

ПѢТЬ
ОУМНАГО
ДѢЛАНІА



НИКОЛАЙ НОВИКОВ

МЕЧ ВОИНА

ВНУТРЕННИЙ ПОДВИГ
МИРЯНИНА И ИНОКА

По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
Кирилла

Новиков Николай Михайлович

Меч воин: Внутренний подвиг мирянина и инока. —
М.: Отчий дом, 2009. — 384 с. — (Серия «Путь умного
делания»).

Рецензент: игумен Петр (Пиголь), кандидат богословия

Редактор: Новикова Галина Васильевна

ISBN 5-85280-172-0

© Новиков Н. М. —
текст, оформление, проект серии,
2009

Содержание

От автора: Как можем знать путь?	6
Продай одежду — купи меч	16
Три дара	31
Преткновения путников	50
Внешнее и внутреннее	90
Обители того света	114
Исцеление души	139
Развитие молитвы	159
Священный метод	185
Благая часть	221
Посмертное совершенство	248
Наедине с Богом	261
Предостережение	281
Стяжание Духа	303
Школа тайного поучения	321
Заключение	342
Приложение:	
О книжной серии «Путь умного делания»	348
Именной указатель	353
Библиография	364
Список сокращений	376

Как можем знать путь?¹

Эта книга, пополнившая серию «Путь умного делания», предлагается вниманию тех, кто искренне расположен к поиску верного, незаблудного пути к богопознанию, это напутствие взыскующим молитвенного дара — живого общения со своим Творцом. Будем надеяться, что знакомство с основными положениями, на которых зиждется аскетическое учение святых отцов Православной Церкви, послужит вдохновляющим началом для вступающих на стезю внутреннего делания, укажет главные ориентиры и предупредит от многих преткновений.

Напутствием же искателю истинной молитвы пусть станет завет великого русского исихаста, Саровского пустынноика Серафима: «стяжи мирный дух»². Что стоит за этими словами преподобного? То гармоничное, безмятежное и умиротворенное состояние духа, известное в аскетике как *внутреннее безмолвие* — умственная тишина и сердечный покой, что и вмещает в себя понятие *исихия*³. Это то «тихое и безмолвное

¹ Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь (Ин. 14, 5–6).

² Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 1996. С. 360.

³ Исихия (ἡσυχία) — тишина, покой, отрешенность. В православной аскетике соответствует понятиям безмолвие ума, священнобезмолвие.

житие»⁴, о котором мы молимся за каждым богослужением, то состояние, когда «молчит всякая плоть человека» и уже «ничтоже земное в себе» не помышляет⁵. Но такая мирность души надмирна и неведома чадам мира. Это отнюдь не самоуспокоенность в дремоте психического комфорта, это и не бегство от скорби, страдания и борьбы. Мы призваны стяжать молчание ума, свободного от ментального шума и дышащего молитвенным чувством. Это тишина, в которой человек остается один на один с Богом. Исихия есть дар благодати, состояние священного безмолвия, при котором ум, в единении с сердцем, пребывает в Духе, созерцая горние миры, — состояние, в котором вершится обожение человека.

Однако мирный дух не рождается сам собой. Тишина обретается не в покое, а в шуме брани, «безмолвное житие» есть *земля обетованная*⁶, которую еще надо завоевать. С незримым, неосязаемым врагом призван христианин сойтись в поединке, в полном отвержении самости — до положения живота, как тому учит нас литургическая молитва⁷. Для этого *добрый воин Иисуса Христа*⁸ должен быть тщательно вооружен — он не в руки берет меч, но в сердце несет *меч духовный, иже есть глагол Божий*⁹, — молниевидное острие молитвы. Сколько же нужно искусства, усилий и

⁴ Сугубая ектения.

⁵ Тропарь Великой Субботы, глас 8-й.

⁶ Евр. 11, 9.

⁷ «Сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим». Малая ектения.

⁸ 2 Тим. 2, 3.

⁹ Еф. 6, 17.

тщания, дабы, пребывая *во всеоружии*, стать *против козней дьявольских!*¹⁰ Но это необходимо. Обманут сами себя желающие уклониться: битвы этой никому нельзя избежать, а перемирия с бесплотным врагом быть не может — «если не прострешь на него меча, он тебя похитит, сотрет и убьет»¹¹.

* * *

Приглашаем досточтимых читателей нашей книжной серии обратить внимание на ее название. При всей незамысловатости, в нем, тем не менее, отражается авторская идея, лежащая в основе всего проекта. Заметим: не умное делание само по себе, но именно *путь*. А это значит отсутствие статики, остановки на чем-то однажды достигнутом, это указывает нам на движение, возводящее из греховной ничтожности и тленности к высотам совершенства, к воссоединению со Святым Духом Богом. Понятие *путь* несет в себе стержневую идею серии: умная молитва не есть некое побочное или отдельное занятие в жизни христианина; умное делание — это не некий особый вид подвижничества, не «прикладное» искусство в христианстве и не какое-то «ответвление» или «дополнение» к основному святоотеческому учению. Это именно жизненный путь, образ жизни. Молитва ума и сердца — это душа и дух христианства, это определенный уровень бытия, отличающий христианина от всех прочих представителей человечества.

¹⁰ Еф. 6, 11.

¹¹ Феодор Студит, прп. // Добролюбие. ТСЛ, 1992. Т. 4. С. 101.

На путь опытного прохождения Иисусовой молитвы и, еще глубже, на путь умного и сердечного делания указывает евангельское слово Самого Иисуса: *Я есмь путь*. Это ответ Господа на вопрос, заданный некогда апостолом, но повторяемый и поныне: *как можем знать путь?* Отвечая, Господь указывает на главное: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня*¹². «Только через Него» — значит через Его Крест и через Его имя, призываемое не всуе, а *истинно* — умно-сердечно. Нет иного, минуящего молитву, пути в Вечность. Этот молитвенный путь *через Христа* и есть истинное, православное христианство.

Вместе с тем надо признать: название нашей серии может кого-то и опугнуть, иной потенциальный читатель не решится заглянуть под обложку, посчитав себя неготовым касаться столь «высоких материй». Но кто познакомился с книгами серии, мог убедиться: подобные опасения излишни. Многоплановость — изначальный авторский замысел. Наша тема действительно высока и очень серьезна, но это не мешает приблизиться к ней тем, кто, впервые открыв молитвослов, желал бы постичь азбуку молитвенного делания. И в то же время тут найдется подспорье для опытных в умно-сердечном внимании, уже ставших на путь, устремленных к стяжанию *начальной исихии*. Причем в равной мере это касается и мирян, и иноков, христиан самого разного возраста и устройства.

Знакомство со святоотеческим наследием, если оно не поверхностно, не фрагментарно, убеждает: стяжание исихии, как говорит свт. Григорий Палама,

¹² Ин. 14, 5–6.

есть «преимущественный путь», уготованный христианам. Что сокрыто за туманным для многих понятием *исихазм*? То, что в русской и византийской традиции именуется священным безмолвием, — учение о безмолвии внутреннем, о молчании страстных чувств и мыслей. Это учение о практическом пути самореализации христианина, о конкретных методах исполнения Божественных заповедей — исполнения во всей исчерпывающей полноте. На этом пути такие, казалось бы, отвлеченные и слишком возвышенные понятия, как *бесстрастие* и *обожение*, обретают конкретные черты и практический смысл. Становится ясно, что это реальные цели, имеющие прямое к нам отношение, устремленность к ним — наш долг и призвание. Не кому-то, но всем нам, сказано Богом: *вы — богу*¹³. Внутренний подвиг в свою меру доступен каждому и на всяком месте. При этом делание внутреннее не есть путь самоизоляции, устранения от реальности. Инок, удалясь из мира, не презирает мир, но сострадает миру, отшельник, живя в пустыне, не выпадает из этого мира, он присутствует в нем, присутствует более чем активно, но на совсем ином уровне, в ином — духовном пространстве. Подобное происходит и с мирянином, остающимся внешне в мире, но молитвенно уединенным в себе, погруженным во внутреннюю исихию.

Вспомним, что значит, в понимании самих исихастов, «не любить мира», «уйти из мира», «отречься от мира» и «умереть для мира». По слову прп. Исаака

¹³ Пс. 81, 6; Ин. 10, 34.

Сирина, понятие «мир» означает «жизнь по страстям», где бы ни проводил ее человек — в мегаполисе или в пустыне, в обществе или вне его. Отдельных избранников Дух Святой действительно призывает затвориться в уединении. Но это весьма не многие из общего числа умных делателей, тех, кто во все времена подвизались в исихии при любых, самых разных, внешних условиях. Для внутреннего умного делания характерно не особое избранничество, как многие ошибочно полагают, но, напротив, общедоступность и универсальность: «путем единения с Богом можно следовать во всех условиях человеческой жизни и вне монастырей»¹⁴.

Читателям нашей серии уже знаком тот подход к осмыслению цитируемого материала, который предлагается автором. Это внутренне мотивированное сопоставление высказываний представителей различных эпох и культур. При взгляде ретроспективном становится очевидно: учение о внутреннем подвиге вневременно, наднационально и неизменно. Ему, как видим, присущи те же черты, что и евангельскому учению. А это ли не свидетельство истинности и непреходящей актуальности явления. Наш принцип вневременного сопоставления воззрений имеет еще одну особенность. При погруженности в мир святоотеческой мысли, где IV век встречается с XX, а XXI отсылает к XIV, в сознании читателя постепенно стираются временные и территориальные границы. Тут можно, абстрагируясь от многих условностей, при-

¹⁴ В. Н. Лосский.

близиться в своих ощущениях к тому надвременному, надмирному пространству, в котором пребывают ныне святые, чье слово мы изучаем. Такой созерцательный настрой помогает отстраненности сознания от земли и умному приближению к той духовной области, где возможна молитвенная встреча некогда писавшего с ныне читающим. А значит, возможно и таинственное научение. Думается, чтение в таком состоянии не может не повлиять благотворно на душу, расположенную к молитвенной жизни¹⁵.

Надеемся, читатель наш, помимо прочего, мог заметить: знакомство с учением великих аскетов полезно тем, что оно обличает нас. Совесть духовно чуткого человека не может не ощутить укор, не отозваться тревогой, когда он начинает осознавать, к чему призывают нас святые отцы, к чему предназначены мы Творцом, чего ожидает от нас Спаситель. Мы повинны в инертности, лени и потакании своей немощи, когда, поддаваясь соблазну самооправдания, уклоняемся от того, к чему призваны Евангелием. То искренне, а то и лукавя мы повторяем наветы лукавого: «Кто мы такие, чтобы помышлять об умном делании?.. Мы не монахи и не отшельники!..» Монахи же, в свою очередь, причитают: «Мы не святые... Мы не двести

¹⁵ *Архим. Софроний (Сахаров)*: «В писаниях отцов-аскетов первых веков монашества отразилось пламя нетленное, несозданное, от Бога исходящее. Мы — наследники их». Писания эти несут в себе «положительный опыт отцов и матерей наших по стяжанию нантия Святого Духа. Все, что когда-либо было дано по действию благодати, принадлежит Божией вечности и не страдает от времени». Отсюда ясно, что пренебрегающие духовным наследием предков нарушают заповедь: *чти отца и мать* (Мф. 15, 4). См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни, С. 36, 40.

лет тому назад живем...» Очень часто хотелось бы нам забыть, что заповедь о непрестанном молении и умносердечном трезвении, заповедь о любви к Богу *всем сердцем и всею мыслию*¹⁶ дана всем христианам и никаких исключений Новый Завет не предполагает.

Погружаясь в мир идей подвижников исихии, мы будто заново осознаем, насколько необходимо напитывать душу от святого источника отеческого Предания. Убеждаемся, что, как и предсказывали отцы, их писания призваны восполнять отсутствие наставников во времена духовного опустошения. Потому и брались за перо вдохновленные Духом пустынноики, потому и хранимы не устаревающие веками трактаты, представляющие собой учебники богообщения.

Всем читателям нашей серии, всем, кому дорог путь умного делания, наше сердечное пожелание суметь открыть для себя ту истину, что писания подвижников духа — это не просто памятники древней мудрости и не только свидетельство святости предков, но это их послание в будущее, адресованное непосредственно нам, их завещание потомкам, пренебречь которым означает ввести себя в грех. Так что постараемся воспринять то, чему научают нас сами отцы: *как* с их писаниями работать, как из скупых и таинственных строк извлекать крупницы жизненно важных истин, как получить из книг самую конкретную, практическую пользу, как находить подходы к углубленному постижению духовного богатства, сокрытого в святоотеческом слове.

¹⁶ Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27.

* * *

Те читатели, у кого возникнет желание основательнее и глубже ознакомиться с затронутой в книге темой, могут обратиться к предшествующим выпускам нашей серии. В частности — к III тому книги «Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий», где, среди прочего, обсуждаются методы достижения *начальной исихии* и который в целом посвящен главной задаче, стоящей перед каждым молящимся человеком, — переходу от словесной молитвы к умной¹⁷.

Николай Новиков



Меч война



¹⁷ См.: Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. М., 2008. Т. 3.

В постраничных ссылках литературные источники указаны в сокращенном виде, полные сведения об изданиях приводятся в Библиографии. См. с. 364.

Сведения об изданиях, вошедших в серию «Путь умного делания», помещены на с. 378.

духа», народ «лишается внутренней зиждительной силы» и становится «беспольным, излишним самое его существование, ибо все, лишённое внутреннего содержания, составляет лишь исторический хлам, который *собирают и во огонь вметаю́т*⁶ в день исторического суда». Народ, не исполнивший Божественного предназначения, отказавшийся от сотрудничества с Творцом, оказывается богоборцем. Бесплодный, он иссыхает, как *про́клятая смоковница*⁷, и вымирает: либо истребляется физически, либо, ассимилируясь с завоевателями, превращается в этнографический материал — в удобрение для процветания иных, более жизнеспособных цивилизаций⁸.

Какой бы новый «русский проект» ни изобрели, каким бы именем ни окрестили, в действительности наше промыслительное задание — это богозданный проект Святой Руси, который, как и проект византийский, основан на идеологии исихазма — оба предполагают воплощение принципа *синергийного*⁹ общественного устройства. Сам принцип синергии есть олицетворение апостольской формулы: *мы соратники у Бога*¹⁰, он есть осуществление богоданного установления: *да будет воля Твоя*¹¹ — это проект «Бог-и-человек». Ради этой идеи Бог

⁶ Ин. 15, 6; Мф. 7, 19.

⁷ См.: Мк. 11, 21.

⁸ См.: *Датисевский Н.Я.* Россия и Европа. <http://www.fond.ru>

⁹ Синергия, синергизм (*συνεργία, συνεργός*) — содействие, помощь, сотрудничество, совместная деятельность. В греческом переводе Нового Завета этот термин употребляется для обозначения тесного, неразрывного взаимодействия Божественных и человеческих сил. В святоотеческих писаниях обозначает совместное действие Святого Духа и самого человека в деле совершения его спасения, взаимное проявление Божественной благодати и человеческих усилий, человеческой свободы.

¹⁰ I Кор. 3, 9.

¹¹ Мф. 6, 10.

творил наш мир, в основание которого заложил именно этот принцип, и потому такой проект никогда не будет утопией. Это люди сами *начинают утонать*, как апостол Петр¹², когда отходят от Бога — когда охлаждается любовь и вера. В синергийном обществе личная жизнь его членов, его государственное устройство зиждется на принципе полного взаимодействия человека с Богом. Такой принцип пронизывает все сферы, все уровни бытия, снизу доверху по всей иерархической вертикали, вершина которой — Христос. Иерархия — это хребет, это удерживающий стержень системы, являющей собой симфонию «Бог-и-человек». Ее символ: две главы самой сильной птицы — орла. Двуглавая, она вдвое сильнее или, точнее, бесконечно сильнее, если только ни перед кем не склоняет ни одной из глав — если не искажается правая вера и если люди не изменяют вере.

Учение византийских исихастов понимает православную цивилизацию как «образ-икону, символ Царствия Небесного», отраженный в таком общественном устройении, которое целиком основано на следовании евангельским законам. Это учение в свое время «оказало огромное влияние на государственное строительство, политику, общественные нравы, культуру и искусство православных стран, составлявших единое католическое церковное тело. Начиная с XIV столетия оно способствовало возникновению целого ряда духовно-культурных центров византийского и славянского мира, взаимообогащающему сотрудничеству всех тогдашних православных народов, сплочению славян и объединению русских княжеств. Наиболее реальное практическое воплощение

¹² См.: Мф. 14, 30.

идеи исихазма нашли прежде всего на Балканах и особенно на Руси»¹³.

Принцип иерархии¹⁴ в своем подлинном, первичном смысле имеет священное достоинство. Это Иерархия с большой буквы. В значении сакральном¹⁵ это нерукотворная вертикаль, которая удерживается силой Христа, главой мистического Тела Церкви. Поскольку *врата ада* никогда *не одолеют* Церковь¹⁶, постольку члены Тела непобедимы адской силой, доколе остаются духовно живы; по той же причине неодолима Иерархия: она несокрушима никакими происками сил дьявольской сети. И в то же время очевидно: любая вертикаль, построенная без Христа, на тварных силах человека, на иерархии человеческих ценностей и общественных отношений, не будучи священна, — ничтожна и крайне уязвима. Так *безрассудный*, *созидающий на песке*, сам готовит *падение великое*¹⁷, обрекая себя на погребение под обломками. Как только слабеет, выхолащивается наша молитва, тотчас приостанавливается ток благодати, питающей члены Тела, удерживающей твердыню Иерархии. Когда ослабевает связь человека с Богом, то начинает колебаться связующая с

¹³ См.: Петр (Писов), игум. Образец православной цивилизации // Церковное Предание и святоотеческое наследие. М., 2004; Духовные истоки победы на Куликовом поле. 2005. <http://www.prokimen.ru>

¹⁴ Иерархия (*ιεραρχία* — священный; *ἀρχή* — начало, власть) — буквально: священновластие. Термин был введен св. Дионисием Ареопагитом в его трактатах «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Иерархически организованные структуры существуют во всех сферах объективной реальности, поэтому понятие иерархии применяется, помимо религиозной, в самых разных областях светских и научных знаний, обозначая последовательное расположение частей или элементов целого в порядке от высшего к низшему.

¹⁵ Сакральный (от лат. sacer, sacri, sacramentum, sacramentalis) — священный.

¹⁶ Мф. 16, 18.

¹⁷ Мф. 7, 26–27.

Небом вертикаль, она становится хрупкой и, наподобие песчаной, рассыпается под действием враждебных сил. А сатана сильнее человека, когда тот остается один, без Бога. Утративший живую молитву постепенно вовлекается в *падение великое*, а то, что подвергается распаду, поглощается дьявольской сетью. Так рушатся целые империи¹⁸.

Все это хорошо понимает враг, понимает порой лучше нас, поэтому «всякая брань... ведется нечистыми духами только из-за духовной молитвы»¹⁹. Всеми средствами враг сражается за то, чтобы наша молитва превратилась в пустой звук, в шелест слов. Когда не умеем собрать свои молитвенные силы, когда не знаем, *как* направить их прямо к Богу, — мы безоружны; когда молитва искажена под действием воображения, когда засорена сторонними помыслами — мы безоружны; если молитва плод рассудка, а не вопль одухотворенного благодатью сердца, то не может быть живой связи с Богом, — мы снова безоружны; когда живем и поступаем не по-евангельски, не по законам аскетизма, а по велению духа мира сего, забыв, что *блаженнее давать, нежели принимать*²⁰, — молитва становится бессильной, а мы безоружными. Та же беда случается при уклонении от чистоты вероучения, когда мы попадаем в ловушки еретического или обновленческого неправомыслия.

*Дух злобы*²¹ широко раскинул свою сеть, пытаясь накрыть ею весь мир, проникнуть и в самые недра Церкви,

¹⁸ Прав. Иоанн Кронштадтский: «На почве безверия... совершается распадение государства. Без насаждения веры и страха Божия в населении оно не может устоять». Федосов С.Л. Церковь и Империя. С. 134.

¹⁹ Евагрий, авва. Творения. М., 1994. С. 82.

²⁰ Деян. 20, 35.

²¹ Еф. 6, 12.

опутывая умы и сердца, улавливая не утвержденные на камне²² души. Враг человеческого рода, при всем своем безумстве, действует не хаотично, но имеет собственный «проект». Прямые, открытые гонения на Церковь оказываются, с его точки зрения, не столь эффективны, как диверсии внутренние: разрушать с помощью лжи и подмены легче, чем путем преследований и насилия. Как доказывает опыт, «верующий и в концлагере не оставит ни своей веры, ни молитвы, ни даже проповеди»²³. Более того, внешние преследования мобилизуют силы гонимых, вдохновляют на ответное сопротивление, на самопожертвование, на пламенную, из сердца рвущуюся молитву.

