастыря»⁷. Здесь, таким образом, происходил синтез иерейского и старческого служения; и сравнительно с оптинским, «амвросианским» старчеством, это была дальнейшая ступень в приобщении мирян к началам исихастского мироотношения и духовно-душевного строя, поскольку связь со старцем в миру была более тесной и постоянной.

Служение отца Алексия продолжил его сын, отец Сергей Мечев, которому предстояло стать одним из новомучеников российских. Отец Сергей называл общину, окормляемую старцем в миру, древнерусским церковным термином «покаяльная семья» и считал, что в такой общине возможно следовать подлинно исихастским путем. Созданная им «покаяльная семья» существовала в пору большевистского террора, тайно, и жизнь показала, что эта духовная форма, плод творческого развития исихазма в России, является наиболее стойкой, способной не распасться, а устоять под напором враждебных сил. Нельзя не отметить знаменательное совпадение: подобная же форма возникла и в другой стране с развитой исихастской традицией, в Румынии, когда она, в свою очередь, оказалась под игом коммунизма. Нити истории старчества здесь удивительно переплелись. В конце Второй мировой войны один из последних оптинских монахов, отец Иоанн Кулигин, оказался в Румынии, где и нашел прибежище в одном из монастырей. Здесь группа монахов и мирян научалась от него и образовала тайный кружок исихастского направления, который назван был «Неопалимая Купина»⁸. Кружок существовал до 1958 года, когда все члены его были арестованы; духовный руководитель его, схимонах Даниил (Тудор), получивший в свое время благословение отца Иоанна, скончался в тюрьме в 1961 году. Так линия старчества, пришедшая некогда на Русь из Румынии от святого Паисия, через два века вернулась в Румынию из России.

В дальнейшие десятилетия линия русского старчества была достойно продолжена в рассеянии служением архимандрита Софрония (Сахарова, 1896-1993), а также целым рядом старцев в России. Линия не пресеклась, однако в новое смутное время,

которое проходит ныне Россия, не могли не явиться и новые опасности и соблазны. Для характеристики судеб старчества в эту новейшую постсоветскую эпоху приведем лишь одну цитату. «Как идут и едут к Старцу в наши дни? Келейники, да и сами старцы свидетельствуют: современные паломники почти не задают духовных вопросов. К Старцу относятся, грубо говоря, как к гадалке: где сейчас мой сын, он давно пропал из дома; менять ли мне эту квартиру на другую, на какую именно и какого числа; поступать ли в торговый колледж или в педагогический институт? И т.д. и т.п.»⁹ Можно лишь выразить надежду, что духовный облик этого смутного времени еще не сложился, и наше отношение к традиции, бывшей прежде столь мощным духовным источником, сумеет снова стать глубже.

* * *

Переходя от исторического описания к анализу, мы прежде всего убеждаемся в правоте общепринятого взгляда: русское старчество — в самом деле явление иного рода, нежели древнее старчество. Последнее, по нашим выводам, есть внутренний институт исихастской традиции: механизм, обеспечивающий ее самовоспроизводство, или же *трансляцию во времени* (притом, универсальный механизм, находимый во всех школах духовной практики). В отличие от этого, русское старчество — институт, принадлежащий к сфере отношений традиции с окружающим внешним миром, социумом (притом, специфически христианский, не имеющий близких аналогов в иноверии). Наряду с этим коренным отличием в нем существует и параллель с древним старчеством: функция, назначение его также может рассматриваться как трансляция, передача традиции, поскольку в нем традиция раскрывает и передает миру свои принципы и нормы, жизненные и духовные установки. Взгляд под этим углом позволяет сопоставить два явления глубже и конструктивней, как два процесса трансляции существенно разного типа: посредством древнего старчества традиция осуществляет свою трансляцию во времени и во всей своей полноте (самотождественно, идентично); в русском же старчестве происходит трансляция традиции в социальном пространстве, социуме, и отнюдь не в полноте, а только в избранных, основных элементах. Старцы же в обоих случаях суть *делеглируемые традицией осуществители, агенты, или «операторы», трансляции*; и в случае русского старчества их служение носит социальный характер: они репрезентируют традицию в социуме.