Совсем иное дело — неприметное разлагающее воздействие изнутри. По логике врага: пусть будут открыты храмы, пусть люди соблюдают свои обряды и думают, что это христианство, пусть только при этом их молитва не будет иметь живой, реальной связи с Богом и святыми, тогда они беспомощны и безоружны. Не с ними Бог!²⁴ — враг может брать их голыми руками. На это направлены усилия и многообразные ухищрения всех обновленческих движений и модернистских лжеучений. Задача — любой ценой внедрить какие-либо новшества, по видимости безобидные, даже полезные с позиций земной логики. А смысл этих действий, их разрушительная сила — в подмене ценностей, в том, чтобы ослабить связь с традицией и отвести от святоотеческого опыта. Это удар по двум направлениям: расшатываются догматические устои, искажается аскетическое учение. Сущность же

всех происков сводится к тому, чтобы внешнее делание поглотило все наше внимание, все силы, не приметно заместило бы делание внутреннее. Для этого достаточно дать человеку ложные ориентиры, подменяя *духовное душевным*²⁵. В итоге в жертву приносится самое главное — истинная молитва, то есть живое богообщение, а значит — спасение души.

Для этого не обязательно заманивать в какие-либо еретические секты. Можно видеть, например, как зарождается в церковной среде некое вальяжное христианство — через послабления в требованиях аскезы, чрезмерную снисходительность к немощам и порокам паствы, через упрощение или формализацию богослужения. Дух напряженной молитвенности подменяется душевной общительностью, исчезает общинный дух, в приходе воцаряется клубная атмосфера. Все это — при поощрении частого причащения.

Подмена внутреннего внешним приводит, в частности, к известному заблуждению, когда человек вместо устремленности к богообщению начинает искать в Церкви душевного общения с духовником. Результат, будь то удовлетворенность такими отношениями или, наоборот, недовольство обделенным вниманием, в обоих случаях — самообман: внешняя воцерковленность заблудшей овцы не перерастает в духовную жизнь. Большую беду таит в себе излишняя терпимость к немощам духовенства. Снижая требования к самим себе, пастыри действуют на окружающих наиболее разлагающе. Носитель священного сана призван на деле, бытием своим явить пасомым живой пример нестяжания, смирения, послушания, жизнь его должна стать воплощением аскетического и

²⁵ См.: 1 Кор. 15, 44.

²² Мф. 7, 24.

²³ Тимофей, святы. Православное мировоззрение и современное естествознание. М., 2004. С. 356.

²⁴ Ср.: Ис. 8, 10.

молитвенного подвига. Да не поругана будет заповедь, начертанная на оборотной стороне наперсного иерейского креста: *Образ буди верным*²⁶. Если же, уча других, как жить, он сам так не живет, то уподобляется тем *лицемерам*, что раз и навсегда осуждены Богом²⁷, тогда его пример не указывает путь ко Христу, но учит фарисейству²⁸.

Сегодня в магазинах церковной литературы, среди царящего здесь плюрализма, читателю не слишком искусенному ориентироваться не просто. На книжных полках с трудами святых отцов могут соседствовать работы тех, кто потрудился, искажая и разоряя их учение. Иные пытаются воцерковить нетрадиционные для православия идеи и виды творчества, которые вступают в противоречие с учением Христа. Ничто так не радует богопротивника, как возможность расколоть единомыслие верующих. Находятся желающие подогревать интерес к сомнительным теориям и давно отвергнутым лжеучениям, заострять внимание на располагающих к спору темах. А всякий спор уводит от внутренней брани со своими страстями к внешним сражениям со своими собратьями. Результат же раздоров всегда печальный — расхолаживается душа, а значит, разоряется молитвенная жизнь. «Споры по церковным вопросам иссушают сердце, и тогда нужен великий подвиг и премногие слезы, чтобы вернуть себя в состояние молитвы и к прежней Божествен-

²⁶ 1 Тим. 4, 12.

²⁷ *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры... что налагаете на людей бремена неудобносымые, а сами и одним перстом своим не затрагиваетесь до них* (Лк. 11, 44, 46).

²⁸ *Архим. Софроний (Сахаров): «Самым важным уроком является пример, образ жизни, а не слова. Как бы ни умножали мы словесное учение, если нет жизни, соответствующей слову нашему, вернее слову Христа, все становится напрасным».* *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 46.

ной любви»²⁹. *Смотрите, бодрствуйте, молитесь*³⁰ — и читая, и слушая. Смотри, понимай и действуй. Все, что попущено Богом, преодолевается молитвой. А ум, не просвещенный благодатью, легко запутывается в сетях. Только в этом у врага вся его сила. «Молитесь. Будьте в жизни всегда и во всем осторожны»³¹. Особенная осторожность нужна по отношению ко всевозможным новым переводам, новооткрытым текстам святых отцов и комментариям к ним. Поскольку поле *вселенской*³² брани лежит в пространстве духовно-ментальном, то и бдительность необходима духовная. В том числе в отношении всякого рода доктрин, концепций и проектов религиозно-политико-экономического направления, скрытой целью которых может быть размывание традиционного иерархического мировосприятия, основанного на Евангелии, и подмена его более «прогрессивным» принципом сетевого мышления. Именно этот принцип горизонтальных связей присущ структурам *сатанинского сборища*³³, его и будут внедрять некоторые «консервативно мыслящие»

²⁹ *Хрисанф, иеромон.* Сыны Света. М., 2009. С. 23.

³⁰ Мк. 13, 33.

³¹ Божий инок. Пеково-Печерский мон., 2009. С. 366. Эти знаменательные слова, заповедующие всестороннюю осторожность, даны нам через архим. Иоанна (Крестьянкина) как «Завещание Господа ныне живущим людям». В декабре 2000 года «о. Иоанн несколько дней пробыл в полном затворе. Он не выходил из своего уединения ни днем, ни ночью. Когда же вернулся, лицо его еще долго носило отблеск нездешнего мира». Все это время старец пребывал в состоянии богообщения, в котором Господь «доверил о. Иоанну видеть тайну жизни нашего времени». Записанное рукой старца «Завещание» гласит: «Стои и смотри, что Я допустил для вашего вразумления... Виновных не ищите. Молитесь. Будьте в жизни всегда и во всем осторожны».

³² Ср.: *Великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную* (Откр. 12, 9).

³³ Откр. 3, 9.

интеллектуалы, пытаюсь соблазнить христиан идеями патриотической или духовной «элитарности».

Ныне «дух лукавый проник везде. Задача православных не допустить его в свое сердце, и в этом мы еще хоть сколько-нибудь вольны. А потому надо искать мира не вовне, а в своем сердце»³⁴. Вообще, приоритет внешней борьбы на общественном уровне это еще одна из подмен, уводящих от внутренней брани с реальным противником. «Общий для всех нас и единственный подлинный враг — наша смертность», ветхость душ, не способных *войти в Небесное Царство*³⁵. Посему прежде всего призваны мы «бороться против живущей в нас смерти, начиная с самих себя»³⁶. Только на этих началах, через личное преображение, можно строить жизнеспособные проскты социальных преобразований.

Как известно, все одержимые недугом обновленчества первым делом покушаются на богослужебный язык. Это закономерно. Кому, как не вдохновляющему их *духу*³⁷, ясно, что представляет собой церковнославянский язык, кому, как не ему, понятно, что достаточно порвать эту связующую с Небом нить, и храмы можно не закрывать — они превратятся в светские клубы. Богослужебный язык — сакральный инструмент, священное, мистическое «вещество» церковных таинств. «Священное — есть посвященное Богу, то, что в обыденной жизни не упо-

³⁴ *Иоанн (Крестянский), архим.* // Божий инок. Псково-Печерский мон., 2009. С. 359.

³⁵ Ср.: Мф. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23.

³⁶ *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 152.

³⁷ *По плодам его узнаем его — духа заблуждения... князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления; ибо знаем, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским* (Мф. 7, 16; 1 Ин. 4, 6; Еф. 2, 2; 1 Тим. 4, 1).

требляемо»³⁸. Главная «особенность церковнославянского языка в том, что он никогда не был бытовым», в том, что «это не вербальный, а ментальный язык, то есть отражающий особый уровень мышления»³⁹. Язык богослужения дает возможность выйти из пространства повседневной жизни, из сферы материального, где язык и, соответственно, мышление подчинены потребностям исключительно душевно-телесным. Не изменяя состояния сознания, не перейдя из внешнего (душевно-телесного) во внутреннее (духовное) пространство, человеку невозможно войти в реальное молитвенное общение с Богом, со святыми. Сказано: *не приближайся семо, но прежде изуй сапоги ногѹ твоєю*, иначе туда не ступить, ибо *та земля святѹ есть*⁴⁰. Иначе возможно только одно — игра воображения вместо молитвы. И чем утонченнее и изощреннее такая игра, тем страшнее она по плодам своим.

Сакрально в Церкви то, что посредствует таинству стяжания благодати — приобщения нетварной Божественной энергии, обоживающей душу, перерождающей *ветхого человека в нового, созданного по Богу*⁴¹. Повреждения в этой области разрушают мистическую линию связи земли и Неба, тогда члены организма, лишённые притока животворящей энергии, начинают увядать. Чем истощенней дух, тем привлекательнее внешние обряды.

³⁸ Богослужебный язык Русской Церкви. М., 1999. С. 280.

³⁹ *Питирим (Нечаев), митр.* Культурное наследие Руси... М., 2003. С. 136, 137. Из-за этого, кстати, «так сложно переводить со славянского на современный язык». Как известно, «в древнем языке слово более емкое», поэтому «русский перевод по смыслу» всегда будет примитивнее, беднее в отношении богословской глубины, бледнее в отношении художественной формы. См. там же.

⁴⁰ Исх. 3, 5; Деян. 7, 33.

⁴¹ Ср.: Еф. 4, 22–24.

А молитва, не питаемая благодатью, обессиливается и превращается в пустой звук, не доходящий до Бога. Суть сатанинского «проекта» всегда сводится к одной цели — прервать нашу живую связь с Творцом, что обычно и достигается через подмену внутреннего внешним. Произвольные изменения в чинопоследовании богослужений, отклонения догматические и канонические, искажения аскетического учения или практики, отсутствие школы молитвы исихастского направления, невежество и инертность на этом поприще и тому подобное — все это сети, постоянно сплетаемые врагом нашего спасения. Смещение в сторону лжи начинается с незначительных мелочей, поэтому так необходимо изучать, хранить и тщательно следовать святоотеческой традиции, не позволяя *от закона единой черте погибнути*⁴². Поэтому так строги заветы отцов: «Всякий, кто говорит помимо того, что велено святыми отцами, даже если он достоин доверия, даже если он... и знамения творит, и пророчествует... будет волком в овечьей шкуре, стремящимся уничтожить овец»⁴³. «Ведь наибольшие из прегрешений начинаются с искажения малого», и «те, которые посмели отойти от Божественных установлений и переменить хоть что-то малое» повинны во многом. «Ибо тот, кто даже самое незаметное отвергает в здравой вере, тот во всем оскверняется». Посему тем, которые «даже самое незначительное сдвинут, — анафема да будет»⁴⁴.

Чтобы остаться *ветвью*, привитой к *лозе истинной*⁴⁵, чтобы удержаться на этой высоте, нужна молитва одухо-

⁴² Лк. 16, 17.

⁴³ *Исидор Богоносец, силич. // Каллист (Властос), нов. Марк Эфесский и Флорентийский Собор. М., 2009. С. 137.*

⁴⁴ *Исидор Златоуст, свт. Там же. С. 81, 136.*

⁴⁵ Ср.: *Я есмь истинная виноградная лоза... а вы ветви (Ин.15, 1, 5).*

творенная, живая, питаемая благодатью. Такая молитва взращивается правильной аскезой, а этому надо учиться и полагать на это немало сил. Владеть боевым искусством в духовной брани не менее важно, чем в обычной, земной войне. Потому наказано: *продай одежду — ветхость свою — и купи меч*⁴⁶. Обетования Божественные не бывают ложны, и если человек по *истине*⁴⁷, то есть не как сам знает, но как того хочет Бог, обратится к Богу, то в ответ на такую богоугодную молитву получит и обетованные дары. Тогда он будет во всеоружии. Он обретает, во-первых, понимание того, что и как делать, а во-вторых, он получает помощь свыше в своих деяниях. В такие моменты мы действительно непобедимы, *ибо с нами Бог!*⁴⁸ Тогда молитва поистине становится оружием: то уже *меч духовный*⁴⁹, способный сокрушить «демонов немощный дерзости»⁵⁰. Когда мы со Христом, то проиграть в духовной битве невозможно. *Дух злобы*⁵¹ — тварь, и в брани против нетварной силы он обречен. Никакие сети не могут противостоять Иерархии, берущей свое начало на Небесах: *яко тает воск и яко исчезает дым*, так испепеляется демоническая паутина и расточаются *врази*⁵². Молитва, когда она вершится и *в духе и в истине*⁵³, — это *всеоружие Божие*⁵⁴, ставшее оружием человека, и оно

⁴⁶ Лк. 22, 36.

⁴⁷ Ин. 4, 23, 24.

⁴⁸ Ис. 8, 10.

⁴⁹ Еф. 6, 17.

⁵⁰ Тропарь мученику общий.

⁵¹ Еф. 6, 12.

⁵² Пс. 67, 2–3.

⁵³ Ин. 4, 23, 24.

⁵⁴ *Братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских (Еф. 6, 11).*

обоюдоостро: с одной стороны, это разящая сила в брани с врагом, с другой — сила творческая, созидаящая Царство Бога в нашем сердце и дом Пресвятой Богородицы на нашей земле.



Три дара

Каждому христианину хорошо известно, в чем смысл земного существования человека, — известно, что предназначение наше состоит в спасении души для вечной, блаженной жизни в Боге, что достигается это содействием Божественной благодати и что вселения в Небесное Царство Бога удостоиваются души, преображенные очищением от греховных страстей через исполнение заповедей и церковные таинства. Но вполне ли ясно осознается нами практическая сторона предстоящей духовной работы? Надо признать — не всегда. Что касается конкретных средств к достижению цели, то представление о них бывает туманно, сбивчиво. Особенно в отношении реального, то есть не внешнего только, но и внутреннего, исполнения Божественного задания, возложенного на каждого из нас. Даже сама, Богом поставленная, цель *обожения* тварного существа иной раз остается недостаточно ясно понятой. И не только пасомые так немоществуют, но порой и те, кто призван их пасти. Далеко не всегда удается нашим наставникам раскрыть аскетическое содержание таких общих понятий, как жизнь по заповедям, борьба со страстями, молитвенное богообщение. И даже те, кто не устают напоминать пастве о необходимости *внутреннего делания* в жизни христианина, — и они иногда имеют весьма

расплывчатое представление о самой сущности такого дела.

Поскольку заповеди не исполнимы без помощи Того, Кто дал их, средоточием усилий спасающихся становится дело молитвы — средство испросить эту помощь. Это позволяет признать молитву «вершиной всех аскетических деланий; она есть центр, от которого всякое иное действие черпает свою силу и утверждение». По этой же причине «культура православного аскетизма достигает в молитве своего наивысшего проявления и совершенства». Наконец, самое важное: «через истинную молитву совершается наше восхождение в Божественное бытие силою Духа Святого. Вот почему преимущественное внимание и главные силы подвижника отдаются именно деланию молитвы»¹. А качество *истинности* присуще тому единственному виду молитвы, который способен привести человека к *реальному* богообщению, — молитве умносердечной, в отличие от разных форм молитвы словесной, имеющей назначение подготовительное.

И вот тут искатель молитвы окажется в затруднении. В христианской традиции предпочтение отдавалось устной передаче знаний в этой области. Письменные источники фиксируют только опорные точки учения, вынуждая за разъяснением обращаться либо к людям, имеющим практический опыт, либо к Богу, уповая на руководство свыше. Во времена, подобные нашим, когда пресекается личная передача опытного знания, люди, ответственные за духовное просвещение, естественно оказываются недостаточно компетентными. Не имея возможности вывести на путь умного делания, они порой уводят в противоположном направлении. Путаница и не-

¹ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 119.

доразумения на этой почве возникают по большей части в результате недостаточного понимания принципиальных различий между основными периодами духовной жизни, когда теоретики, утратив ясность критериев, не распознают границ, пролегающих на переходе к иным уровням бытия. Отношение к этой проблематике слишком часто оказывается поверхностным, легкомысленным. Даже само понятие спасения не всегда осмысливается нами с должной серьезностью.

С одной стороны, часто слышится проповедь, возвышенно и вдохновенно вещающая о молитвенном приближении, а то и о пребывании в Боге, о живом богообщении или благодатных переживаниях духовной любви. Словно мы к этому уже почти готовы. Тут упускается из виду важное уточнение: эти плоды могут взрасти только на ниве бесстрастия, это удел подвижников, достигших меры духовного роста, для подавляющего большинства из нас недостижимой. Недостижимой уже потому, что конкретных способов восхождения к этим высотам проповедующие, как правило, не предлагают. Мы привыкли слышать призывы к молитве, возносимой от всей души, воссылаемой от всего сердца, увещания молиться *в духе и истине*². Пастыри привычно повторяют заповедь: *непрестанно молитесь*³ и любят напомнить о долге молитвенного трезвения, забывая только пояснить, что такой неотъемлемый атрибут покаяния, как наблюдение за помыслами и внутренними душевными движениями, — это еще далеко не *трезвение* в подлинном значении этого понятия и что эта исихастская практика вовсе недоступна на уровне словесной молитвы — на том уровне внешнего молитвословия,

² Ин. 4, 23, 24.

³ 1 Фес. 5, 17.

реально преодолеть который нам, опять-таки, обычно не помогают. Что касается молитвы от сердца или молитвы *в духе*, то надо прежде ответить на вопрос о том, что понимать под «сердцем». Ведь в сердце собраны разные силы. Там не только сосредоточена наша умная сущность, но там же находится центр страстной эмоциональной энергии, там же и побудители инстинктивных влечений. Вопрос в том, чтобы молитва «от сердца» не свелась к возгреванию и культивированию страстных чувств, как это происходит, например, с последователями католической традиции или со многими из тех, кто склонен молиться «в простоте». Молитва требует изучения и обучения. А уж относительно *духа* — нужно по крайней мере разобраться, что есть дух и кто способен пребывать в нем. Тем более пребывать *непрестанно*. Учтем, что такое состояние есть действие Божественной благодати в душе, которая сподобилась стяжать бесстрастие.

С другой стороны, бытует превратное представление о *внутреннем*, или *умном*, *делании*, основанное на негативном к нему отношении. Понятны мотивы, по которым эти ошибочные взгляды весьма живучи — они издавна укоренились в среде не слишком просвещенного церковного народа и определенно настроенного духовенства. Такая позиция удобна для оправдания своей духовной инертности. Путь внутреннего подвига более узок, он сложнее всех видов внешней деятельности по стяжанию добродетелей, будь то богослужение или молитвословие, аскеза или благотворительность, просвещение или миссионерство. Поэтому неудивительно, что направление, известное как антиисихазм⁴, имеет массу приверженцев.

⁴ См.: *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Т.СЛ, 2004. Гл. «Антиисихазм». С. 339; *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. М., 2008. Т. 3. Гл. «Тень Варлаама». С. 639.

От пастырей, склонных к такой ориентации, обычно слышны пугающие увещания против умно-сердечной молитвы. Повторяются известные отеческие высказывания о том, что высших степеней благодатной молитвы едва достигает один человек из рода в род⁵, что дара чистой духовной молитвы сподобляется «один из бесчисленного множества человеков»⁶ и так далее. В таком обстоятельстве почему-то видят довод против занятия умным деланием или Иисусовой молитвой. И не замечают явно-го недоразумения.

Достигающих христианского совершенства, состояния, которое выше святости, в самом деле было всегда не много. Возводимых Богом в благодатную степень созерцания, тем паче обожения, действительно — единицы. Но то речь о людях, вступивших во второй, *созерцательный* период духовной жизни. Имеет ли это отношение к нам и нашим насущным задачам? К нам — не одолевшим еще и начальных ступеней первого, *дейтельного* периода⁷.

⁵ *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Ст. 16.

⁶ *Исаак Сирин, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник. М., 1996. С. 242.

⁷ Духовная жизнь человека, по учению Православной Церкви, развивается последовательно в три этапа. Первый — *действенный* период (πράξις) пути духовного восхождения имеет целью очищение сердца, а соответственно, и всей души от страстей и достижение начального бесстрастия (ἀσθήσια). Иными словами, здесь происходит *исцеление* души, перерождение ее из ветхого состояния в новое, облагодатствованное. Это становится возможным, когда все три очищенные силы души — мыслительная, раздражительная и желательная (мысль, чувство, воля), — образуя единое целое, устремлены к Богу. Осуществляется эта деятельность через исполнение новозаветных заповедей путем синергии (взаимодействия Божественной воли и человеческой), через участие в таинствах и при посредстве внутреннего (умного) делания. Результатом человеческих усилий в подвиге бывает приуготовление души к восприятию благодати; само очищение и преобразование души совершается силой Святого Духа. На этом этапе обретается *спасение* души для вечной жизни, ее способность вселения в Небесное Царство. Первый период именуется

Умное делание созерцателей есть явление иной природы и с нашим деланием несопоставимо. Их опыт благодатной молитвы даже не поддается изъяснению, а цель их пути — *совершенство*. Тогда как на нашем, деятельном этапе мы имеем своей задачей *спасение*, а наша *действительная* умно-сердечная молитва доступна, в отличие от благодатной, всем соответствующе подготовленным инокам и мирянам.

Насколько значительна роль умной молитвы в деле спасения, убедиться может любой, углубившись в учение православной аскетики. А наш дальнейший разговор покажет, на чем основывают отцы Церкви потребность в этом молитвенном средстве даже для новоначальных подвижников. После церковных таинств умное делание является главным источником духовной энергии. Для подвижника исихаста умно-сердечная молитва становится основным инструментом стяжания и удержания благодати, а вместе с тем — очищения сердца. Как сказано, «молитва более всего приносит Духа Божия»⁸. Без содействия трезвения и умной молитвы слишком скоро лишаемся мы того освящения, которое бывает даровано в ехва-

также покаянным путем, или путем аскезы. Деятельный подвиг служит подготовкой для второго — благодатного, или *созерцательного*, периода (θεωρία), в котором обретаются такие дары благодати, как *вышестественная* молитва, достигается состояние просвещения и духовного *совершенства*. Второй период приводит к третьему — *обожению* (ὁμοiosis), здесь полностью реализуется духовный потенциал, заложенный Творцом в человеческой природе. Деятельный период характерен тем, что человек из *нижестественного* (или противостественного) состояния возвращается в *естественное*, утраченное в грехопадении Адама. Второй период является восхождением в состояние *вышестественное* (или сверхестественное), т.е. выходящее за пределы человеческого естества. Такое состояние устроится и поддерживается энергией благодати, а душа, пребывающая в нем, обретает возможность обожения.

⁸ Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 236.

ристини, слишком хрупка и недолговечна та внутренняя чистота, что обретается в покаянии. Без помощи умного делания сомнительной становится надежда на достижение главных ближайших целей: очищения от страстей, исполнения заповедей и собственно спасения души. Не говоря о дальнейшем духовном росте, о вхождении тех, действительно редких, избранников в благодатный период, что как раз и возможно осуществить посредством умно-сердечного делания. Надо только не забывать, что сердечная молитва тех, кто начинает деятельный путь, и сердечная молитва созерцателей — это явления совершенно различных уровней. Важно не путать признаки двух степеней развития души. Все, что совершаем в деятельный период, требует от нас затраты значительных усилий. Любое достижение здесь — совместный плод человеческого труда и Божией помощи. И только на следующем этапе созерцателю даются способности, превышающие возможности человеческого естества, они являются исключительно даром благодати Святого Духа. Тогда молитва совершается Его, а не нашей силой, тогда и *бремя* Его действительно становится *легко*⁹.

В евангельском разговоре Христа с законником¹⁰ ставится самый важный для человеческого существа вопрос: *Что сотвориш животи вечный наследую?* Как мы знаем, условием к спасению в вечности Писание ставит исполнение заповедей о всецелой любви к Богу и самоотверженной любви к ближнему¹¹, на чем и *утверждается весь закон*

⁹ См.: Мф. 11, 30.

¹⁰ См.: Лк. 10, 25–27; Мф. 22, 35–40.

¹¹ *Возлюбилши Господа Бога твоего от всего сердца твоего и от всей души твоея, и всею крепостию твоею, и всем помышлением твоим, и ближняго своего яко сам себе* (Лк. 10, 27. См.: Втор. 6, 5; Мф. 22, 37, 39; Мк. 12, 30–31).

и пророки¹². В отличие от душевной, пристрастной любви, которая владеет душой всякого человека в ветхом его состоянии, Господь устами евангелистов говорит здесь о любви духовной, о любви *всею крепостию*, то есть всеми основными силами человеческой души, когда к Богу устремлены все три вида жизненной энергии: мысль, чувство и воля. Такое возможно только в исцеленной от ветхости, преображенной душе. То же касается бескорыстного отношения к ближнему, которого предстоит возлюбить *яко сам себе*. Равное отношение к себе и другому невыносимо для нашего эгоистичного я — это смерть для нашей самости. Любовь к другим сродни «ненависти к себе»¹³, как учит Спаситель¹⁴. Такое недостижимо через внешнее исполнение заповедей, для этого недостаточно добродетель или милостыни. Можно щедро благотворить и с усердием помогать, но последствием далеко не всегда станет умаление нашего самолюбия. Слишком часто наоборот — чем крупнее пожертвования, тем более они возвышают благодетеля в собственных глазах, а с этой высоты еще мельче выглядит нуждающийся ближний.

Любовь духовная доступна лишь обновленному естеству, когда преодолена преграда самости, когда человек, выйдя из-под власти эгоизма, становится способен к реальному самоотвержению, «когда душа ничего не ставит выше, чем знание Бога»¹⁵. «Христианская любовь — это не голос эмоций, это голос духа»¹⁶. Чувства человеческие

¹² Мф. 22, 40.

¹³ Софроний (Сахаров), архим. // Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 35.

¹⁴ Кто... не возненавидит... и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником (Лк. 14, 26).

¹⁵ Максим Исповедник, прп. // Фларовский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 283.

¹⁶ Рафаил (Карелин), архим. Церковь и интеллигенция. Саратов, 2009. С. 210.

переменчивы, непостоянны, из положительных они легко обращаются в прямо противоположные. Но истинная, облагодатствованная *любовь никогда не перестает*, она *все переносит и все покрывает*¹⁷. Такие свойства — непрестанность и всеилие — не от нашей природы, но от высших сил. Они чужды падшему существу, но бывают присущи душе «вследствие неизреченного соприкосновения и пламенного единения ее с Богом»¹⁸. А это уровень бытия святых. «Желающие стать сонаследниками праведников не должны любить ничего, кроме Бога... Те только в состоянии будут пройти подвиг до конца, которые всегда по собственной воле своей любили единого Бога и отрешились от всякой мирской любви. Но весьма не много оказывается людей, которые бы восприяли такую любовь»¹⁹.

Оба евангельских блага — любовь к Богу и любовь к ближнему — есть плод очищения всех сил души от действия страстей и перестройки внутренней работы всего душевного организма. Это выход из состояния ветхости, перерождение, то есть второе рождение души. Оно и становится для нее спасением. Возлюбить *от всего сердца и всем помышлением*, то есть полностью отдаться любви одновременно умом и духовным чувством, — на это способен только тот, кто взрастил плод умно-сердечного делания, а плод этот есть *единение ума и сердца*. «Ум большинства людей, подвергшись по неведению разделению» оказывается «развлекаем многим»²⁰, его расщепленная энергия задействуется головным мозгом и рассеивается

¹⁷ 1 Кор. 13, 7–8.

¹⁸ Каллист Ангеликуд, прп. // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 32.

¹⁹ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Беседа 5.

²⁰ Каллист Ангеликуд, прп. // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 391.

на внешние впечатления, вместо того чтобы, в соответствии со своим естеством, войти и замкнуться в сердце. Прежде этого воссоединения нет никакой возможности разобщенным уму и сердцу устремиться в одном направлении — к Богу. Надо со всей серьезностью признать, что стяжать такой уровень бытия очень непросто. А коли это так, то не меньше серьезности требуется в исследовании ключевого вопроса: каковы же практические средства для достижения спасения во Христе.

Исполнение двух главных заповедей есть дело первого периода духовной жизни, венцом его становится личное спасение — дар вхождения в Небесное Царство. Действенный путь тем и завершается — стяжанием начального бесстрастия, что в православной аскетике тождественно понятию *исцеление души*. Исцеление, то есть цельность, достигается через очищение от страстей, когда преобразованные душевные силы образуют единое *целое* в своей устремленности к Богу, или, иначе говоря, через возвращение индивида из состояния нижеестественного в естественное. Это позволяет ставить знак равенства между понятиями *спасение* и *бесстрастие*. Так и рассуждает авва Евагрий Понтийский: «Царство Небесное есть бесстрастие души»²¹. Но этим еще далеко не исчерпаны возможности духовного роста. Преодолевшим ветхость открывается уходящая ввысь таинственная перспектива созерцательного пути.

Примечательно, что сразу за разговором с законником евангелист Лука сообщает о посещении Спасителем Марии и Марфы Вифанских²². В такой последовательности событий случайности быть не может: священный

²¹ Зарин С.М. Аскетизм. М., 1996. С. 7.

²² См.: Лк. 10, 38–42.

текст от темы спасения возводит на уровень выше, туда, где духовная жизнь венчается совершенством. Образ Марии трактуется отцами как прямое указание на путь внутреннего умного делания, на идеал созерцательной молитвы, он являет собой «состояние души, удостоившейся вступить в духовный подвиг»²³. Символом созерцания — второго периода духовной жизни и стала Мария, сидящая *при ногѹ Иисусову*²⁴. Понятно, что «доля Марфы», символизирующая первый период, в свое время каждому необходима, так как без деятельного подвига вообще нет спасения. Понятно также, что, не пройдя послушание Марфы, невозможно войти в благодатный период, ибо только если «деяние обрел», то и «в видѣния восход» обрящешь²⁵. И никак иначе. Но вместе с тем деяние — это только этап на пути ко «благой части Марии», к «главному благу», соотносимому с созерцанием и совершенством, из коих проистекают все прочие высшие добродетели²⁶. Очевидно, что «телесный подвиг имеет свой предел», ведь и «служение Марфы окончилось, когда угощение Господа было совершено». И предел этот полагается «решительным переходом подвижника к подвигу духовному»²⁷. А если перехода не происходит? Обратим внимание на то, что из этого следует. Благо, стяжаемое Марией, по обетованию, *неотъемлемо*²⁸, этим, соответственно, утверждается от противного, что Марфа способна иметь лишь временные дары. Но временное не наследует

²³ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 355.

²⁴ Лк. 10, 42.

²⁵ См.: Тропарь священномученику обший.

²⁶ Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 391.

²⁷ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 355.

²⁸ Ср.: Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у нее (Лк. 10, 42).

вечности. Оно и здесь неустойчиво, ненадежно: при нерадивости, при подмене внутреннего делания внешним, благодать бывает утрачена²⁹.

Житие праведников, подъявших деятельный подвиг, стяжавших очищение, избранных и введенных Богом в меру созерцателей, протекает уже совсем в ином измерении, нежели наша жизнь, проходящая в борении со страстями. Христианское совершенство зарождается в недрах сердечной чистоты, и тогда «является Бог, обнаруживающий Свое пребывание в сердце многоразличными дарами Духа Святого». Достигающий этого «есть светильник, не телесным служением, но служением Духа исполняющий заповедь о любви к ближнему»³⁰. Иначе говоря, «совершенство в том состоит, чтобы человек, созданный *по образу* Божию, стал сущим и *по подобию* Его»³¹. Подобие же достигается на самом вершине духовной и до небес простирающейся лестницы, по ступеням которой предстоит человеку взойти»³². Но и здесь еще не предел. Оканчиваются ступени, но Господь силен на Своих руках вознести человека выше. Там истинная цель бытия: *обожение* твари.

Обязанность человека — спасение, а задание — обожение. Очищение от страстей и спасение своей души — это еще только долг пред Богом, не отдав который каждый сам осуждает себя навечно. Но истинное назначение человеческого существа — обожение. Это третья ступень бытия, творческая сверхзадача, поставленная мыслящей твари. Значительность ее определяется целью воплощения нашего Бога: вызволением творения из *нижеестест-*

²⁹ См.: Иоанн Кассиан Римлянин, прп. // Писания. ТСЛ, 1993. С. 173.

³⁰ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex, М., 2001. С. 121, 122.

³¹ См.: Быт. 1, 27.

³² Нектарий Пентапольский, митр. // Даниил Катунякский, старец. Ангельское житие. М., 2005. С. 233.

венного состояния, приведением в *естественное* и возведением в *вышнееестественное*. Сам «Бог алчет обожения человека»³³, и в этом причина того, что «тварь имеет повеление стать богом»³⁴. Человек затем и был создан, «чтобы Бог стал Человеком и через то человек был обожен»³⁵. Сказано человеку: *бóзи есте*³⁶, это означает, что «у Бога и у святых одна и та же энергия»³⁷.

Итак, три неотъемлемых бесконечных дара уготовано человеку Творцом³⁸. Первый из них есть *дыхание жизни*, что получает всякая *из праха* созидаемая душа³⁹, — это образ Божий, насаждаемый в нас без нашего произволения, помимо наших усилий или заслуг. Дар второй есть спасение, возможность войти в *Царство нетления*⁴⁰. Третий — совершенство обожения. Если образ Божий есть врожденное дарование, получаемое туне, то прочие не даются даром, но стяжаются в добровольных усилиях, так как «ничто, исходящее от Бога как дар, не усваивается без

³³ Максим Исповедник, прп. // Кирилл (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 235.

³⁴ Василий Великий, свт. // Лосский В.Н. Боговидение. Минск, 2007. С. 167.

³⁵ Максим Исповедник, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 253.

³⁶ Вы — боги (Пс. 81, 6).

³⁷ Максим Исповедник, прп. // Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды свт. Григория... СПб., 1997. С. 240. «Сын Божий становится Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» — эта формула свт. Ирины Лионского, выражающая самую сущность христианства, широко известна в сокращенном виде: «Бог стал Человеком, дабы человек мог стать богом». Эту мысль повторяет свт. Афанасий Великий: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился», и, в такой форме воспринятая святоотеческим Преданием и литургическим богословием, она встречается из века в век в трудах свт. Григория Богослова, Григория Нисского и других отцов Церкви.

³⁸ См.: Иосиф Исихаст, схимон. Духовная труба // Иосиф Монах, схимон. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 287, 288.

³⁹ См.: Быт. 2, 7.

⁴⁰ Ср.: 1 Кор. 15, 50.

подвига»⁴¹. Человек призван «сотрудничать с работающим и творящим его спасение Богом»⁴², ибо, по словам отцов, «спасение дается желающим, а не принуждаемым»⁴³. Как наивысший дар «обожение есть уподобление, по мере возможности, Богу и единение с Ним»⁴⁴. Это величайшее из всех возможных для твари благ. Поэтому пренебрегший даром Творца, не стремящийся всю жизнь положить на приуготовление себя к его приятию согрешает тяжело. Это «настоящая дьявольская гордость — отвергать дар Божий»⁴⁵. «Чрезвычайность задания, поставленного пред нами Христом, не должна нас отклонять от его выполнения, но наоборот — вдохновлять. Творец нашего естества знает лучше нас, каковы конечные возможности нашей природы». Но «когда ради *чечевичной похлебки*⁴⁶ отказываются от пути, указанного Христом: от обожения силою Духа Святого и усыновления Безначальному Отцу, — тогда исчезает и самый смысл явления человека в мир»⁴⁷. Ведь «весь смысл жизни в том, чтобы ум наш и сердце жили Богом»⁴⁸. Нет несчастнее существа, не постигшего своего призвания, не познавшего *посещения* свыше: *не оставят в тебе камня на камне за то*⁴⁹.

⁴¹ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 95.

⁴² Афанасий (Ефесский), еп. // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., ТСЛ, 2005. С. 646.

⁴³ Максим Исповедник, прп. // Там же.

⁴⁴ Дионисий Ареопагит, св. // Иларион (Троицкий), епископ. Без Церкви нет спасения. М.—СПб., 2001. С. 273.

⁴⁵ Иенатий Кавказский, свт. // Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 123.

⁴⁶ Ср.: Быт. 25, 34.

⁴⁷ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 218, 220.

⁴⁸ Серафим (Бародезь), схимник. // Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 310.

⁴⁹ Лк. 19, 44.

«О бедные, бедные человеки!.. Если б они ведали, какие блага меняют на кал греховный, то лучше бы пожелали они не родиться, а изгнать в утробе матери»⁵⁰.

Необыкновенно «глубока идея Бога о нас. Мы поставлены перед чудной тайной творения бессмертных богов. Христово Евангелие ждет от нас великого мужества: поверить в возможность для Бога сообщить нам Свою жизнь». И поэтому «умалять в нашем сознании мысль Творца о человеке не есть дело смирения, но ошибка и даже великий грех». Тем не менее большинство из нас лишены дерзновения: «немужественная и немощная душа скоро приходит в отчаяние», утомившись от первых скорбей и не видя высоких даров благодати. Почему и «не достигает полноты покаяния и очищения, а, получив за свое малое и нетерпеливое покаяние некоторую милость от Бога, успокаивается на том». Как печально, «что большинство людей живет, не проявляя должного стремления стать участниками несозданного Света. Больше того: когда они слышат о нем, то не верят и даже полагают невозможным существование его; а тех, кто получил этот дар, склонны считать душевнобольными»⁵¹. Известно, что «безразличие к совершенству во Христе всегда свидетельствовало о духовном упадке общества и неизбежно сопровождалось пренебрежением святоотеческой традицией и подменой христианства суррогатами разного толка. Именно христианское совершенство есть тот плод, ради которого Христос воплощался»⁵². А посему, «как бы далеко мы ни отстояли от полноты *возраста* Хри-

⁵⁰ Парфений Киевский, прп. // Благословенная душа. М., 2008. С. 60.

⁵¹ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 212, 214, 221, 249.

⁵² Ср.: *Да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня* (Ин. 17, 23).

слова⁵³, мы не имеем права быть безразличными к этому нашему призванию⁵⁴.

Человек изначально предназначен к обожению, его естество приспособлено к этому от сотворения: «представлено к соединению с Богом»⁵⁵. А реально достижимым для падшего человечества обожение становится с момента вознесения воскресшего Иисуса Христа и воплостазирования человеческой природы во Святую Троицу, когда Сын возвел на Небо наше естество и, как богопричастное, соделал его «сопребстольным Отцу»⁵⁶. При сотворении мира Бог произносит Свое зиждительное Слово: *да будет*⁵⁷, и «возникают одни за другими части и циклы этой вселенной». А венчается мирозидание речением: *сотворим человека*⁵⁸. На этот призыв к бытию сотворенный обязывается отозваться — исполнить предуготовленное от вечности задание, раскрыть тот замысел о человеке, который воплощается в идее обожения. «Человеку в его богоподобии не только что-то дано, но и очень многое задано. Ему дано как бы некое послушание от Бога, послушание продолжать дело Божие на земле». Бог ждет ответа. «Человек потому и *ответствен*, что ему как словесному и разумному существу надлежит отвечать пред Богом — ответить всем своим бытием, всей полнотой своей человечности». И потому его бытие, «в отличие от всякого иного, есть бытие ответственное»⁵⁹. «Имея

⁵³ Еф. 4, 13.

⁵⁴ *Патриарх (Жердев), еп.* Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России. Кипр, 2006.

⁵⁵ *Григорий Палама, свт. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 422.

⁵⁶ *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). Беседа 19.

⁵⁷ Быт. 1, 3.

⁵⁸ Быт. 1, 26.

⁵⁹ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 355, 427, 428.

перед собой такую цель, как можно увлечься чем бы то ни было другим?.. Вот почему так важно знать, сначала хотя бы умственно, какая перед нами стоит задача, что значит обожение... Обожение есть спасение человека, но в чем оно состоит? В том, что человеку, взятому от земли, созданному из ничего, дается власть, возможность — жить жизнью Самого Бога»⁶⁰.

Как синергийное творчество «обожение есть онтологическое преобразование человеческого естества в Боге». И свою задачу человек призван исполнить творчески, разумно и свободно. Суть же задания в том, чтобы стать на путь, указанный Рекущим: *Аз есмь путь*⁶¹. Куда ведет он? «Ответить можно одним словом: к обожению». Или последним словом, на смертном одре исшедшим из уст свт. Григория Паламы: «в горняя... в горняя... к Свету»⁶². А провести этим путем может один только единственный Проводник и Вожатый — добрый Пастырь словесного стада, выводящий ослепших к Свету и отверзающий им очи. А тем связующим началом, что позволяет слепцам держаться Поводыря, не упустить Его, не отстать, способно служить надежно только одно — священное умное делание.