Как репрезентант традиции, русский старец выполняет в структуре социума некоторую социальную, или социокультурную роль. Суть этой роли раскрывается достаточно ясно, если мы выберем для сопоставления две референтные фигуры в этой структуре: фигуру Священника и фигуру Знахаря, колдуна. Отличие Старца от Священника — прежде всего в неперменном обладании личным (а не только делегированным Церковью) моральным и духовным авторитетом, личной харизмой: духовными дарами, претворенными в духовную высоту, в опыт личного приобщения Божественной реальности. Именно это делало старцев столь нужными, столь искомыми в русской религиозной жизни: ибо именно этого остро недоставало русскому белому священству (разумеется, в среднем, как сословию, не говоря о многих достойных исключениях). Судьба этого сословия в императорской России была тяжела и несправедлива; политика власти, историческая и социальная динамика давили и опускали его — и в известной мере, оно действительно опустилось. Другим негативным фактором была гипертрофированная регламентация и формализация церковной жизни в синодальный период. В итоге, роль священника в большой степени утратила духовную дистанцию от мирской стихии, утратила элемент живой личной духовности и духовной силы. И напротив, роль старца была наделена всем этим в изобилии и полноте.

Соотношение с ролью знахаря (колдуна) прямо противоположно. Эта роль — социоисторический атавизм, пережиток дохристианской магической религиозности, стойко держащийся в народной культуре и, надо признать, органично в нее вплетенный. В данной роли элемент личной харизмы, личной духовной власти и силы обязателен, как и в роли старца; однако истоки, природа и характер этой власти принципиально иные. Указать точно их нелегко: здесь мы в сфере мифологического сознания, избегающего отчетливости. Можно сказать, однако, что по отношению к ортодоксально-христианской картине мира роль знахаря-колдуна мыслится как отчасти принадлежащая к некоему иному миропорядку, к сфере безличных природно-космических сил, отчасти же связанная с темными, демоническими силами. Идя глубже, мы видим в самой этой роли расщепление, целый спектр родственных ролей. Здесь есть собственно роль знахаря, т.е. целителя, врачевателя, которая основана на знании и религиозно-этически еще относительно нейтральна; но к ней вплотную подходит роль ведуна (гадателя, прорицателя), в которой знание становится тайнознанием (знанием запретного, познаваемого лишь

с преступанием неких норм); а эта роль, в свою очередь, почти сливается с ролью колдуна (мага), которая религиозно-этически уже никак не нейтральна, поскольку в ней тайнознание переходит в тайнодействие, неисполнимое без контакта с бесовской, демонической стихией. От всего этого спектра роль старца резко отделена своею христоцентрической природой, тем, что харизма и сила старца всецело коренятся в любви Христовой, которая проявляется не в магических действиях или знаниях, а в личном общении и Богообщении.

В различные периоды, в зависимости от духовной ситуации в обществе, как роль старца, так и обе референтные роли, могут испытывать изменения. Мы видели, что в эпоху исихастского возрождения в России старческое служение быстро развивалось, восходя к более совершенным формам; и последней формой в этом развитии было старчество в миру, создающее монастырь в миру. Здесь роль старца целиком вбирает в себя, объемлет роль священника. Напротив, в пору духовного упадка религиозное сознание утрачивает потребность в этих высоких формах и не доставляет питательной среды для их развития и существования. В своих представлениях о старчестве оно низводит роль старца до роли знахаря-вещуна, или «белого мага», на языке сегодняшнего синкретизма. Именно это мы и видели выше, при характеристике постсоветского периода.

Нельзя не отметить и некоторые социокультурные аспекты старческого служения, уже не связанные с компаративным контекстом. Прежде всего в резко сословном обществе старой России всегда обращала на себя внимание демонстративная внесословность социального поведения старцев, обращения их со всеми, кто к ним являлся. То был немаловажный элемент передачи исихастских начал: властное снятие социальных привилегий, разделений, барьеров зримо утверждало жизнь во Христе как путь чуждый, альтернативный мирскому устройению и мирским ценностям. За этим стояло и более общее: не только в сословных отношениях, но и во всех сферах жизни старцами утверждался иной, альтернативный строй ценностей и отношений, стоящий не на законе, а на благодати. Их действия и суждения не определялись нормативными мирскими установлениями, но были живым выражением сверхнормативной евангельской этики любви — и передавали, вносили начала этой этики в мир.

Мы не будем, однако, далее углубляться в социокультурные вопросы, ибо в целом социокультурный анализ, подход «культурной антропологии», для нас менее важен. Он не затрагивает

самых глубоких измерений старчества, его онтологической и мета-антропологической основы. Как мы упоминали уже, служение старца, в котором «умное делание» совмещается с активной и постоянной связью с миром, заключает в себе загадку, проблему, и мы должны поставить кантовский вопрос: *как возможно старчество?*