Так умная молитва и идеал обожения, «которое достигается уже здесь, на земле, в возможной для тварного существа мере»⁶³, становятся понятиями, связанными нераздельно. Очевидно, что «главная тема православного богословия — это спасение человека и его обожение», не

⁶⁰ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2003. Т. 1. С. 176, 177, 246.

⁶¹ Ин. 14, 6.

⁶² *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 401, 428.

⁶³ *Афанасий Великий, свт. // Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 98.

менее ясно, что для того и другого совершенно «необходимо стяжание Духа Святого», причем стяжание «в здешней жизни, дабы обрести полноту Царства Небесного в жизни будущей»⁶⁴. Ибо «обожение получит в будущей жизни тот, кто здесь достиг совершенных духовных возрастов»⁶⁵. Это очень строгое воззрение. Но сам вопрос предельно серьезен. Дар обожения, как мы видим, приравнивается к стяжанию христианского *совершенства*, это высшая ступень, последующая спасению души. Надо только учесть, что иногда у отцов Церкви та же мысль излагается несколько иначе: в этом случае они не совершенство, но «спасение человека понимают как его обожение»⁶⁶. Например, мы читаем: «Спасение не иначе может быть совершено, как чрез обожение спасаемых»⁶⁷. Или: «Что такое спасение человека? Это его обожение»⁶⁸. Выражения вполне правомерные. Смысл, по существу, тот же, только понятие обожения рассматривается здесь в несколько ином ракурсе — как процесс, который начинается в таинстве крещения и развивается по мере стяжания благодати и духовного роста человека. В таком случае о достигшем спасения справедливо сказано, что он сподобился обожения, однако еще не полного, не совершенного, поскольку предельно возможная на земле полнота достижима только на стадии духовного совершенства. И наконец, обожение *всцелое* ожидает лишь совершенных и только в потустороннем мире.

⁶⁴ Сидоров А.И. // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. LXXII.

⁶⁵ *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 24.

⁶⁶ *Сфвратий (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 239.

⁶⁷ *Дионисий Ареопагит, св.* // *Иларион (Троицкий), еписк.* Без Церкви нет спасения. М.—СПб., 2001. С. 273.

⁶⁸ *Рафаил (Нойка), иеромон.* Культура духа. М., 2006. С. 50.

Все это вновь обращает нас к вопросу об умно-сердечном делании — основному, после церковных таинств, средству стяжания благодати Святого Духа и единственному средству ее удержания. Вопрос этот жизненно важен, ибо мера стяжаний и полнота прижизненного совершенства прямо связаны с вечной участью души: «в будущем веке совершенным объявляет человека сила обожения»⁶⁹. Свт. Григорий Палама, вслед за Дионисием Ареопагитом, Макарием Великим, Максимом Исповедником и Симеоном Новым Богословом, святыми, как и сам он, лично стяжавшими опыт просвещения нетварным светом, утверждает, что «Фаворское чудо есть не только прообраз будущего века, но и достояние чистых сердец в этой жизни», обожение начинает «осуществляться уже здесь, на земле», дабы *вполне* завершиться в *Царстве Славы*^{70,71}. Однако тот, кого в земной жизни не коснется обоживающая благодать через созерцательное богообщение, тот в будущем веке, если и сподобится дара спасения, то окажется обожненным *не вполне*. Участь спасаемых очень разнообразна, среди *обителей*, которых там *много*⁷², имеются и весьма удаленные от Источника Света.



⁶⁹ *Григорий Синаит, прп.* Там же.

⁷⁰ Ср.: Прем. 5, 16.

⁷¹ *Григорий Палама, свт.* // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 423.

⁷² См.: Ин. 14, 2.



Преткновения путников

Неструдно заметить, что во времена расцвета духовности, при возрождении традиций святоотеческого предания в умах и сердцах созидателей церковной жизни доминирует идеология исихазма. Напротив, в периоды упадка наблюдается общий отход от пути внутреннего делания, первым показателем чего бывает состояние монашества: явное предпочтение начинает отдаваться внешней деятельности. А это начало подмены евангельских ценностей – в православное сознание проникает идеология католических орденов. При общем снижении духовности неизбежно ослабевает напряженность внутренней жизни верующих. В такие моменты, как правило, возвышают голос христиане, недостаточно утвержденные в истине, но жаждущие самоутверждения в обществе. Начинают реанимировать забытые было и давно осужденные Церковью лжеучения, одновременно оживают и распространяются известного рода предрассудки. Умами овладевает дух рационализма, утверждается упрощенный, поверхностный взгляд на сложные явления духовного мира.

В такой обстановке являются на свет ветхие призраки: умное делание – это не для нас, немощных, не для нашего времени, это, мол, современным христианам непосильно и, стало быть, бесполезно. Сопровождаются такие

толки известным изречением о немощи «однокрылых» монахов последних времен и о равном достоинстве их в Божиих очах с гигантами духа древности. Мысль эта повторяется с IV века, но, увы, часто криво толкуется. Конечно, «современники наши не обладают выдержкой, ни физической, ни психической, которая сравняла бы их с отцами» прежних эпох¹. Однако тех, кто без самообмана ищет подвига, этот факт, в течение многих столетий, не расхолаживал, скорее – помогал собраться. Идея о том, что внутреннее делание стало достоянием прошлого, – заблуждение не новое, подвижники разоблачали его как в XIV, так и в XX столетии. «Говорят, что ныне невозможно жить по Писанию и последовать святым отцам, – пишет великий исихаст Древней Руси. – Но, хоть и немощны мы, а сколько есть силы, надо уподобляться и подражать приснопамятным и блаженным отцам, хоть и равенства с ними нам достичь невозможно»². «Неизвестно, откуда пришло в голову», читаем у святого XVIII века, будто бы ныне христианам «уже не подаются действия Святого Духа, как прежним, – уже прошли, говорят, те времена. Но это только преткновение так говорящих»³. Можно составить целую подборку из аналогичных высказываний старцев последних столетий, толкующих соответствующую апостольскую мысль⁴.

И в то же время проповедники любят, поучая и наставляя народ к молитвенной жизни, повторять вслед за

¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 51.

² *Нил Сорский, прп.* // Прп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2005. С. 85.

³ *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 347.

⁴ *Иисус Христос вчера и сегодня той же, и во веки* (Евр. 13, 8).

святыми отцами призыв Лествичника: «бей супостатов именем Иисусовым»⁵. Но такой призыв, чтобы не остаться пустой звучной фразой, нуждается в комментариях. Святые отцы, разумевшие под ним брань с помыслами, указывают на определенный уровень умного делания. Поэтому, обращенный к широкой массе прихожан, он чаще всего звучит не по адресу. Надо понимать, что наше, на уровне словесной молитвы, «биться» не способно, к сожалению, победить никаких супостатов. Это так образно и наглядно изобразил прп. Симеон, раскрывая существо словесного делания⁶. Призыв Лествичника указывает на подвиг трезвения, который действительно приводит к победе над врагом: контролю над умом и сердцем и к внутренней исихии — молчанию ума, свободного от помыслов. Но чтобы избежать заблуждений, надо уточнять: все это недостижимо средствами словесной Иисусовой молитвы, так как результативная брань с помыслами ведется оружием трезвения только после того, как у умного делателя вырабатывается способность сводить и удерживать внимание ума в сердце.

Вообще, современная проповедь бывает исполнена противоречий, которые, как ни странно, остаются неприметными для самих назидающих нас пастырей. Как, например, любят наставники повторять слова прп. Сера-

⁵ *Насты Синайский, прп.* Лествица. 21:7.

⁶ Внимание при нашей обычной *словесной* молитве, гласной или читаемой про себя, сосредоточено в области головного мозга, и там «мысли с мыслями борются». Человек при этом ослеплен, он «подобен введущему брань с врагами своими ночью в темноте: слышит голоса врагов своих и принимает удары от них, но не может ясно видеть, кто они такие, откуда пришли, как и для чего бьют его». У человека тьма в уме и буря в помыслах, «и нет ему возможности ускользнуть от врагов своих демонов, чтоб они не поражали его. Тщетно подымлет он, несчастный, труд свой». См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 2. Ст. 68.

фима о стяжании мирного духа и Божией благодати, да еще часто добавляя к ним и вовсе дерзновенное: «и тысячи вокруг тебя спасутся»⁷. Звучит это порой с такой легкостью, словно речь идет о чем-то вполне для всех достижимом. Но всегда ли к месту бывает упомянут завет преподобного и осознают ли вполне сами проповедующие, к чему призывают? Обычно, к сожалению, не слышно толкований подлинного смысла этих слов. Одновременно те же пастыри повторяют грозные предупреждения о том, что чистая молитва доступна единицам из тысяч, а высшей духовной молитвы едва достигает один в роду⁸. Словам прп. Исаака при этом придается смысл произвольный, в том духе, что умное делание и сердечная молитва — это, мол, не для нас, рядовых христиан, но только для совершенных. Удивительно то, что в сопоставлении этих отеческих высказываний проповедники даже не замечают собственной непоследовательности. Это оттого, что слово святых учителей часто не столько осмысливается, сколько всего лишь декларируется.

О чем говорит прп. Исаак? О благодатной молитве второго и третьего периодов духовной жизни, то есть о созерцании и обожении, о том, что возрастают в эту меру не многие. Но говорится об этом не ради устрашения. Не отпугнуть от занятия умным деланием, но привлечь к нему должна мысль святого отца. Один из тысячи достигает меры созерцательной молитвы. Это так, но из тысячи

⁷ *Прп. Серафим Саровский*: «Молю тебя, стяжи мирный дух, и тогда тысячи душ спасутся около тебя»; «В стяжании Духа Божиего и состоит истинная цель нашей жизни христианской». *Житие старца Серафима...* М., 1991. С. 71; *Записки Н.А. Мотовилова*. М., 2005. С. 202.

⁸ *Прп. Исаак Сирит*: «Из тысячи разве один найдет сподобившийся... достигнуть чистой молитвы... А достигший того таинства, которое уже за сею молитвою, едва, по благодати Божией, находит-ся и из рода в род». *Исаак Сирит, прп.* Слова подвижнические. Ст. 16.

кого? Разумеется, из тысячи тех, кто подвизается в деятельной умно-сердечной молитве. Не будь этих тысяч умных делателей, не вырастут и единицы созерцателей. А к чему призывает своих последователей Саровский старец, что значит его завет: «стяжи мирный дух»? Он сам разъясняет: «это тот самый мир, про который сказано: *мир Божий, превосходяй всяк ум*⁹, — это тот мир, который никаким словом человеческим выразить нельзя, про который Господь говорит: *мир Мой даю вам, не якоже мир дает, Аз даю вам*¹⁰». Отсюда и «цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божиего, и эта цель жизни всякого христианина, живущего духовно»¹². Все мы на самом деле призваны к стяжанию высших даров благодати — к восхождению в меру обожения. Чтобы не оставалось сомнения у маловерных, преподобный старец убеждает нас чудотворением, со всей ясностью указуя направление подвига: беседуя с Николаем Александровичем Мотовиловым, прп. Серафим воочию явил плоды заповеданного нам «стяжания Духа», когда его лик ослепительно просиял благодатью Фаворского света. Это признак обоженной твари, такая душа, став проводницей нетварных сил, в самом деле способна подвигнуть к спасению тысячи вовлекаемых в свою благодатную орбиту собратий. Об одном говорят, к одному призывают святые — к стяжанию высших даров Духа, обозначая и тот единственный путь внутреннего подвига, что ведет к начертанной ими цели, — путь деятельной умно-сердечной молитвы. И сами

эти «святые, как и прп. Серафим, еще на земле удостоиваются славы, преображаясь боголепно». Таким и «должен быть, и может быть человек. И всякий человек призван к сему»¹³.

Знаменательно, что свидетельства, подобные тому, которое явил прп. Серафим сиянием обоженного лица, даются и нашему времени в подтверждение все той же цели нашего призвания. Так, старец Софроний Эссекский в частном письме признавался: «В начале моего хождения к старцу Силуану Бог дал мне не один раз видеть его в такой *славе*, что я не смел поднять своих глаз, чтобы смотреть на него прямо...»¹⁴

Что касается нашей немощи, оправдывающей, как некоторым кажется, духовную праздность современного человека, то вдумаясь в слова двух иноков, звучавшие в самом начале и самом конце ушедшего столетия. «Трудным кажется идти *путем тесным*¹⁵ подвигов духовных, которым идти Христос заповедал Своим последователям. «Мы не пустынноики, не подвижники, — говорят обыкновенно такие в свое оправдание, — мы люди обычные, с немощами плоти...» Как будто Христос и апостолы, учившие о необходимости идти *путем тесным*, были какими-то пустынноиками! Значит, вот где коренная причина... это боязнь духовных подвигов, требуемых Евангелием, это желание... оправдать хождение *своими путями*¹⁶, по влечению страстей житейских»¹⁷. Действительно, «время идет, меняются люди, их нравы, мировосприятие,

⁹ Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 1996. С. 360.

¹⁰ Мир Божий, который превышает всякого ума (Флп. 4, 7).

¹¹ Ин. 14, 27.

¹² Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 232, 239.

¹³ Вешталин (Федченков), митр. Размышления о двенадцятих праздниках от Богоявления до Вознесения. М., 2008. С. 142.

¹⁴ Софроний (Саваров), архим. Переписка с прот. Георгием Флоровским. Ессек; ТСЛ, 2008. С. 93.

¹⁵ Ср.: Мф. 7, 13–14.

¹⁶ Деян. 14, 16.

¹⁷ Фоддей (Успенский), сщмч. Творения. Тверь, 2002. Кн. 1. С. 446.

вкусы, взаимоотношения», но — не Христос¹⁸. А значит, и «заповеди Христовы остаются те же, те же — смысл и назначение жизни человека, та же смерть неминуемо ожидает каждого... те же блаженства или муки, та же ненависть и лютая вражда дьявола, те же и даже более сгущенные и тонко сплетенные его сети и ловушки, а потому те же необходимы подвиги, те же посты, молитвы, бдения, покаянные слезы, то же внимание к себе, то же внутреннее делание». А если точнее говорить, то нам нужна «еще большая ревность и горение веры, чем у прежних христиан. Это потребно нам еще более: ведь тем настойчивее нужно стремиться к Небу, чем больше старается нас пригнуть к земле дух злобы, князь мира сего»¹⁹.

Еще одно преткновение, издавна сбивавшее с пути искателей молитвенного дара, хорошо знакомо и нам. Это мысль о том, что умное делание и сердечная Иисусова молитва есть достояние исключительно монахов. Дальше больше — одному заблуждению сопутствует другое: самим инокам это делание начинает казаться недоступным в условиях общежития. Представляется, что ради углубления молитвенного подвига непременно требуется уединение в пустыне, удаление на безмолвие в леса, скиты, затворение в одинокой келье. Что сказать на это? Только одно: большая путаница. И вновь та же причина — нет ясного различения периодов духовной жизни: деятельного и созерцательного. А относительно первого сомнения нужно прислушаться к слову умудренного опытом пустычника: «У многих людей возникает вопрос: могут ли христиане, находящиеся в миру, заниматься умной молитвой? Я отвечаю на него утвердительно:

¹⁸ Ср.: Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же (Евр. 13, 8).

¹⁹ Лазарь (Абашидзе), архим. Бетанни — Дом бедности. М., 1998. С. 106.

но: да!»²⁰ «В величайшей прелести оказывается тот, кто думает, что делание молитвы есть долг лишь исключительно преуспевших монахов, а не обязанность всякого верующего вообще»²¹.

Пустынное уединение в самом деле бывает нужно, но это удел тех, кто одолел путь деятельного подвига и вырос в меру, достаточную для ведения прямой брани с демонами. «Не знаешь разве, что всякому житию свой чин и свое время?»²² Очевидно, что на тропу духовной войны нельзя ступать безоружным, не стяжав даров благодатной молитвы²³. Прежде этого для всякого мирянина и инока, если он не самоубийца, необходима школа «боевого искусства», которую проходят, подвизаясь среди людей. Терпя и одолевая искушения и нападения, наводимые дьяволом через наших ближних, человек учится. Было бы безумием прежде времени вызывать на поединок самого сатану, обрекая себя на гибель. В деятельный период закладывают фундамент. Это молитвенный опыт в миру или монастырском общежитии, во взаимодействии с братьями. Здесь, в предварительной подготовке, стяжаются зачатки смирения и первые посещения благодати, здесь обретается начальная исихия и зарождается деятельная умно-сердечная молитва — главное оружие для очищения

²⁰ Иосиф Ватопедский, старец. Аскеза — мистерия освящения. М., 2005. С. 83.

²¹ Иосиф Ватопедский, старец. Слова утешения. 2005. С. 135.

²² Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сл. 11. <http://www.pagez.ru>

²³ Речь не идет об исключениях, когда к пустынному безмолвию Бог призывает Своих особых избранников, иногда безо всякой видимой подготовки, иногда совсем юных. Надо учесть, что наши представления о подвижничестве отчасти искажены, поскольку читать доводится в основном о жизни именно таких исключительных личностей. Естественно, что о них прежде всего и пишут, о них же повествуют жития святых, вследствие чего у нас исподволь может возникать иллюзорная картина, когда такие исключения начинают казаться чуть ли не нормой.

души от страстей. Без прохождения этой стадии внутреннего делания никогда не достичь и следующей — благодатной, когда одинокий воин-созерцатель готов силой Святого Духа противостать бесплотному врагу. Так и поем в тропаре священномученику: если «деяние обрел еси», тогда только — «в видѣния восход»²⁴. И евангельская история учит, что не все бывают готовы, когда наступает *время сотворити Господеву*²⁵. На примере святых апостолов видим, что они были возведены Господом на *гору высокую* — на высоту созерцания, будучи еще духовно незрелыми: и *ученики пали на лица свои и очень испугались, и отягчены были сном*²⁶, то есть пали, теряя сознание, закрываясь руками, как видим на иконе Преображения, ослепленные, не в силах понести изливание сияющей благодати. Это и невозможно прежде преодоления деятельного пути, прежде вхождения в меру *мужа совершенна*²⁷.

Каждый наверняка встречался с другим распространенным недоразумением, когда полагают, что умным деланием позволительно заняться только очистившись предварительно от страстей, что умно-сердечная молитва

²⁴ Тропарь священномученику обаній.

²⁵ Пс. 118, 126; Последование Божественной литургии.

²⁶ Мф. 17, 1, 6; Лк. 9, 32.

²⁷ Еф. 4, 13. Подобное происходит и в других случаях. Так, во время явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому пал ниц находившийся рядом ученик Михей: «И ученик его, видев нестерпимую ону жарю, страхом и трепетом одержим, и лежаще на земли, яко мертв». То же случилось со старицей Евдокией, ставшей свидетельницей явления Божией Матери прп. Серафиму Саровскому: «Я упала от страха замертво на землю, и не знаю, долго ли я была в таком состоянии и что изволила говорить Царица Небесная с батюшкой Серафимом. Я ничего не слышала...» И в наш век свидетельствует прп. Силуан Афонский: «Не может человек понести полноту благодати», потому и «ученики Христовы на Фаворе пали ниц от славы Господней». *Епифаний Премудрый, прп. Житие прп. Сергия*. С. 83; *Серафим (Чичагов), архим. Летопись...* С. 326; *Софроний, иеромон. Старец Силуан*. С. 136.

есть достояние бесстрастных. А иначе, конечно, — неминуемая прелесть. И опять, это верно, если речь идет о благодатной молитве созерцательного периода, которая сама по себе есть результат бесстрастия. Но совсем некорректно относить сказанное к молитве деятельной умно-сердечной, которая и предназначена для очищения от страстей. Мы непременно запутываемся, если не различаем эти два уровня умного делания. Вспомним слово святых учителей. «Пусть будет известно, что, по писанию святых и богоносных отцов наших, есть две умные молитвы: одна — новоначальных, принадлежащая деянию, другая же — совершенных, принадлежащая созерцанию». Первая из них, «священная умная молитва, действующая Божией благодатью, очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих и от всех стрел вражних и прелестей хранит невредимым»²⁸. Умная молитва потому доступна начинающим и страстным, что «Дух Святой, сочувствуя нашей немощи, посещает нас, даже если мы нечисты. Если Он находит, что с любовью к истине молятся умной молитвой, то нисходит и разгоняет всю фалангу обступивших ум греховных помыслов, располагая к пылкому желанию духовной молитвы»²⁹. А то, «что прежде надо страсти очистить, то относится к высокой созерцательной молитве; а это простая молитва, могущая, однако ж, привести к высокой»³⁰.

Конечно, когда человек, боримый страстями, по невежеству своему надеется стяжать благодатную молитву, минуя деятельную, то он ничего путного не достигнет. Если же поддастся самообману, принимая ничто за

²⁸ *Павсий Величковский, стархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 14, 17.

²⁹ *Евагрий, оова.* Творения. М., 1994. С. 83.

³⁰ *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. Вып. 2. № 320.

нечто, воображая, будто одарен чем-то свыше, то это и будет началом обольщения. Оттого-то «желавшие приступить к созерцанию прежде деяния впали в многоплачевную прелесть»³¹. Однако и тот, кто полагает, что внутреннее делание умно-сердечной деятельной молитвы начинается в пустыне или после очищения от страстей, тот, считая себя недостойным высокого делания, обманывается ложным смирением. Он тоже прельщается, только с другой стороны заходит в тот же самообман. Таковой никогда не сможет ни делания начать, ни к очищению приступить. Как сказано: «отсюда у тебя выходит, что ты не только не начнешь когда-либо умного трезвения, но и от самих Святейших Тайн будешь уклоняться», ибо никого нет достойного сей Святыни³².

Недопустимо, конечно, приступать к умному деланию тем, кто, проводя жизнь в грубых грехах, таких как блуд, пьянство, стяжательство, воровство и тому подобное, не намерен решительно покончить с ними, не пытается приступить к борьбе со своей страстью. «Даже сумасшествие от молитвы Иисусовой может произойти, когда, творя сию молитву, не отстают» от смертных грехов, от привычек глубоко порочных. «Отсюда помутиться может голова и понятия прийти в смятение и запутанность»³³.

Привычно, как должное, повторяются в проповедях и популярных книжках знакомые всем словосочетания: опасность прелести, угроза прельщения. Сложился известный стереотип: кажется, беда эта только и сопутствует Иисусовой молитве и умному деланию. В то же время не слышно компетентных суждений о тех видах прельще-

ния, которые связаны прежде всего с молитвой *словесной*. И уж вряд ли где встретится серьезный комментарий по поводу важнейшей мысли, повторяемой отцами, о том, что именно «сердечная молитва не боится прелести»³⁴.

Что, собственно, разумеется под понятием прелесть? Славянское «лесть» — это обман. Прелесть — это обман в превосходной степени, чрезвычайный, сверх всякой меры. В чем может он заключаться? В предельно извращенной лжи — обмане самого себя. Прелесть — это самообман. А ненормальность и чрезвычайность в том, что, обманывая не недругов своих, а себя лично, человек становится врагом себе. Такое поведение противно человеческому естеству и означает, что действует человек не сам, но под влиянием врага рода человеческого. У дьявола есть одно основное средство воздействия на человека — через страсти. Именно поэтому бесстрастный для демонов неуязвим. Поэтому и «идеал аскетического подвига определяется как бесстрастие»³⁵. Поскольку все страсти произрастают из одного корня — гордости, все мы, доколе жива в нас гордыня, в той или иной мере зависимы от влияния демонов. Все мы поэтому уязвимы — все пребываем в более или менее глубокой степени самообмана и все, соответственно, предрасположены к прелести. Так и записывал в своем дневнике прп. Антоний Оптинский: «Тогда только я нахожусь в истинном о себе мнении, когда худую о себе имею мысль; а когда добрую, то в прелести бываю»³⁶. Действительность такова, что «прелесть и действие сатаны всегда находятся в сердце», если там от-

³¹ Даниил Катунякский, старец. Ангельское житие. М., 2005. С. 209.

³² Василий Поляномерульский, прп. // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 354.

³³ Феофан Затворник, свт. Собр. писем. Вып. 5. № 912.

³⁴ Иосиф Афонский [Исихаст], старец. Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 210.

³⁵ Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 183.

³⁶ Прп. Антоний, старец Оптинский. Оптина пуст., 2003. С. 62.

существует привлекаемая сердечной молитвой благодать. Причем враг наш более всего «не желает, чтобы человек узнал об этом, дабы не искал непрестанной молитвы и не изгнал его оттуда»³⁷. В состоянии страстном мы и реальность воспринимаем в обманчивом, искаженном виде, неспособные к восприятию объективному, разве что в отдельные моменты воздействия на нас благодати. Всякий не очищенный еще от страстей ошибается — «некоторые вещи понимает не так, как должно, а тонкие внушения и действия врага принимает за благодатные откровения»³⁸. Так будет продолжаться до обретения начального бесстрастия, которым венчается деятельный период³⁹.

Однако предрасположенность к недугу еще не есть сам недуг, мы не имеем права легкомысленно торопиться с диагнозом, зачисляя всех не достигших святости в число одержимых прелестью. Хотя риск уклониться в глубокое помрачение остается, и иногда эта, присущая всем, склонность к самообману обостряется и неприметно обретает черты духовной патологии. Где же грань, за

³⁷ Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 23.

³⁸ Варнава (Беллов), еп. Основы искусства святости // Духовный собеседник. 1995. № 1. С. 34.

³⁹ *Начальная* (синонимы: деятельная, аскетическая) степень таких добродетелей, как смирение, исихия, бесстрашие, любовь, достигаемая в период деятельного подвига, существенно отличается от степени *совершенной*, или благодатной, обретаемой подвижниками во втором — созерцательном периоде духовной жизни. «Иное есть заповедь любви, — поясняет старец Иосиф Исихаст, — исполняемая благими делами взаимного братолюбия», и совсем иного порядка явление — «действие Божественной любви», которое даруется совершенным. Заповедь деятельной любви, то есть наше самопожертвование ради ближнего и благое ко всем расположение, «могут исполнить все, если захотят». Но дар любви благодатной «не от наших дел» приобретается и «не приходит по нашему желанию», это дарование, которое полностью зависит от Божественного произволения. *Иосиф Момах*. Старец Иосиф Исихаст. С. 277.

которой начало недуга, как распознать ее? «Прелесть всегда основана на убежденности в своей правоте. Ошибка, как таковая, не занявшая в сознании места истины, еще не есть прелесть». А вот «претензия на обладание истиной вне единения со Христом» или настойчиво принимаемые за истину «псевдодуховные состояния и неверные мысленные установки, оправдывающие ложный опыт» — это уже признак заболевания. Страстные склонности присущи каждому, но чтобы они преобразовались в прелесть, «от человека требуется согласие его воли». Ради этого «демон воспитывает в уме вкус к ложной духовности, сопряженный с чувством собственной правоты. Этому сильно способствует привычка ума к самооправданию»⁴⁰. Если кто-то по нерадению впадает «в небрежение и безразличие, совершенно забросив свои обязанности», это само по себе еще не прелесть. Но если человек, пренебрегший аскезой и личным молитвенным подвигом, полагает, что пребывает в истине и остается на пути Божием, то налицо прельщение, способное погубить и самого повредившегося, и тех, кто его с доверием слушает⁴¹. «Если человек несведущ и молится с простотой» неверным образом, то оказывается в заблуждении, но это еще не значит, что он прельщен. «Если, однако, его кто-то наставит, а он не послушается, тогда его молитвенные усилия принимают иной оборот и возникает прелесть»⁴². Так что основа прельщения — это страстная приверженность к ложному опыту. Прелесть по природе своей есть «удаление от прямого пути и от истины», когда при этом

⁴⁰ *Панкратий (Жердев)*, еп. Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России. Кипр, 2006.

⁴¹ *Иосиф Момах*, схимон. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 240.

⁴² *Иосиф Афонский [Исихаст]*, старец. Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 232.

«от души приветствуется ложь»⁴³. Тогда это уже не просто невольное заблуждение, но «тяжелая, подчас смертельная духовная болезнь». И «если здоровье души происходит от добровольного послушания Христу и общения с Ним, то прелесть рождается из доверия диаволу и постепенно переходит в саморазрушительное подчинение ему»⁴⁴. Начинается это всегда с принятия подмены, исходящей от *отца лжи*⁴⁵, а потому «прелестью по сущности и онтологически является сам диавол», который «сам себя отлучил от Истины, от Бога»⁴⁶.

Едва ли не самой распространенной причиной прельщения бывает односторонность подвига, когда предпочтение отдается одному только внешнему или, напротив, только внутреннему деланию. «Многие из монашествующих упражняются лишь в одной добродетели, например в безмолвии», или «есть такие, которые попросту ограничиваются самым суровым постом». Но если человек «довольствуется лишь одним», то он «оторвался от действительности» и «в этом уже присутствует прелесть». Таким же искажением будет попытка заняться умной молитвой помимо аскезы, то есть минуя всестороннее воздержание. При таком перекосе неминуемо завалится все здание. Любая добродетель, если «принимается за главную силу монашеского жительство» и развивается односторонне, оказывается «приманкой врага»: человек «попадает на крючок» тщеславия и сбивается с истинного пути. Так благая ревность о подвиге становится ревностью *не по разуму*. Непременно следует «заботиться о всех добро-

⁴³ Иосиф Монах, *схимон*. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 258.

⁴⁴ Панкратий (Жердев), *еп.* Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России. Кипр, 2006.

⁴⁵ Ср.: Ин. 8, 44.

⁴⁶ Иосиф Монах, *схимон*. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 357.

детелях одновременно, с равной силой и вниманием, чтобы духовное здание росло» и не рушилось. Но и тут остается опасность. Даже если удалось избежать крайностей и добродетели возделываются равномерно, можно не уберечься от иного вида прелести — «надежды на собственные дела». У человека появляется безумная дерзость, и он рассчитывает на награды, «словно Бог перед ним в долгу за его дела». В помрачении забывается, что без преобразующего действия Божественной благодати мы «остаемся бесплодными и совершенно нагими», а если так, то «труды наши послужат пищею бесам и прекрасно возделанные добродетели обратятся в пороки»⁴⁷.

Ступившему на путь молитвенного делания нужен строжайший самоконтроль, и не только в новоначалии. Фон, на котором становится возможной умная молитва, это состояние мирной совести и внутреннего покоя. Достигший его пусть бдит, замечая сигналы тревоги, те признаки, по которым можно распознать отклонение от истины в помраченность *всяким неправедным обольщением*⁴⁸. А первые из них это смущение сердца, смятение, беспокойство⁴⁹. Симптомы ненормального состояния, которые должны нас настораживать, это раздражительность по отношению к ближним, утрата благодушия, мирного, спокойного настроя духа и непослушливость, то есть внутреннее противление тому, что исходит от начальствующих, что требуется по послушанию, по уставу. Это и охлаждение чувства благоговения по отношению к храму, богослужению, святыням и таинствам. Пусть сигнал тревоги звучит сразу, как только начнет подниматься

⁴⁷ Там же. С. 261, 262, 265, 354, 355.

⁴⁸ 2 Фес. 2, 10.

⁴⁹ Иосиф Монах, *схимон*. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 229.

змиева глава⁵⁰ нашей самости. «Эгоизм, надменность, превозношение — три исполина, умерщвляющие душу», они «порабощают ее и тащат на привязи, предавая в руки врага»⁵¹. «Чуть только возомнил о себе, что я — нечто, и сразу — я уже ничто! Поэтому мы и должны все время сами себя контролировать»⁵². Синдром прельщения может обнаружиться и по другим признакам, может состоять, например, из трех компонентов: чувства самодостаточности, предрасположенности упрямо стоять на своем и недружелюбия к окружающим (либо в виде колючести, либо под маской благодушия). Спокойствие тоже бывает разным: «чувствовать себя спокойным за свое спасение», быть самонадеянно в нем уверенным — это есть «самый ужасный и губительный вид прелести»⁵³. Нельзя обманываться и ложным чувством внутренней невозмутимости, когда к душе подкрадывается холод демонического равнодушия и сердце начинает оледеневать. Это сродни высокомерному презрению к окружающим, описанному аввой Дорофеем, когда до удивления смиренный с виду юноша раскрыл мотивы своего незлобия: «На них ли обижаться как на людей? Ведь это — лающие псы»⁵⁴.

Человеку, подверженному духовному недугу, могут быть свойственны «легкая нервозность и возбуждение после и во время усиленной молитвы, искание прозорливости и чудес у почитаемых нами людей или даже у себя; вещи сны, замечание в себе способности понимать и говорить о духовных вещах, настойчивость в отстаивании

⁵⁰ Ср.: Быт. 3, 14–15.

⁵¹ Хрисанф, иеромон. Смысл Света. М., 2009. С. 244, 441.

⁵² Труханов Михаил, прот. Воспоминания. Минск, 2009. Кн. 2. С. 422.

⁵³ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига // Жизнеописание. Избранные труды. ТСЛ, 2000. С. 155.

⁵⁴ Дорофей, авва. Душеполезные поучения. Поуч. 7.

своих мнений». Сюда же относится тяга к посещению разных старцев, повышенная «восторженность и восхищение чужими подвигами», о которых читаем и слышим или которые видим у старцев, «при полном нежелании и небрежении о том, чтобы исполнять на деле то, о чем они учат». Здесь же: «выведывание того, как чувствуют и мыслят духоносные люди, и после передача этого другим как бы от своего лица, желание напоить всех своею любовью, стремление научить других духовному пути и просвещать падших и заблудших» — все это у новоначальных «есть начатки прелести. Особенно вышеупомянутые качества отличают женщин, окружающих разных старцев»⁵⁵.

Еще один вид прельщения — «связывать свое спасение непременно с какой-нибудь определенной личностью — пастыря или старца... Особенно у женщин это заходит и еще дальше: именно когда спасительный путь как бы упирается исключительно в личность определенного духовного отца». Тут искажается понимание самой сущности «Церкви, пастырства вообще, силы таинств, особенно исповеди», разрушается сама вера в Бога. Всегда во «взаимоотношениях пастыря и пасомых может быть множество тонких извращений и искажений», но особенно когда церковные таинства поставляются в зависимость «от того или иного совершителя их», когда даже причащаться, «по неразумной вере в своего излюбленного старца», упорно стремятся из его именно рук⁵⁶.

Православная аскетика понимает прелесть как «самообольщение, соединенное с бесовским обольщением»,

⁵⁵ Варнова (Белая), еп. Основы искусства святости // Духовный собеседник. 1995. № 1. С. 34.

⁵⁶ Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига // Жизнеописание. Избранные труды. ТСЛ, 2000. С. 214, 215.

что случается, «когда подвижник примет ложные понятия о духовных предметах и о себе, сочтет их истинными». Это состояние «бывает неперменным последствием» особого усердия во внешнем подвиге, не одухотворенном деланием внутренним, или же результатом «преждевременного удаления в глубокое уединение»⁵⁷. В плену самообмана находится и тот, кто «упорно себя оправдывает, а других винит». Во всех подобных случаях одна причина — высокое о себе мнение. Горделивый, как минимум, лишается духовного роста, но еще хуже — если оказывается «в сетях прелести». Спасение прежде всего не во внешних подвигах, а «в глубоком, искреннем, сердечном сознании своей греховности, испорченности, бессилия самому исправиться». Если у кого-то «нет искреннего сердечного чувства греховности и сокрушенного сердца, то такой обязательно находится в прелести». Тем паче вступающий «в молитвенный подвиг должен иметь сокрушение евангельского *мытаря*⁵⁸, иначе он будет обманут бесами, приобретет высокоумие, тщеславие и прелесть». Иисусова молитва — это и есть покаянное мытаревое делание, но освященное Христовым именем; очень скоро «молитва мытаря была заменена святыми отцами молитвой Иисусовой. Смысл один и тот же»⁵⁹.

Не случайно, по аскетическому учению, достижение начального бесстрастия совпадает с обретением начального смирения. Душа врачуется силой благодати — силой Божественной, она и ослабляет, и истребляет страсти. Из добродетелей, предшествующих сердечной молитве, смирение есть та, что главным образом привлекает бла-

⁵⁷ *Исидор (Брянчанинов), сот.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 63, 69.

⁵⁸ См.: Лк. 18, 10–14.

⁵⁹ *Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние. М., 1997. С. 75, 82.

годать. В этом, кстати, и есть назначение внешних подвигов: непосредственно через них не стяжать «обновляющей благодати Божией, но они насаждают смирение, которое привлекает Божию благодать. Только тогда они и есть добродетели истинные»⁶⁰. Носящий в себе зачатки смиренного духа одним этим отпугивает врага. Высочайшая из прочих, противоположная высшей страсти — гордыни, добродетель смирения препятствует развитию прелестных состояний. Вот почему сказано, что «невозможно впасть в прелесть бесовскую мужу, жизнь свою согласующему с судом и мнением преуспевших»⁶¹, живущему, то есть, с советом. Вот почему новоначалие начинается со смирения в послушании, без чего не придется говорить ни о каком приближении к умной молитве — все притязания будут тщетны. Словесная молитва преобразуется в умную при содействии благодати — силой Святого Духа. А привлечь эту силу может только смиренный дух. Напротив, недостаток его высвобождает страстную силу. Если ничто не сдерживает страсть гордыни, она развивается сверх всякой меры, как злокачественное образование поражая всю душу. Прелесть — это патология души, недуг духовный.

Гордыня, признаваемая корнем всех прочих страстей, тем отлична от них и тем так страшна, что несет в себе «тенденцию к *самообожению*». Тут самая сердцевина зла, здесь искус, в котором не устояли праотцы. Недуг гордости настолько «извратил сердца людей», что «едва мы увидим в себе некоторые признаки духовного восхождения, как этот змий подымает свою голову и омрачает ум...

⁶⁰ *Мандзаридис Георгий* // Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. 2006. М., 2008. С. 51.

⁶¹ *Даниил Катунатский, старец.* Ангельское житие. М., 2005. С. 202.

удаляет от Бога». Пожизненной брани требует эта «всеугубительная страсть», а преодолевается она «только тотальным покаянием», после чего «нисходит на человека благословение Христова смирения», которое и творит нас «чадами Отца Небесного»⁶². Но и начальная мера не малое благо, ибо, как уверяет нас аскетический опыт, «единственно, к чему и к кому не может прикоснуться дух лукавый и лживый, — это к смирению и к смиренному»⁶³.

Все это позволяет святым отцам определять степень разумности человека мерой его смирения: «несть разумевай, точию имеяй смирение; а не имеяй смирения, не имать разумевати». Не только мудрость, но и достижение исихии, стяжание мирного духа ставится отцами в прямую зависимость от смиренного состояния души: «несть смиренномудр, точию мирный; а не сый мирен, ниже смиренномудр есть»⁶⁴. Но святые лишь вторят Господу: *Вот на кого Я призрю*, — говорит Он, — *на смиренного*⁶⁵. И заповедует: *научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен*; именно в таком состоянии, поясняет Он, *найдете покой душам вашим*⁶⁶, то есть обратите исихию. Исихия начинается в смирении, в нем мы обретаем умиротворенность — духа «совершенна, свята, мирна и безгрешна»⁶⁷. Смиранный, смиренный, мирный — эти родственные понятия указывают на мирный дух, на покой души, освободившейся от одержимости эгоизмом. Один из признаков

⁶² Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 110, 148.

⁶³ Иоанн (Крестыцкий), архим. // Божий инок. Псково-Печерский мон., 2009. С. 252.

⁶⁴ Исаак Сирин, прп. Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Сл. 89.

⁶⁵ Ис. 66, 2.

⁶⁶ Мф. 11, 29.

⁶⁷ Просительная ектения.

смирения — способность в любых обстоятельствах сохранять внутренний мир, состояние покоя и благодушия. В ответ на оскорбления, агрессивность или насмешки не вспыхивает реакция возмущения, озлобленности или обиды. Со смирением принимающий все, что ему ниспослано, остается невозмутимым, не испытывает смятения, беспокойства, страха или раздражения. Человек, исполненный благостного спокойствия, когда подвергается нападкам, как бы поглощает и растворяет в себе направленную на него энергию зла и этим может даже усмирять спорящих и нападающих, успокаивая их возбуждение. Такое непоколебимое мирное устройство духа есть не что иное, как состояние внутренней исихии, хранимое человеком, стяжавшим смирение. Все это говорит о нерасторжимости понятий смирение и исихия, убеждает в том, что, не стяжав первое, невозможно достичь второго.