Для ответа необходимо, прежде всего, отчетливо выделить суть проблемы. Эта суть в том, что исихастская практика — холистическая практика, в которую вовлекаются, вообще говоря, все энергии человека — духовные, душевные и телесные. Посредством непрестанной молитвы и при бдительной страже внимания вся эта совокупность человеческих энергий последовательно преобразуется, восходя по строго определенным ступеням к высшим духовным состояниям и соединению с Божественными энергиями. Этот восходящий антропологический процесс требует полной концентрации, сосредоточенности на нем и полностью поглощает человека, так что тот не имеет возможности отдаваться каким-либо иным занятиям, помимо разве что простейшего ручного труда (так, отцы-пустынники обычно плели корзины). Иначе говоря, человек в духовной практике, возводящей к мистическому опыту, не может посвящать себя ни социальной жизни, ни технически-творческой деятельности, он выбывает из них. *Homo Mysticus* или *Homo Deificans* не есть *Homo Faber* и даже не есть *Zóon politikón*. Мистиками не раз отмечалась эта несовместимость как одна из коренных апорий мистической жизни.

Тем не менее в рамках исихастской традиции издавна существовало стремление к преодолению несовместимости, к выходу традиции в мир для внесения в его жизнь исихастских начал и установок. Главным стимулом, питавшим его, было глубинное убеждение, о котором мы уже говорили в связи с темой «монастыря в миру»: убеждение во всеобщем смысле и ценности этих начал и установок — в первую очередь, тезиса об обожении как бытийном назначении человека. Поэтому всякий раз, во всякую эпоху, когда традиция переживает расцвет, подъем, в ней развиваются те или иные формы выхода в мир. Византийское исихастское возрождение XIV века знало несколько таких форм; в частности, тогда стало распространенным творение непрестанной молитвы мирянами одновременно с выполнением их обычных обязанностей и дел. Для исихастского возрождения в России основной формой стало старчество. В нем традиция как бы выделила из себя посредствующее звено, со-

здавшее особую личностную среду трансляции начал исихазма в широкое социальное пространство.

Вновь обратившись к этапам становления русского старчества, мы можем увидеть, в чем именно выражался его выход в мир, и попытаться понять, какими антропологическими средствами достигался подобный выход. Родоначальника всей старческой линии, святого Паисия, называют еще «старцем древневосточного типа» (Экземплярский), и это верно в том смысле, что образ духовного и молитвенного жития, вводимый Паисием, был, в целом, возрождением классической исихастской дисциплины в условиях монашества, отделенного от мира. Больше того, старец Паисий специально подчеркивал нежелательность выхода этой дисциплины за пределы монашества: «Святоотеческие писания, особенно те, которые поучают нас истинному послушанию, бдительности ума и исихазму, вниманию и умной молитве, приспособлены сугубо монашескому чину, но не всем православным христианам»¹⁰. И тем не менее, уже и у Паисия можно заметить известный выход за рамки древнего этапа, главным делом которого было создание ядра исихазма: ступенчатого процесса полного преобразования, претворения человека силою благодати и орудиями покаяния, внимания и молитвы. В древности, когда этот процесс лишь открывался и создавался, он неизбежным образом поглощал все силы и безраздельно заполнял сознание человека; любые внешние отвращения, любые помехи грозили нарушить и оборвать процесс, выбить человека из него. Поэтому на данном этапе исихастский подвиг стремится к предельному уединению, изоляции, и с «умным деланием», как мы говорили, подвижник сочетает лишь простейшие действия, не занимающие сознания. Но это — лишь начальный этап. Затем традиция крепнет, развивается и опыт показывает, что несовместимость исихастского пути с обычными активностями, обычными измерениями человеческого существования не абсолютна, а лишь относительна; различными антропологическими средствами, приемами «умного художества» ее можно в значительной мере снять. Начинается долгий путь, на котором исихастское существование, жизнь в «умном делании» соединяется со многими измерениями индивидуального существования и обретает многие связи с существованием общественным. Выше мы уже видели, каковы мотивы и стимулы такого пути; проследим же его главные вехи.

Как было сказано, уже и паисианский этап — некое продвижение от древневосточного: действительно, Паисий — что вообще свойственно русскому исихазму — развивает дисциплину

«умного делания» в лоне киновийного, а не анахоретского монашества; кроме того, он совмещает ее с созданием «филолого-аскетической школы»¹¹, т.е. с соборным трудом монахов над переводами аскетических книг. И то, и другое несет антропологическое содержание: в киновийной жизни «умное делание» соединяется с элементами общения, хотя и ограниченного кругом братьев-единомышленников; в переводческих же трудах оно соединяется с ученой (филологической) деятельностью. Прямое продолжение этого развития традиции — следующий этап, деятельность старца Макария Оптинского. Тут оба отмеченных момента получают дальнейшее углубление, переходя границу между монастырем и миром. В кругу духовного общения и окормления Макария — уже и миряне, хотя весьма избранные: отдельные представители культурной элиты. Наследуя Паисию, он устроит и «филолого-аскетическую школу», в которой также участвуют миряне. Но все это — вполне естественное продолжение дела Паисия. Занятия филологией, в особенности духовной литературой — обычная область ученого монашества. Скрупулезные книжные занятия называют иногда «аскезой ума», и ясно, что аскеза истинная и «аскеза ума» достаточно гармонизируют и не противоречат друг другу.