При недостатке смирения возникает своего рода зуд, гордостная нетерпеливость. Желая скорей получить результат, человек совершает неосмотрительные поступки. Когда нет знаний о том, как сводить ум в сердце, как найти *сердечное место*, пока нет сил удерживать внимание в нужном месте, при единении мысли и чувства, — приступать непосредственно к сердечной молитве еще рискованно. В чем, собственно, риск? Пытаясь преждевременно заняться тем, что ему кажется «умно-сердечной» молитвой, торопливый подвижник не способен включить в молитву энергию *духа*. Неготовое сердце подводит дерзких: вместо духовной сама собой задействуется энергия душевная. Область сердца невелика, здесь, рядом с центром духовной силы, средоточие страстных сил. Не прошедший начальную подготовку не умеет почувствовать, «нащупать» сердечное место, не управляет вниманием, которое произвольно собирается не там, где надо. Тог-

да молитва, призванная очищать от страстей, превращается в пародию: несчастный станет всего лишь возбуждать эмоциональное начало, разгорячая свою страстную чувственность и низменные инстинкты.

Что касается поиска *сердечного места*⁶⁸ при использовании художественных приемов молитвы, то тут в ловушку попадает искатель самонадеянный, пренебрегающий поучением и советом. Аскетическое понятие «сердце» совсем не то, что анатомическое. Надо верно уразуметь разнообразные отеческие высказывания на эту тему, указывающие отнюдь не на физический орган тела, но на «сердце духовное», на тот энергетический центр человеческого существа, который еще древние греки соотносили с понятием «душа»⁶⁹. В этом смысле сердце, на языке православной аскезы, служит «орудием души»⁷⁰, оно «есть орган общения с Богом»⁷¹, это его именуют *потаянным*, или *внутренним, человеком*⁷², оно же — вместилище трех основных сил души: духа (ума), чувства и воли. Здесь, в вершине метафизического сердца, в сердечном месте, — самый центр нашего существа, средоточие человеческого духа. «Там ощущается боль и духовная скорбь, там человек переживает благодать Божию, там он слы-

⁶⁸ Сердечное место — аскетический термин, обозначает внутреннюю область в верхней трети «духовного сердца», которая располагается в левой части груди, примерно в районе верхней оконечности сердечной мышцы. Здесь находится высший центр человеческого существа, средоточие его *духа*, точка локализации одной из трех основных сил души — *мыслительной*, или *словесной* (λογιστικόν, ὑψωτικόν). В центральной и нижней частях духовного сердца сосредоточены, соответственно, раздражительная (чувственная) и желательная (волевая) силы.

⁶⁹ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. М., 1997. С. 26.

⁷⁰ Феофан Затворник, свт. Собр. писем. Вып. 5. № 896.

⁷¹ Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Там же. С. 118.

⁷² См.: 1 Пет. 3, 4; 2 Кор. 4, 16.

шит и глас Божий»⁷³. Там «престол благодати»⁷⁴, та нива, на которой Бог «насадил Дух Своей жизни»⁷⁵, именно «чрез дух человеческий проникает в душу Дух Божий»⁷⁶ и в нем действует»⁷⁷. Одним словом, сердце духовное «есть абсолютный центр»⁷⁸, где «концентрируется вся личная жизнь человека»⁷⁹.

На практике необходимо учитывать, что по своему расположению сердце духовное и физическое не вполне совпадают — первое несколько смещено относительно второго. Надо не забывать и о том, что все упоминания о «сердце» в аскетической литературе обычно относятся к *сердцу духовному*. Когда, в связи с поиском сердечного места, говорят о «верхе» или «вершине» сердца, под этим разумеют верхнюю треть духовного сердца⁸⁰, нижней же своей частью оно входит в соприкосновение с областью солнечного сплетения. Отыскать сердечное место легче всего через дыхательные ощущения или через проекцию этой точки на поверхности груди⁸¹. Невежество и ошибки

⁷³ Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 32.

⁷⁴ Григорий Палама, свт. Триады. М., 1995. 1, 2, 3. С. 44.

⁷⁵ Василий (Гондикоакис), архим. Вхожное. 2007. С. 31.

⁷⁶ См.: Рим. 8, 16.

⁷⁷ Кошечев И. М. Стижание Духа Святаго... М., 1993. С. 22.

⁷⁸ Харитон (Дупаев), игум. // Валламмский Патерик. М., 2003. Т. 2. С. 164.

⁷⁹ См.: Зарин С. М. Аскетизм. М., 1996. С. 375–380, 577–582.

⁸⁰ Чтобы избежать путаницы, нельзя смешивать аскетическую терминологию с медицинской или анатомической. В медицине, например, «верхушкой» сердца называется как раз самая нижняя оконечность этого органа.

⁸¹ Часто упоминаемый способ ориентации, при поиске сердечного места, на левый сосок груди нельзя признать удачным. Опираясь на опыт, можно предложить иной прием, более надежный для большинства тех, у кого нет заметных нарушений пропорций тела. Ладонь, со всеми пятью сомкнутыми пальцами, следует приложить горизонтально к груди, так, чтобы большой палец оказался непосредственно под межключичной впадиной. Тогда снизу под концом мизинца оказывается точка, примерно соответствующая искомому месту.

в таком деле могут привести к искажению молитвенной практики и причинить духовный вред.

Из сказанного понятно, что опасность прельщения обычно грозит человеку прежде того, как он обретет способность к умной молитве, то есть на стадии молитвы словесной. Разумеется, побудителем становится не только Иисусова, но любая молитва, не важно — читаемая вслух или безгласно. Повод для тщеславия всегда найдется, усмотреть в себе мнимые достоинства можно как при чтении акафистов, так и Псалтири. Мало того, хорошо известно, что чуждый зачатков смирения ухитряется возгордиться и безо всякой молитвы — вовсе ничего не делая. А к тем, кому мерещится источник бед в Иисусовой молитве, обращаются святые учителя исихии. «Некоторые говорят, что от молитвы приходит прелесть. Это ошибка. Прелесть приходит от самочиния, а не от молитвы»⁸². «Что же? Молитва ли эта причина прелести? Никак. Если же вы за это порочите умную молитву, то пусть будет для вас порочен и нож, если бы случилось малому ребенку, играя, по причине неразумия, порезаться им. Так же, по-вашему, нужно запретить и воинам употребление меча, который они поднимают против врагов, если бы случилось какому безумному заколоть себя. Но как нож и меч не служат причиной ни одного порока, но только обличают безумие зажавших себя ими, так и меч духовный, священная, говоря, умная молитва неповинна. Но самочиние и гордость самочинников служат причиной бесовских прелестей и всякого душевного вреда»⁸³.

⁸² Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 126.

⁸³ Паисий Величковский, схимарх. Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 14, 15.

Явные признаки демонского вмешательства появляются в результате тех искажений, которые претерпевает наша словесная молитва. Сами признаки хорошо известны: различного рода видения и зрительные эффекты вроде свечений, улыбающихся ликов на иконах, необычные слуховые, обонятельные ощущения и тому подобное. Все это лишь искушения, которые, будучи проигнорированы, не причинят вреда. Прельщение начинается с того, что эти явления принимаются за благие достижения, за благодатные дары. Но подчеркнем: подобные недоразумения отнюдь не плод умной или сердечной молитвы, обычно это следствие того, что словесную молитву принимают за умную. Искаженные формы словесной молитвы, так называемые «мечтательная» и «головная», вот что прельщает коснеющих в невежестве или одержимых самостью. Речь об этом пойдет ниже. Пока же отметим, что до молитвы умной невозможно дорасти пребывающим в подобном устройении. Для духовного роста, для совершенствования молитвы необходимо стяжать некоторую начальную благодать, чего никак не удастся при упомянутых видах молитвы словесной, напротив — *отнимается и то, что имеем*⁸⁴.

Грубые формы прелестных галлюцинаций не такое уж частое явление, помимо них известны искушения более тонкие и вовсе не обязательно насылаемые демонами. У кого-то, например, может появляться механический эффект «самодвижности» Иисусовой молитвы, естественно возникающий при усердном упражнении. Если переоценить и это явление, счесть его даром благодати, некоей добродетелью, заслуженной в подвиге, или вообразить, что достигли благодатного, непрестанного дейст-

⁸⁴ Ср.: Мф. 13, 12.

вия молитвы, — то налицо самообман. Разумеется, благодать присутствует в любой, даже самой примитивной молитве, которая просто невозможна без содействия свыше, «яко всякое даяние благо... свыше есть». Но надо различать «даяние благо» от того, что есть «дар совершен»⁸⁵. Молитва *деятельная*, конечно, требует содействия Божественной благодатной силы, однако основное усилие требуется от самого человека. Молитва же *благодатная*, в собственном смысле, есть полновластное действие Святого Духа в человеческой душе, достигшей исцеления и чистоты. Путать первое со вторым означает лгать самому себе.

Что касается ощущения самодвижности, то этим не стоит смущаться. Надо лишь понимать, что на словесной стадии это эффект рефлекторный: в уме, как заводная, звучит заученная молитвенная фраза, похоже, что крутится пластинка с записью одних и тех же слов. Это естественный результат усердного повтора молитвы, имеющий совсем иную природу, нежели благодатное действие непрестанной молитвы. На более зрелых стадиях молитвы, по мере стяжания опыта, также может возникать эффект самодвижности, но уже несколько иного характера. Это нормальное свойство, оно и должно проявляться при зачатках умной молитвы, оно же — признак перехода к молитве сердечной, при отдельных ее проблесках. Тогда возникает ощущение, будто молитва сама произносится в сердце безо всяких усилий. Бывает, сердце словно поет, и иногда не столько словами молитвы, сколько испытывая трепет от избытка духовного чувства, остается только прислушиваться к этому «звучанию». Такие моменты свидетельствуют о зарождении начальной

⁸⁵ Божественная литургия. Молитва замвонная.

исихии. Так и должно быть, когда умное делание становится образом жизни. Но все это еще далеко от действительной самодвижности, питаемой силой Святого Духа⁸⁶. При занятии Иисусовой молитвой, как словесной, так и умной, случаются искушения, связанные с физиологическими ощущениями тепла, болей в области сердца и иные; все это частные случаи, которые требуют отдельного рассмотрения.

Когда искатель молитвы стоит на верном пути, то, при целенаправленных усилиях, молитва словесная со временем гармонично преобразуется в деятельную умносердечную и положение путника становится относительно безопасным, ему уже не грозит в той мере, как ранее, уклонение в прелестный самообман. Хотя, конечно, и здесь есть свои сложности и поводы для преткновения⁸⁷.

⁸⁶ Не исключено, что в деятельный период на стадии умной или сердечной молитвы могут случаться моменты настоящей самодвижности. Это временные посещения благодати, ниспосылаемые ради укрепления и утешения ставших на верный путь. Но окончательно непрестанная самодвижная молитва даруется только при переходе в благодатный период, по достижении начального бесстрастия. Вообще надо помнить, что наше деление молитвы на виды и степени весьма условно. На деле происходит взаимопроникновение молитвенных состояний, иногда с трудом уловимое. Так, еще на словесном уровне случаются проблески умной молитвы, а умный делатель может переживать моменты погружения в состояние молитвы сердечной. *Свт. Игнатий Кавказский*: по временам «в одном и том же подвижнике действует то та, то другая молитва». *Творения*. Т. 2. С. 219.

⁸⁷ Когда ум с помощью художественных приемов сведен в сердце и достигается приостановка потока помыслов, то в этот момент внутренней тишины есть риск по неопытности отклониться в неверном направлении. Если внимание не волеется полностью в молитвенную мысль, то может соскользнуть в медитативное состояние. При медитации ум, действуя через локализованный в головном мозге рассудок, обращен к самому себе и не способен к богообщению. Поэтому все, что предстает умственному взору, является рассудочной игрой ума. Принять такое состояние за молитву было бы самообольщением, подобным тому, что часто имеет место в аскетической традиции католицизма. В лучшем случае это диалог с собственным подсозна-

Тем не менее отеческий опыт подтверждает: именно такая молитва менее всего располагает к прелести⁸⁸. Когда ум удерживается в сердце, ему, говорит св. Дионисий Ареопагит, «невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание», то же повторяет свт. Григорий Палама⁸⁹. «Ум, — пишет свт. Игнатий Кавказский, — пребывая в сердце, чисто и не прелестно молится», или, как сказал свт. Диадок Фотикийский, когда ум во время молитвы соединен с сердцем, «тогда молитва бывает истинною и не прелестною»⁹⁰. Ему вторит прп. Василий Полянорусский: «Самое непрелестное для новоначальных действие в молитве заключается в том, чтобы в сердце начинать умную молитву»⁹¹.

Прп. Григорий Синаит называет деятельную сердечную молитву «необманчивой»⁹², а свт. Феофан Затворник то же ее качество определяет как «незаблудность». «В этом действии, — пишет святитель о сердечной молитве, — не имеется никакой опасности, такая молитва сама себе служит охраною. Ибо тут Господь». А «прелести нечего бояться», помня, с кем она случается — «с возгордившимися, кои начинают думать, что как зашла теплота в сердце, то это уже и есть конец совершенства»⁹³. И еще: «Кто в сердце, тот безопасен»⁹⁴. «Безопасность начинает-

нием, в худшем — контакт с миром падших духов. Подробнее см.: *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Граница естества».

⁸⁸ Подробнее о безопасности умно-сердечной молитвы см.: *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Образ молитвы».

⁸⁹ *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 46.

⁹⁰ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 248.

⁹¹ *Василий Полянорусский, прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 353.

⁹² *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 126.

⁹³ *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. Вып. 2. № 240, 322.

⁹⁴ *Феофан Затворник, свт.* Начертание... Т. 2. Ч. 3. С. 245.

ся, когда утвердится в сердце чистая и непарительная молитва, которая есть знамение ошутимого осенения сердца благодатью»⁹⁵. Так что «располагайся неотходно пребывать внутри сердца», — учил прп. Никодим Святоторец. «Когда ты там с Господом, враг не посмеет подойти»⁹⁶.

Учение святых прошлых столетий утверждается в опыте наших современников: «Умная молитва... не допускает сомнения, и прелесть не может возникнуть из нее». Ведь «сердечная молитва не боится прелести»⁹⁷. «Круговая молитва»⁹⁸ в сердце никогда не боится прелести, в то время как «другие образы молитвы»⁹⁹ могут быть опасны, ибо к ним легко приближается мечтание и в ум входит прелесть». При молитве словесной «ум неопытен и не очищен», потому «принимает мечтание за созерцание» и «легко переходит в прелесть»¹⁰⁰. «Многие из-за невежества» не понимают и уничижают «путь отцов, именуя его из-за недостатка рассуждения путем прелести... А всех тех, кто идет по нему, называют прельщенными! Брат мой, относясь к таким вещам с рассуждением, ни в коем случае не принимай этого, ибо велико неведение и неразумие говорящих это». Если же нет руководителя в молитве, то старайся «верно соблюдать путь отцов», изучая

⁹⁵ *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 234.

⁹⁶ *Никодим Святоторец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 121, 122.

⁹⁷ *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 210, 232.

⁹⁸ Термин «круговая молитва», часто используемый в аскетических текстах, обозначает умно-сердечную Иисусову молитву. — *Н.Н.*

⁹⁹ Под «другими образами молитвы» разумеется молитва словесная в ее разновидностях: *мечтательной* и *головной*. См. об этом наст. изд., гл. «Развитие молитвы». — *Н.Н.*

¹⁰⁰ *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 170, 171.

их творения. «Тогда будешь иметь многих спутников и не будешь бояться прелести!»¹⁰¹

На чем основаны подобные убеждения? На развитом святыми отцами учении св. Дионисия Ареопагита о круговом и линейном движениях ума. Первое из них — это «вхождение в себя извне и соби́рание в себе умных сил», когда «ум через сердце восходит к созерцанию Бога». «Таким образом можно избежать прелести»¹⁰². Достигается это через *умную* молитву, когда человек «собирает ум в себе, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неложным движением»¹⁰³. Ради этого «душа собирает в себе все свои силы», ум при этом «отвергает всякую мысль о тварном, всякое мечтание и через покаяние соединяется с сердцем»¹⁰⁴. Пребывая в духе и не покидая сердечных пределов, ум «восходит к Богу», а затем, замыкая круговое движение, «возвращается к самому себе»¹⁰⁵. Напротив, во время *словесной* молитвы ум, при движении прямолинейном, обращается вовне, «душа исходит к окружающим ее предметам». «Этот метод подвержен прелести», поскольку внимание сосредоточено на тварном мире, будь то нечто внешнее по отношению к нам или наше собственное воображение. Так многие обманываются и «прельщаются, начиная поклоняться твари более, нежели Творцу»¹⁰⁶.

Рассеивая издавна укоренившиеся предрассудки, свт. Игнатий Кавказский в качестве аргумента цитирует

¹⁰¹ Иосиф Исихаст, *схимон*. // Иосиф Монах, *схимон*. Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 255, 256.

¹⁰² Дионисий Ареопагит, *св.* // Иерофей (Влахос), *митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 144.

¹⁰³ Григорий Палама, *свт.* // Там же.

¹⁰⁴ Иерофей (Влахос), *митр.* // Там же.

¹⁰⁵ Василий Великий, *свт.* // Григорий Палама, *свт.* Триады. М., 1995. С. 46.

¹⁰⁶ Иерофей (Влахос), *митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 144.

прп. Василия Поляномерульского, чье учение об умно-сердечной молитве святитель считал «для новоначальных... особенно полезным»¹⁰⁷. «Некоторые, — пишет старец Василий, — незнакомые опытно с умным деланием и мнящие о себе, что имеют дар рассуждения, отклоняют других от обучения сему священному деланию», выставляя к тому три причины. Во-первых, измышляют, что оно приличествует только «святым и бесстрастным мужам», во-вторых, сочиняют, что оно недоступно при «совершенном оскудении наставников и учителей», в-третьих же, малодушествуют от испуга: мерещится им, что угрожает «этому деланию прелесть». Однако «из этих изветов первый — непотребен и несправедлив», так как именно новоначальным надлежит занятие умно-сердечной молитвой, ибо «первая степень преуспевания» как раз и «состоит в умалении страстей трезвением ума и блюдением сердца». Второй же довод «безрассуден и неоснователен, потому что, за недостатком наставника и учителя, Писание нам учитель». А третий — сам «заключает в себе самообольщение: приводящие его, читая писания о прелести, этим же писанием запинаят себя, криво объясняя его» и полагают извращенное свое толкование «в основание к уклонению от умного делания». Это уже из рода «пустых басен, по которым — волка бояться, так в лес не ходить. Бога должно бояться, но не убегать и не удаляться от Него по причине этого страха»¹⁰⁸.

И в миру, и в монашеской среде быгует весьма распространенное заблуждение об умном делании как о занятии «очень удобном к переходу в прелесть». Следстви-

¹⁰⁷ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 266.

¹⁰⁸ Василий Поляномерульский, *прп.* // Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 220, 221.

ем такого вражеского навета бывает упадок духовности, когда подвижники оказываются «чужды духовного дела-ния», а «все их внимание устремляется на благовидность наружного поведения и на телесный подвиг. Известно, что таким жителем вводится в душу самомнение и развиваются душевные страсти, которые телесный делатель и заметить в себе не может и даже не подозревает присутствия их»¹⁰⁹. Иными словами, страх прелести, *иде же не бе страх*¹¹⁰, оборачивается демонской ловушкой, угрожающей реальным прельщением. В действительности опасаться надо другого: хотя кому-то это и покажется парадоксом, но именно уклонение от внутреннего дела-ния таит в себе угрозу помрачений и заблуждений. «Не без основания относят к состоянию самообольщения и прелести душевное настроение тех иноков, которые, отвергнув упражнение молитвою Иисусовою и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним моле-нием, то есть неопустительным участием в церковных службах и неопустительным исполнением келейного правила, состоящего исключительно из псалмопения и молитвословия устных и гласных. Они не могут избежать *мнения*». Вид прелести, именуемый *мнением*, «обнаружи-вается в подвижниках тогда, когда они думают о себе, что проводят внимательную жизнь», либо ощущают свое превосходство над собратьями, либо считают «себя до-стойными, по мнению своему, быть пастырями овец и руководителями их»¹¹¹.

Предпринятое без содействия умной молитвы, «одно телесное делание не может обойтись без фарисейства». Коснеющим «во *мнении* своем» их подвиги видятся пло-

¹⁰⁹ Собр. писем свт. Игнатия. М.—СПб., 1995. С. 109, 110.

¹¹⁰ Пс. 52, 6.

¹¹¹ *Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 257, 258.*

дами «деятельности богоугодной, жизни добродетель-ной». Является чувство самодостаточности, успокоения в самодовольстве. Каково же «горестное самообольщение! душепагубное ослепление!.. повреждение душевного ока, родившееся от неправильной деятельности!» Сей плод гордыни, «такое состояние мнимого спокойствия святые отцы называют нечувствием, умерщвлением души, смер-тью ума прежде смерти тела»¹¹²¹¹³. И это справедливо. «Если человек забывает главную цель жизни и начинает гордиться своими усилиями и подвигами как самостоя-тельной ценностью, то он творит безумие». Господь на-звал «подвиги без стяжания чистоты сердца бесплодны-ми, фарисейскими». Это то же, как если бы «путник в пу-стыне, идущий за ключевой водой, совершив длинный путь, остановился бы на полдороги и стал хвалиться тру-дами пройденного пути», и так, «не дойдя до ключа, в конце концов умер бы от жажды»¹¹⁴. Подвиг внешний, лицемерную праведность обличает Писание: *якоже порт нечистыя*, по слову пророка, *вся праведность наша*. Спа-ситель предостерег всех, способных внимать Ему: *не будь, как лицемеры*, они не получают в будущей жизни воздаяния от Отца, ибо здесь *уже получают награду*, удовлетворяя свое тщеславие. *Если праведность наша не превзойдет фарисейской*, то, как сказано, *не войдете в Царство Небесное*¹¹⁵.

Если лежащее «вне области душевных категорий, но в области духа» низводим *плотским своим умом*¹¹⁶ на уро-вень земных ценностей, если надеемся внешними дости-

¹¹² См.: Лествица. Ст. 18.

¹¹³ *Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1998. Т. 5. С. 373, 374.*

¹¹⁴ *Варлаам (Рязанцев), архиеп. Господь не осудит смиренного. Самара, 2008. С. 31.*

¹¹⁵ Ис. 64, 6; Мф. 6, 2–5; 5, 20.

¹¹⁶ Ср.: Кол. 2, 18.

жениями подменить подвиг внутренний, то заведомо обрекаем себя на самообман. Когда духовную реальность «пытаются проецировать на душевный план, конечно же, получается прѣлестная картина: ведь прелесть как раз и есть подмена духовного душевным»¹¹⁷. Мы имеем достаточно свидетельств об искажении духовной жизни и прельщении тех, чье усердие во внешнем делании преобладало над подвигом внутренним. Ряд примеров на эту тему дает прп. Иоанн Кассиан, в том числе рассказывает об отце Ироне, строгом подвижнике, весьма усердном в посте и воздержании. Ревность его, однако, дошла до того, что он перестал праздновать Пасху, «чтобы не нарушать своего правила». Затем последовало явление сатаны, которого обманувшийся старец принял за ангела света, ну а кончилось тем, что помраченный умом Ирон бросился в колодез, поверив демону, будто выйдет оттуда невредимым¹¹⁸. Из многих прочих известных случаев приведем два достаточно характерных, относящихся к XIX столетию.

Такова история отца Евдокима, почитаемого на Валааме духовника, с которым советовался сам игумен Дамакин Валаамский и который прежде того, как достиг зрелости, едва сумел избежать гибели. Проводил он тогда монашескую жизнь без руководства, «уповая достигнуть духовного преуспеяния одними внешними подвигами и совершенным послушанием своему настоятелю, игумену Иннокентию». Однако «ни послушание, изъявляемое готовностью умереть во исполнение заповеди настоятеля, ни прочие внешние подвиги его не приносили существ-

¹¹⁷ *Панкратий (Жердев), еп.* // Россия – Афон: 1000-летие духовного единства. 2006. М., 2008. С. 21.

¹¹⁸ *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* // Там же. С. 43.

венных плодов монашеской жизни». Не замечалось в подвижнике ни кротости, ни смирения, ни слез молитвенных, ни проявлений любви. «Напротив, сухость, жестокость души, зазрение всех и другие, хотя и скрывааемые, страсти томили его. Он не находил себе покоя, хотя исполнял все, по его мнению, должное». В конце концов отец Евдоким пал до такого отчаяния, что «лукавые помыслы склоняли его к самоубийству, советуя броситься со скалы в залив». Дошло бы до беды, но помутненный его разум сумел все же распознать внушение свыше, что и спасло несчастного. Он пошел за советом к старцам. Личности духоносные, пустытники Феодор и Леонид¹¹⁹ «очень скоро помогли ему, открыв на основании святых отцов, что одно внешнее делание и телесные подвиги не могут вести к преуспеянию», а если им сопутствует тщеславие и гордость, то приводят «к осуждению, ожесточению и отчаянию». Исцелиться же от этих страстей невозможно без совершенного смирения и внутреннего делания молитвы. «Старцы показали ему истинный ключ к отвержению сердца, и отец Евдоким, монах внешний, но искренний и готовый ради спасения на смерть, понял смиренную науку отцов». Так началось его возрождение и последующее духовное преуспеяние¹²⁰.

Схимонаха оптинского скита Вассиана, отличавшегося простотой, «нельзя было иначе обрисовать в отноше-

¹¹⁹ **Феодор Молдавский, Свирский** (Перехватов; 1756–1822), схимонах. Постриженник и ученик прп. Паисия Молдавского, наставник прп. Льва Оптинского. Пустынножитель и подвижник умного делания, один из столпов русского старчества. **Лев Оптинский** (Наголкин; 1768–1841), преподобный. В мон-ве Леонид, в схиме Лев. После Паисия (Величковского) и Феодора Молдавского стал третьим звеном в золотой цепи возрожденцев русского старчества.

¹²⁰ *Жизне оптинского старца иеромон. Леонид (в схиме Льва). Оптина пуг.*, 1994. С. 17, 18.

нии жизни духовной, как назвав, по монастырскому выражению, монахом внешним. В скиту схимник проводил самую суровую жизнь. В пищу употреблял пареную траву снить, которая, простояв несколько дней в горшке, протухала, обратившись в совершенный навоз. Ежегодно первую и последнюю седмицы Великого поста проводил совсем без пищи. Дважды в жизни поревновал провести без пищи по сорок дней. Спал, где придется, иногда на голой земле». Так, «полагая дело спасения более во внешности», отец Вассиан не имел заботы о внутреннем делании очищения сердца от страстей. То время, середина 1830-х годов, было расцветом старческого служения в Оптиной отца Леонида, будущего прп. Льва. Отец Леонид не одобрял путь внешнего подвига, понимая, куда он ведет, и предостерегал в письмах своих духовных чад: «Об о. Вассиане пусть думают, как кому угодно, и ублажают его высокое жительство; но мы к оному веры не имамы и не желаем, дабы кто следовал таковой его высоте, не приносящей плода... А плод духовный есть любовь, радость, мир, долготерпение, вера, кротость... Сожалея об нем, желаем ему прийти в познание истины».

Кончилось такое подвижничество тем, что, сделаемый злобой и завистью, схимник оказался во главе партии гонителей оптинского старчества. Он начал писать на старца Леонида клеветнические доносы и анонимки местному епископу, а затем в московскую тайную полицию, оболгав заодно и настоятеля прп. Моисея. Старческий подвиг отца Леонида помраченный обзывал «лянидовщиной», принимая его за действие нечистой силы. В сильном расстройстве духа он жаловался: «А меня-то и знать никто не хочет, а у него-то ишь сколько народу-то! Да вишь, это колдовство... Я эту лянидовщину разгною!..» Дело приняло серьезный оборот, и в 1836 году отец

Леонид по доносам был выдворен из скита приказом епископа, лишен права носить схимническое облачение, принимать и окормлять народ. Ему уже готовилась ссылка на Соловки, но спасло заступничество свт. Филарета Киевского¹²¹.

* * *

Возможно, худшим из преткновений оказывается то, когда человек, посвятивший себя целиком только внешнему деланию, уверен, что занят деланием внутренним, когда, ограничившись внешним подвигом, полагает, что в этом суть Христова пути. История древних и современных христианских подвижников дает нам возможность видеть: люди, убежденные, что их спасение зависит от каких-либо внешних подвигов, например неопустительного участия в богослужении, усердного молитвословия, нищеты и постничества или самовольного странничества и юродства, оказывались в прелести «и в заключение гибели»¹²². Так, некий подвижник признавался старцу Силуану Афонскому: «Я непременно должен быть помилован, потому что кладу столько поклонов каждый день», однако «когда пришла смерть его, то он порвал на себе рубашку»¹²³. Горький самообман. Разве не ясно, что и аскеза, и нравственный образ жизни в благочестии и добродетели не чужд бывает и инославным, и язычникам. Нестяжание, строгое послушание, суровый пост и крайнее самоотвержение практикуются и у буддийских монахов, у суфийских дервишей, у адептов мистических культов от

¹²¹ Житие оптинского старца иеромон. Леонида (в схиме Льва). Оптина пуст., 1994. С. 191–201.

¹²² Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига // Жизнеописание. Избранные труды. ТСЛ, 2000. С. 156.

¹²³ Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 182.

Тибета до Кордильер. «Ведь и язычники, ожидая награды, могут делать добрые дела, совершают даже такие подвиги, перед которыми нельзя не остановиться в изумлении»¹²⁴. «Пост, воздержание и милостыня — есть золото, но и сыны эллинов и все еретики также гордятся этими добродетелями»¹²⁵. «Чтобы быть христианином, необходимо прежде всего очищение сердца: *больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни*»¹²⁶. Одна общественная этика не может сделать человека христианином, ее могут придерживаться люди самых разных мировоззрений»¹²⁷. Очевидно, что никакое усердие ни в благочестии, ни в аскезе не может заменить внутреннего делания, в его святоотеческом, православном понимании, подвига, без которого недоступно бесстрастие души. А стало быть, недостижима в полноте высшая заповедь о всецелой любви к Богу, без чего сомнительна сама возможность стяжания *наследия в Царстве Христа*¹²⁸.

Надо признать, что вообще «запас аскетических форм крайне ограничен. Для подавления своей чувственной природы трудно придумать что-либо, кроме воздержания от брака, кроме поста, бдения и физического труда. Поэтому внешняя сторона аскетизма служит общим достоянием не только всех религий, но и многих философских систем. Аскетизм индийских браминов... пифагорейцев, платоников и христиан облекался приблизительно в одни и те же внешние формы». Но что разнится до противо-

¹²⁴ Труды Св. Патриарха Сергия. Н.Новгород, 2007. С. 71.

¹²⁵ *Синклитика Александрийская, прп. // У истоков культуры святости.* М., 2002. С. 378.

¹²⁶ Притч. 4, 23.

¹²⁷ *Рафаил (Карелин), архим. Церковь и интеллигенция.* Саратов, 2009. С. 263.

¹²⁸ Еф. 5, 5.

положности, так это мотив, само «обоснование аскетизма»¹²⁹. В самом деле, ни перед кем в поднебесном мире, кроме православных, не стоит сверхъестественная задача стяжания нетварной энергии Святого Духа с целью обожения своей личности. «Внехристианская антропология не знает ничего об этом и не включает в свою схему человека категории богоподобия», поэтому понятие об образе Божиим, составляющем часть человеческой природы, «является основанием особого, только христианству свойственного мировоззрения»¹³⁰. «Наше видение человека, наша антропология не только неведома психологам и ученым иных культур и цивилизаций, «но им и не позволено иметь таковую». Только «мы знаем, что есть человек, каковым он должен быть и может стать в своем последнем осуществлении по дару Божию»¹³¹. Но мало того, необычайна не только цель, не только учение христиан. То, чего нет и быть не может вне нашей Церкви, — это великая тайна Божественной свхаристии¹³². И наконец, что не менее важно, уникален наш никому не доступный метод, не практикуемый ни одной другой религией мира. Разговор о том будет позже, но сразу отметим: никто, кроме православных подвижников умного делания, не владеет методом священного безмолвия, методом стяжания исихии, посредством коего ум, отъединясь от рассудка, соединяется с сердцем и созидает в нем обитель Святого Духа.



¹²⁹ *Полов И.В. Труды по патрологии.* ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 118.

¹³⁰ *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.* М., 1996. С. 353, 355.

¹³¹ *Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни.* Essex; ТСЛ, 2009. С. 249.

¹³² *Иоанн (Зисимос), митр. Церковь и Елхаристия.* 2009. С. 72.

Внешнее и внутреннее

Поскольку в святоотеческой литературе отсутствует строго упорядоченная терминология, то одни и те же выражения часто используются в разных значениях, иной раз непоследовательно. Так исторически сложилось по совокупности причин¹, и это подводит к необходимости точнее, конкретнее определить значение аскетических понятий «внешнего» и «внутреннего» подвига. Если обобщить опыт применения этих терминов в отеческих писаниях и с некоторой долей условности установить смысловые рамки, то приходим к следующему: работа человека над своей душой ведется на уровнях телесном, душевном и духовном, а отсюда учение Церкви выводит представление о двух видах, или образцах, подвижничества: телесный и душевный уровни составляют область *внешнего* делания, духовный — соответствует деланию *внутреннему*.

К внешним атрибутам делания в православной аскетической традиции относят то, что именуется подвигом «телесным» или «телесным исполнением заповедей», это то же, что «внешние добродетели» или внешняя аскеза².

¹ Об этом см.: Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Граница естества».

² См., напр.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сл. 56; Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1997–1998. Т. 4. «О телесном и душевном подвигах»; Т. 5. «О пользе и вреде телесных подвигов» и др.

Сюда входят: пост, мироотречение, уединение, всестороннее утеснение плоти и воздержание. Это подвиги на ниве послушания и милостыни, это также участие в богослужении и все виды молитвословия, то есть гласной и негласной словесной молитвы, в том числе бдение, то есть ночное молитвословие³. Сюда же относят такие покаянные деяния, как хранение в мире совести, «плач сердца, памятование смерти, самоукорение, осознание и исповедание своей греховности»⁴. Последнее связано с отслеживанием недобрых помышлений, чувств и желаний, с противодействием им, однако тут еще далеко до умно-сердечного трезвения. Хотя многое из указанного «совершается подвижником внутри души, в самом себе»⁵ и вполне естественно воспринимается как работа внутренняя, однако не подпадает под принятое в аскетике понятие внутреннего делания. Это лишь, так сказать, внутренняя сторона внешнего делания. Потому все упомянутые труды остаются в разряде делания внешнего, как относящиеся к сфере более психической, душевной, нежели к области человеческого духа.

Внешние добродетели необходимы, но они только готовят душу к очищению и исцелению. Осуществить процесс преобразования страстных сил души возможно лишь

³ Ср., напр.: свт. Игнатий (Брянчанинов): «К телесному подвигу относятся: подавание вещественной милости, принятие странных, участие в разнообразных нуждах и страданиях нуждающегося и страдающего человечества. Сюда относят целомудрие тела, воздержание от гнева, от роскоши, от увеселений и рассеянности, от насмешек и пересудов, от всех слов, коими выражается злоба и нечистота сердца. Сюда относят пост, бдение, псалмопение, коленопреклонения, стояние на молитве в храме и в келье. Сюда относят монастырские послушания и другие наружные подвиги». Творения. Т. 4. С. 355.

⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. М., 1996. С. 37.

⁵ Там же.

с помощью подвига внутреннего. В своем подлинном значении внутренний подвиг подразумевает делание духовное, то есть приведение человеческого духа в состояние, при котором возможным становится вселение в человека Духа Божиего.

Осуществляется такой внутренний подвиг, как будет видно из дальнейшего повествования, посредством умного делания, то есть через практику умно-сердечной Исусовой молитвы⁶. Этот вид духовной деятельности, начавшись со времен евангельских, был развит в III–IV веках в среде первоначального монашества и окончательно оформился в русле классического исихазма. В русской традиции исихастская практика безмолвничества, воспринятая от начала христианизации Руси, именовалась подвигом священного трезвения или священного безмолвия. Таким образом, выстраивается триада синонимов: делание внутреннее, оно же есть умное делание, и оно же соответствует понятию исихазм⁷. Внутренний подвиг, в свою очередь, тоже имеет как бы две стороны, и та из них, что может считаться ближе к внешней, связана с использованием психофизических приемов.

⁶ В аскетических писаниях встречается целый ряд выражений, которые могут выступать в качестве синонимов понятия *умное делание*, среди них: умная или сердечная молитва, трезвение, священнобезмолвие, путь исихии или просто исихазм, сердечное внимание, противоречие помыслам, внутреннее, или тайное, поучение, блюение или бодрствование ума, сердечное или умное безмолвие, хранение ума или сердца.

⁷ Исихазм (ἡσυχασμός от ἡσυχία — покой, безмолвие) — учение о целостном пути православного подвижничества. Прежде всего — это стержневое богословское направление, а также высший вид внутреннего подвига, существующий от начала христианства и имеющий целью стяжание бесстрастия и достижение обожения. Подробнее см. в гл. «Стяжание Духа».

Некоторые затруднения для читателя могут возникать, когда у таких авторов, как, например, прп. Исаак Сирин или свт. Игнатий Кавказский, выражение «душевное делание» относится отнюдь не к внешнему подвигу, но используется как раз в значении делания *духовного, внутреннего*. Однако при вдумчивом чтении не должно возникать особых проблем, так как верный смысл обычно безошибочно уясняется из контекста⁸.

О том, что делание внешнее без содействия внутреннего подвига утрачивает духовный смысл, лишает человека возможности достижения высших целей, свидетельствует все Священное Писание. Мысль эта развита в евангельском, а затем в апостольском учении; возведенная в принцип, она хранится Преданием Церкви; об этом пишут подвижники разных эпох, вплоть до наших дней. Поскольку *Царствие Божие* создается *внутри* нас⁹, то и все реальные достижения на этом поприще бывают не чем иным, как результатом подвига внутреннего. Поскольку страсть, учат аскеты, имеет два измерения, и внешнее и внутреннее, то и подвиг должен быть двусторонним¹⁰. Полагая начало во внешнем — водерковлении, доброделании по заповедям, обуздании страстей и всесторонней аскезе, — следует к сему незамедлительно приложить делание внутреннее. Иначе будут расхищены все благие плоды, получаемые от внешних подвигов. Эти последние очищают тело и, отчасти, страстную часть души: волю и чувство. Но безоружной душе не сберечь свое состояние. Сколько ни очищайся, сколько ни причащайся,

⁸ См., напр.: Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сл. 56; Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1998. Т. 5: С. 24, 273; Никифор Монах, прп. // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 2 и др.

⁹ Лк. 17, 21.

¹⁰ См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 408.

вновь появляется *нечистый дух* и ведет с собою семь других, а то и более, и, войдя, живут там¹¹. Только подъявший умное делание способен вести невидимую брань и соделать «ум чистым и крепким для борьбы», дабы «сражаться с бесами за все силы души»¹². Только так возможно удержать благодать, сообщаемую в причастии Святых Тайн. Поэтому Богу нужны от нас не одни посты, поклоны, выстаивания служб и вычитывания правил, не только внешнее служение или милостыня, но сердце, очищенное в трезвении. Ибо при множестве внешних подвигов, но недостатке внутренней чистоты, человек бессилен в привлечении и удержании Духа Утешителя¹³.

«Добро есть пост, бдение, странничество; обаче сия суть точию труды наружнаго благаго жития. Но чин христиан внутреннейш есть»¹⁴. «Чин христиан есть более внутренний», это тот подвиг, через который «силой благодати восстанавливается в человеке образ Божий»¹⁵. «Пост, смирение, отказ от своей воли, совершенное послушание, не говоря уже об обуздании своих телесных потребностей» необходимы постольку, поскольку «содействуют главному — трезвению ума» — тому истинному орудию аскезы, которое и дает возможность, по мысли свт. Григория Паламы, достичь «бесстрастной, безмятежной, ничем не прерываемой молитвы... достичь возделенной исихии»¹⁶. Последняя начинается в гармо-

¹¹ Мф. 12, 45.

¹² Евагрий, *отца*. Творения. М., 1994. С. 104.

¹³ См.: Симеон Новый Богослов, *прп.* // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 399.

¹⁴ Марк Подвижник, *прп.* // Паисий (Величковский), *прп.* Восторгнутые класы... М., 2000. С. 159, 160.

¹⁵ Марк Подвижник, *прп.* // Флоровский Георгий, *прот.* Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 215.

¹⁶ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 52.