В свете этого мы можем понять и оценить подлинный масштаб и принципиальную новизну следующего шага, сделанного Амвросием. Старец Амвросий делается духовным советником и наставником любого, пришедшего к нему, и это значит, что он до глубины входит в его опыт и мир и принимает их в свой собственный мир, делает своими и откликается на них. Тем самым снимается барьер, отделяющий мир исихаста, человека в «умном делании», от мира любого произвольного человека, «Другого»: *в опыте Амвросия исихастская практика делается совместима с принятием Другого*. Но ведь Другой нагружен всеми страстями мира! Принятие Другого, принятие в себя, в свой внутренний мир его опыта — величайшая трудность и опасность для исихаста. Вот что, к примеру, пишет многоопытный подвижник и старец архимандрит Софроний: «Служение людям, как показывает опыт, связано с необходимостью входить в их скорби, в их страдания, их борьбу со страстями и слишком часто примитивными нуждами. К сожалению, это не помогает пребыванию в созерцании и безмолвной молитве»¹². Как отлично изучено в аскезе, страсти летучи и заразительны, прилипчивы, и готовное вхождение старца в мир Другого, насыщенный страстями, есть его готовность пойти ради Другого на духовный риск.

Конечно, подобный риск — у всякого исповедующего священника, но там он всегда может быть уменьшен за счет возможности скрыться за оградой формальных правил, подойти к исповеди, как к обряду. Общение же со старцем — не обряд. Нельзя не увидеть в старческом служении кенотический момент: момент самоотдачи, способной, вообще говоря, идти до предела, до самоисчерпания и самоистощания для Другого. Кенозис давно признают характерной чертой русской религиозности, и рассказы о преподобном Амвросии полны ярких свидетельств о том, что его отдавание себя не ставило и не знало границ.

Итак, в старчестве преподобного Амвросия исихастской практике удастся преодолеть главный антропологический барьер, стоящий на пути ее выхода в мир. В результате дальнейшее развитие старчества не имело нужды искать нового принципиального продвижения в задаче сочетания «умного делания» с полномерным участием в жизни мира. Основное здесь было уже достигнуто Амвросием и его преемниками в Оптиной. Поэтому на следующем этапе старческое служение (принявшее форму старчества в миру) в своей антропологической и духовной структуре существенно не отличается от «амвросианского» старчества. Свидетельства современников донесли, что между отцом Алексием Мечевым и последними оптинскими старцами Анатолием (Потаповым) и Нектарием было «благодатное единство старчества» (С. Дурылин), совершенное согласие и сотрудничество. Творческий вклад, который внесло старчество в миру в исихастскую традицию и ее отношения с мирским обществом, заключается не в изменении характера старческого служения, а в создании в мире, в обществе новых возможностей для восприятия установок исихастской жизни — и благодаря этому в кардинальном углублении трансляции исихазма в мир. «Монастырь в миру», или же «покаяльная семья» был новой формой, в которой мир оказывался способен воспринять исихастские начала и все с большей полнотой проникаться ими.

Так в русском старчестве достигается актуальное раскрытие и практическое воплощение универсального, общечеловеческого содержания исихастской традиции. Как видим, это раскрытие — двоякий, двусторонний процесс: подвижники-старцы открывают и совершенствуют возможность человека сочетать «умное делание» с участием в жизни мира, включая и высшую, труднейшую степень участия, принятие Другого; и одновременно они продвигаются к тому главному, в чем состоит цель участия: к внесению в мир начал исихастской жизни, движимой устрем-

лением к обожению. В этом двуедином процессе социализации исихазма и «исихастизации» социума разрушается средостение, разделительный барьер между аскетической традицией и обществом: тот самый барьер, что истово воздвигался и укреплялся в начале пути традиции. «Бегай от людей — и спасешься», — говорил великий старец скита Арсений. И сказано о старце Алексии Мечеве: «Он жил на людях, посреди людей, для людей; никогда, кажется, не был один»¹³. И то, и другое — подлинный исихазм. Сохраняя полную духовную идентичность, традиция сумела достичь диаметрально противоположной смены социальной позиции. Но за этим итогом — работа полутора тысячелетий.

После всего сказанного уже не столь трудно ответить и на поставленный вопрос: как возможно старчество? какими антропологическими и духовными средствами достигаются описанные плоды его? Понятно, прежде всего, что сочетание «умного делания» с любой иной активностью требует высвобождения некоторой части энергий человека — при этом без ущерба для делания, при сохранении всей его полноты. Для таких целей аскетика совершенствует управляющие способности сознания, основываясь на описанном в «Триадах» святого Григория Паламы принципе «ума-епископа»: принципе, означающем формирование единого координирующего центра всех энергий и функций человека. На этом пути возможно достичь своего рода «свертывания» или «сжатия» работы «умного делания», когда эта работа, отнюдь не урезаясь ни в чем, тем не менее не заполняет всего сознания, но той или иной долей выполняется как бы на заднем плане его. Сейчас мы не будем входить в анализ этой аскетической психотехники¹⁴, ибо важнее подчеркнуть ее недостаточность: ею нельзя даже в принципе достичь главной и самой трудной цели, принятия Другого. Ибо все психотехники суть техники владения, властвования над собой или над другими (а самые амбициозные — и над собою, и над другими), они развертываются в дискурсе власти, с непременным участием начал господства и подавления. А подлинное принятие Другого — это бескорыстное общение, когда не посягают на свободу Другого — это бескорыстное общение, когда не превращают его в предмет, в средство, хотя бы и для благих целей, а лишь хотят дать ему осуществить себя, сбыться. И такое общение не достигается никакой психотехникой, оно устанавливается и держится единственным средством: любовью. Если же общение хочет перейти эмпирические рамки, стать общением и в духовном, мета-антропологическом плане, где сбыться — значит сбыться в своем

образе Божиим, то и любовь, которою оно держится, должна быть переходящею эти рамки: любовью Христовой. Свидетельства говорят, что именно таково и было служение русских старцев. Известный религиозный писатель Е. Погожев (Поселянин) так выражает главную черту преподобного Амвросия: «Меня поразила в нем непостижимая бездна любви»¹⁵. О старце же Алексии Мечеве свидетель, близко знавший его, пишет: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея»¹⁶. И он же пишет еще: «Единое и высочайшее, чему служил он, — любовь»¹⁷. Это верно не только в отношении отца Алексея. Здесь, в этой преисполненности любовью Христовой, вся тайна русского старчества и вся сила его.

Примечания

¹ Экземпларский В. В. Старчество. В: Дар ученичества. Под ред. П. Г. Проценко. М., 1993. С. 220.

² Подробнее об икономии послушания см. в нашей книге: *Хоружий С. С. К феноменологии аскезы*. М., 1998. С. 84-87.

³ Флоровский Г. В. Византийские Отцы V-VIII вв. Париж, 1933. С. 159.

⁴ Косолапов В. Н. Оптиная пустынь, ее герои и тысячелетние традиции. В: Писатель и время. Вып. 6. М., 1991. С. 416.

⁵ Архиепископ Феофан Полтавский о правильном духовном руководстве. В: О старчестве. СПб. М., 2002. С. 32.

⁶ Экземпларский В. В. Цит. соч. С. 227.

⁷ Жизнеописание священномученика иерея Сергия Мечева, составленное его духовными чадами. В: Надежда. Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель—Москва, 1993. С.82, 85.

⁸ См. об этом: Ioan I. Ica jr. La posterita romena dello «Starec» Paisij. In: Paisij, lo Starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Paisij Velickovskij e il suo movimento spirituale», Bose. 20-23 settembre 1995. A cura di Adalberto Mainardi, monaco di Bose. Com. di Bose, 1997. P. 265

⁹ О старчестве. С. 5.

¹⁰ Преп. Паисий Величковский. Письмо второе старцу Феодосию. Цит. по: Савчук В. Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX—XX веках. В: Труды Киевской Духовной Академии, 1999. Вып.2. С.186.

¹¹ Данный термин был введен для характеристики деятельности св.Паисия проф. А.-Э. Тахиаосом; можно согласиться с проф. Н.Н. Лисовым, что несколько лучшим выбором был бы термин «аскетико-филологическая школа».

¹² *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 171.

¹³ *С. Дурылин*. Памяти о. Алексея. В: Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 26.

¹⁴ Обсуждение психотехнических сторон исихастской аскезы см. в нашей книге: *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 237-260.

¹⁵ Цит. по: *Иеромонах Иоанн (Кологривов)*. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 380.

¹⁶ *С. Дурылин*. Цит. соч. С. 24.

¹⁷ Там же. С. 25.