ничном слиянии двух начал: «телесное делание предшествует духовному, как сотворение тела в Адаме предшествовало вдуновению в него души». А отсюда следует, что пренебрежение внутренним деланием обрекает подвижающегося во внешнем на духовное омертвление — он лишается жизни, как тело, разлученное с душой¹⁷. Вдумаемся: да возможен ли вообще покаянный подвиг при уклонении от умного делания, от сердечного трезвения? По определению святых отцов, «покаяние составляется из следующих трех добродетелей: из очищения помыслов, непрестанной молитвы и терпения находящих скорбей»; без этого «не может быть совершено дело покаяния». Для не посвященных в суть вопроса уточняется, что «эти добродетели должны быть совершаемы не только внешне, но и умным деланием»¹⁸. Посвященным и так ясно, что очищение помыслов и непрестанная молитва сами по себе есть плоды умного делания, иными путями не достижимые. Что касается терпения скорбей, то, если оно не сопровождается умным деланием, плоды его будут эфемерны, как, впрочем, и плоды любых добродетелей. Ведь только ради Христа претерпеваемая скорбь оказывается благотворной, когда терпим с искренним благодарением Господа — без ропота и саможаления. А эти супротивные внутренние движения, порой очень тонкие, невозможно ни отследить, ни пресечь без помощи постоянного бдения над своей душой, без умного трезвения. Только на ниве умно-сердечного подвига возрастают добродетели, глубоко укорененные, богато плодоносящие. И только тогда «этим добродетелям предназначено доставлять бес-

¹⁷ Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. Сл. 56 // Исакий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 24.

¹⁸ Марк Подвижник, *прп.* // Там же. С. 183.

страсти тем подвижникам, которые долговременным упражнением стяжут навык в них»¹⁹.

В *поте лица*²⁰ обречен христианин обрабатывать землю своей души, возвращая плоды добродетелей. Внешние аскетические подвиги есть вспахивание и удобрение почвы, возделывание земли сердца, а сеяние семян и труды по уходу за насаждением есть делание внутреннее. «Кто вздумает посеять семена на земле, не возделав ее, тот лишь погубит семена». Аскеза необходима, но сама по себе бесплодна. «Земля, возделанная самым тщательным образом, сильно удобренная, мелко разрыхленная, но оставленная не засеянной», она-то как раз «с наибольшей силой и родит плевелы» — сорняки прелести. «Чем сильнее телесный подвиг инока, тем сильнее и неизлечимее в нем самомнение». Так, например, даже «поклоны, совершаемые для числа, не одушевленные правильным умным и сердечным деланием, более вредны, нежели полезны». Не очевидно ли, что тот, кто вздумает постоянно лишь перепахивать землю, ничего не взрастит и не пожнет. Но, как ни странно, далеко не всякий христианин оказывается способным вместить простейшую истину: «телесные подвиги необходимы для того, чтобы землю сердечную соделать способной к принятию духовных семян и к принесению духовных плодов»²¹.

В откровениях, дарованных святым свыше, подтверждается, что «истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божиего», который и «есть та самая благодать» — сила, очищающая душу до степени бесстрастия, сила обоживающая. «Вот в стяжании, или в

¹⁹ *Марк Подвижник, прп.* // Там же.

²⁰ Быт. 3, 19.

²¹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 102, 272, 273.

наживании, ее-то одной и состоит цель». Но отнюдь «не в увеличении счета добрых дел». Пост, молитвословие, милостыня, хранение девства и прочие внешние добродетели суть только *средства*, приуготовляющие к приятию Святого Духа. Сама же благодать стягается «более всего через непрестанную молитву», то есть делание духовное, внутреннее²². К сожалению, «большинство людей, желающих угодить Богу, по недостатку истинного ведения утруждаются только лишь телом» — во внешних подвигах. Однако «человеку Божиему следует подвизаться внутренним сокрытым деланием. Это и есть истинная борьба души с незримыми помыслами, внушаемыми лукавыми силами. В этом борении с самого начала подвизались святые отцы, хотя внешне они и казались обычными людьми»²³. Даже «если тело по немощи своей ослабело и не может поститься, то ум одним своим бдением может стяжать должное устройство души и дать уразумение сердцу к познанию духовной силы». А «телесные труды без чистоты ума то же, что бесплодная утроба и иссохшие сосцы, ибо не могут приблизить к ведению Божию», — и те, кто «не заботятся, чтобы искоренить страсти в уме», те «ничего и не пожнут». Доброделание по отношению к ближним «не может очистить душу», — то лишь наша обязанность, *ничего не стоящая*²⁴ пред Богом. «Добродетель же, которую человек творит сам в себе, вменяется в совершенную добродетель» — она и даров заслуживает, «и очищение производит. Посему устранись от первого и после-

²² См.: *Серафим Саровский, прп.* // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 181, 201, 203, 233.

²³ *Макарий Великий, прп.* // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 82.

²⁴ *Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать* (Лк. 17, 10).

дуй второму... Второе заменяет собою первое, если и не будет сего первого». Но «кто не имеет внутреннего делания, тот лишен и духовных дарований»²⁵.

По понятиям православной аскетики, борьба со страстями «должна носить характер чисто внутренний и совершаться внутренними средствами: внешние упражнения необходимы постольку, поскольку они служат пособием к борьбе со страстью»²⁶. А сама борьба есть дело умно-сердечное. Посему «как трудится кто телом, так должен и умом трудиться», и сердцем. Иначе, при всем подвижничестве своем, останется «переполненным нечистотой». Беда еще в том, что, растратив силы на внешнюю деятельность и словесное молитвословие, человек пожнет «невнимательность в молитве и бессилие в ней». Только «сердечная молитва, как источник добродетелей, по Лествичнику, велика и всеобъемлюща, чрез нее приобретает всякое благо»²⁷. Вот почему «телесное упражнение излишне бывает, когда в силе умное делание, от коего все тяготеющее долу легким делается и превращается в духовное»²⁸. Так что, «в меру и по силе своей постясь, стремись к умному деланию»²⁹. «О человек! Пойми же... Без этого ты как бы в море семя сеешь, и оно бывает погубляемо»³⁰.

Отшельничество и любые удрочения плоти, как и упражнение в чтении, размышление над Священным Писанием, рукоделие, а также нищета, расточение всего

²⁵ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 1998. Ст. 56, 58, 70, 85.

²⁶ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. // Николай (Могилевский), митр. Тайна души человеческой. М., 1999. С. 146.

²⁷ Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 100–102.

²⁸ Никита Стифат, прп. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 151.

²⁹ Василий Полимерульский, прп. // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 340, 355.

³⁰ Паисий Величковский, старец. Кринь сельные. Киев, 1997. С. 22.

имущества, дела милосердия и человеколюбия, к коим относят посещение больных или странноприимство, — все это и подобное «суть только средства к совершенству», и «напрасно будет упражняться в них тот, кто, довольствуясь ими как высшим благом» этим и ограничится. «Это означало бы иметь орудия для искусства», но не знать самого искусства. Внешнее делание готовит условия для стяжания плодов, а подвиг внутренний плодоносит: дает чистоту сердца, тем самым очищая и душу. В чистоте сердечной обретается и конечное благо — любовь духовная, верховная добродетель, источник обоживающей благодати. Это и разумеет апостол: *телесное в мале полезно, ибо если любви не имею, то я — ничто*³¹ и в этой жизни, и в будущей. Ведь «кто еще в сем веке посвятил себя этому делу, со всем усердием и всеми силами стараясь об очищении духа, тот и по сложении брэнной плоти» достигает Божественного обетования, по которому лишь *чистые сердцем Бога узрят*^{32,33} Ибо «чистый сердцем не увидит в себе ничего, кроме Бога»³⁴. Любовь же деятельная, как и безбрачие, как и пост и прочие внешние добродетели, — это орудия, средства подвига на пути к совершенству — не более³⁵.

Отцы всегда различали «внешний телесный труд и внутренний подвиг», а также «внешнюю и внутреннюю молитву». Если внешняя молитва выражается в богослужбном и келейном молитвословии и пении, в гласном и безгласном чтении Иисусовой молитвы, то внутренняя —

³¹ 1 Тим. 4, 8; 1 Кор. 13, 1.

³² См.: Мф. 5, 8.

³³ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. ТСЛ, 1993. С. 171–175.

³⁴ Григорий Нисский, свт. // Труды Св. Патриарха Сергия. Н.Новгород, 2007. С. 89.

³⁵ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex, М., 2001. С. 122.

«в молитвенном хранении ума и сердца», то есть в трезвении, достигаемом через сведение ума в сердце и соединение ума с сердцем, — во всем том, что и составляет понятие умного делания. «Телесный труд и внешняя молитва полезны, но недостаточны»³⁶. «Обо всех этих добродетелях говорим, что они — средства, без которых мы не можем достигнуть совершенства», но «на самом деле исихия — единственное средство, которое содействует достижению всех добродетелей»³⁷. Именно в этом смысл известных слов аввы Агафона, что внешняя молитва, без умно-сердечного плода, есть бесполезное *древо*, то самое, что *во огонь вметаемо*³⁸. Посему «всеусильно подвизайся, чтобы внутренним твоим деланием по Боге побеждено было все внешнее»³⁹. И «не посвящай все свое время плоти, но назначь ей подвижнический труд, в соответствии с ее возможностями, и обрати весь свой ум внутрь себя». *Ибо телесное упражнение мало полезно, но внутреннее благочестие на все полезно*⁴⁰. «Непрестанно посвящающий себя внутреннему целомудрствует», а кроме того «созерцает, богословствует, молится. О том и говорит апостол: *поступайте по духу*⁴¹. Если же в силу какой необходимости, по немощи телесной например, случится, что не сможем исполнить телесные добродетели, то Гос-

³⁶ Авилахий (Радович), митр. Человек — носитель вечной жизни. М., 2005. С. 221.

³⁷ Исихий [Исихаст], старец. Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 352, 353.

³⁸ «Святой же Агафон рече: телесное делание лист тѣчию, внутреннее же, сиречь умное, плод есть. Страшно же изречение на сие глаголет святой сси: *всяко древо, не творящее плодѣ добра, сиречь умнаго блюденія, посекаемо бываєт и во огонь вметаемо* (Ср.: Мф. 3, 10)». Нил Сорский, прп. Предание о жителстве скитском. С. 68.

³⁹ Арсений Великий, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. М., 1996. С. 37.

⁴⁰ 1 Тим. 4, 8.

⁴¹ Гал. 5, 16.

подь, видящий причины этого, простит нам. Однако неисполнение духовных добродетелей оправданий иметь не будет»⁴².

Собственно говоря, отеческая формула, определяющая значение исихазма, весьма лаконична: «Если внутреннее делание не поможет человеку, то напрасно он трудится во внешнем». Ибо «внутреннее делание производит истинное безмолвие сердца»⁴³.

* * *

Издревле в основу подвижничества поставлялось искусство *хранения ума*, без чего «никакие телесные подвиги не достигают искомой цели, тогда как аскетически воспитанный ум может сохранить не только свою чистоту и свободу, но и покой тела, и даже в таких условиях, при которых другим это дело покажется невозможным»⁴⁴. Поэтому «перенесение центра тяжести из области внешнего делания в сферу чувств и мыслей есть самая характерная черта учения древнего христианского монашества»⁴⁵. Аскеза, рассуждали первые иноки, есть инструмент очищения от телесной чувственности и желаний, этим высвобождается ресурс для делания внутреннего. Основной закон аскетизма утверждён авторитетом евангельского учения: *Егда бо немощствую*, говорит апостол, *тогда силен есмь*⁴⁶. На этот закон так или иначе указывали все отцы Церкви: «Душевные силы укрепляются, когда ослабевают телесные удовольствия»⁴⁷. Или: «Множество те-

⁴² Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 115, 141.

⁴³ Варсонофий Великий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 210.

⁴⁴ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 149.

⁴⁵ Попов И.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 182.

⁴⁶ 2 Кор. 12, 10.

⁴⁷ Антоний Великий, прп. // Попов И.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 101.

лесной силы служит препятствием ко спасению духа»⁴⁸. Иными словами, аскеза совершается ради того, чтобы через удаление от чувственного мира приблизиться умом к Богу. Удаление — это подготовка условий для приближения духа к Духу, которое вершится своим особым образом — методом умного делания, путем стяжания исихии. На этом пути земной человек достигает равноангельного совершенства. В этом смысле свт. Афанасий и говорит о прп. Антонии Великом и его учениках, что они при жизни еще «вписаны в число живущих на небесах»⁴⁹.

В наше время упомянутый закон уже на научной основе разъясняет священноисповедник Лука Крымский, носитель сугубого дара Божия, ученый-медик с мировым именем, чье богословское мировосприятие просвещено благодатью святости. По слову свт. Луки, человек есть носитель двух видов сознания. Одно действует исключительно в пределах материального мира, второе восприимчиво только к духовной реальности, причем деятельность последнего остается обычно от нас сокрытой. Так душа человека одновременно связана с двумя мирами — земным и потусторонним. Закономерность же такова, что ясно воспринимать действительность человек способен только одним из этих сознаний. Потому в повседневной жизни духовный мир остается за пределами восприятия. В то же время для проявления высших способностей духа «необходимо, чтобы угасла или по крайней мере значительно ослабла» деятельность обычного сознания, связанного с телесным началом. В результате этого святые подвижники, путем аскезы подчинившие себе плоть, способны на сверхъестественные деяния, совершаемые

⁴⁸ Василий Великий, *свт.* Творения. М., 1991. Т. 5. Ч. 1. С. 281.

⁴⁹ Афанасий Великий, *свт.* // Попов И.В. Труды по патрологии. ТСП, 2004. Т. 1. С. 101.

силой Святого Духа⁵⁰. Действие в человеке энергии благодати становится возможным при раскрепощении духовного начала за счет утеснения начала плотского. Таким образом, аскетизм, ограничивая интенсивность плотской жизни, создает условия для стяжания благодати и жизни по духу. Подавляя внешнее, подвижник высвобождает внутреннее: «поскольку разрушается *внешний человек*, постольку обновляется *внутренний*»⁵¹⁵². Но не забудем, что этот постулат апостольского учения, возведенный Григорием Паламой в формулу аскезы, двухчастен. Первый, негативный аспект, указывая на смысл и назначение аскезы, тем не менее предполагает второй, восполняющий, позитивный. Разрушение само по себе еще не является созиданием, но только расчисткой места под строительство. Поэтому внешний подвиг, не сопровождаемый умным деланием, не ведет к возрастанию духа, но оказывается деструктивным.

Возвращаясь к древности, обратимся к одному из первых учителей исихазма прп. Макарию Великому. Подвижничество для него «имеет значение средства для снискания Духа Святого». Цель же — сверхъестественное совершенство. Подвижник отрекается от мира, дабы еще во временной земной жизни стяжать небесные дары, достичь идеала обожения: «облечься в ризу Божественного света по внутреннему человеку», то есть, истинно пребывая *в духе*⁵³, созерцать нетварный свет Божества. Прп. Макарий энергично возражает тем, кто излишне сосредоточен на внешнем доброделании. «Некоторые думают:

⁵⁰ См.: Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. М., 1997. С. 118–125.

⁵¹ 2 Кор. 4, 16.

⁵² Григорий Палама, *свт.* // Петр (Пигаль), игумен. Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 83.

⁵³ Ср.: Ин. 4, 23–24.

я пощусь, веду жизнь странника, раздаю свое имя, следовательно, уже свят». Таковые полагают, что Бог требует от нас только внешних дел, «а тайное Он совершает Сам». Но так не бывает. «Это новые фарисеи, неискусные умом, которые, украшая внешнего человека, сами себя оправдывают», не желая подвизаться ради «возрастания внутреннего человека». Такие, лишены внутреннего делания, «уподобляются миру: у них, как и у всех прочих людей, то же колебание и неустойчивость помыслов... Хотя отличаются они от мира наружным видом... однако же в сердце и уме связаны земными узами»⁵⁴.

Было бы заблуждением предположить, что учение о внутреннем делании зародилось в среде первых иноков. Все его основы, как уже подчеркивалось, заложены ранее – в Священном Писании, и это хорошо было известно отцам Церкви. Так, например, прп. Паисий Молдавский во второй главе своего трактата «Об умной, или внутренней, молитве» упоминает святых отцов, в чьих писаниях приводятся различные места из Ветхого и Нового Заветов, толкуемые как указания на умносердечную молитву. Вот эти имена: Макарий, Василий и Евфимий Великие, Иоанн Лествичник, Иоанн Златоуст, Григорий Палама, Исаия Отшельник, Симеон Новый Богослов, Исихий Иерусалимский, Филофей Синайский, Диадок Фотикийский, Никифор Монах, Григорий Синаит, Марк Ефесский, Нил Сорский, Димитрий Ростовский. Добавим, что прп. Паисий, конечно, не задавался целью перечислить всех.

Все же можно представить чье-то недоумение: ведь Евангелие предлагает только одну молитву «Отче наш»,

⁵⁴ Макарий Великий, прп. // Попов И.В. Труды по патрологии. Т.СЛ, 2004. Т. 1. С. 175, 176, 187, 189.

но не толкует об исихазме, не учит соединению ума с сердцем, нигде не объясняет прямо, что бесстрастие есть плод сердечной молитвы, что без него нет совершенства и что без этого невозможно во всей полноте стяжать обетованные Богом блага. Более того, Новый Завет, как кажется, отдает предпочтение именно внешним добродетелям: подробно рассказывает о помощи раненному ближнему, говорит о продаже имущества, наставляет принимать, кормить и поить странников, навещать заключенных, больных и так далее.

Но вспомним, с какой убежденностью говорят учителя Церкви: в Евангелии есть все. Хотя, конечно, не все лежит на поверхности. Наше восприятие Писания слишком часто имеет характер внешний, без проникновения за завесу плоти. Священная Книга – не просто книга, ее недостаточно читать, в нее надо проникнуть духом. А смысловые уровни, один за другим, уходят на неведомую нам глубину. Таинственная Книга открывается по действию благодати – при посредстве церковных таинств и молитвенного проникновения в Предание, а не одним усилием человеческого рассудка. Господь не случайно говорит с народом притчами, иносказательно, а не прямо, открытым текстом⁵⁵. Так же Он обращается к нам и так же общался со Своими ближайшими учениками. Кажется, что аллегория может только мешать точной передаче конкретной мысли. Ведь символику притч надо уметь распознать, а это далеко не всегда удается, в том числе и апостолам: слова о «фарисейской закваске» не поняты, они всего лишь наводят на мысль о забытом на берегу хлебе. *Изъясни нам притчу*, – не раз вынуждены

⁵⁵ Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им (Мф. 13, 34).

просить ученики⁵⁶. Тогда Господь разъясняет им значение Своих слов. Точно так же и мы, читая Писание, нуждаемся в Божественных разъяснениях, восполняющих непостижимое. Казалось бы, и нам надо молиться: *Изъясни нам!* Но далеко не все и не всегда способны воспринять ответ. Богообщение – не наша мера. И потому Писание толкуется для нас устами апостолов или святых отцов. Но и их поучения не даются сразу, они раскрываются по мере нашего собственного развития, по мере настойчивой работы ума и духа, привлекающей благодать Святого Духа.

Почему же все-таки иносказание? Господь и это нам разъясняет⁵⁷. Понятия духовные в прямом изложении не доходят до оплотненного ума – *имея уши телесно-душевные, мы остаемся глухи, это уши, которыми не слышат* глас Духа, *глас хлада тѣнка*⁵⁸. Человек, неспособный, неготовый понять, неправильно истолкует услышанное, соответственно начнет и действовать. Так он навредит себе и другим. Совсем иное дело, когда высказывание прикровенно, оно по крайней мере не дает прямых указаний к действию, поэтому не так опасно. Вот и апостолы часто *не разумеша глагола*, сказанного им Господом, *бе бо прикровѣн от них, да не ошутят его*⁵⁹. Принцип таков, что готовый поймет, а неготовый уберется. Человеку достаточно зрелому истинный смысл открывается и в притче, и в кратком иносказательном

⁵⁶ См.: Мф. 16, 5–12; 13, 36; 15, 15.

⁵⁷ *Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумют. Посему внешне все бывает в притчах* (Мф. 13, 13; Мк. 4, 11).

⁵⁸ Мк. 8, 18; Рим. 11, 8; 3 Цар. 19, 12.

⁵⁹ *Они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигли его* (Лк. 9, 45).

слове. Зрелость его заключается в том, что он стяжал уже некоторую благодать, достаточную для того, чтобы Бог Сам просветлял его мысленные очи, приоткрывал сокровенные смыслы, позволяя заглянуть в глубину. С другой стороны, тот, кто еще недостаточно подготовлен, до времени оберегается от лишних познаний, которые при неверной интерпретации будут только вредить. И в то же время у него появляется лишний стимул к молитве, что всегда и для всех полезно. Побуждаемый к просьбе: *Изъясни нам притчу*⁶⁰, человек в молитвенных усилиях может стяжать недостающую благодать и через нее – желанное разъяснение.

«Известная туманность выражений, которая употребляется иногда в Писании, есть вид молчания, дабы сделать труднопостижимым смысл учения, ради большей пользы читающих»⁶¹. Такие особенности присущи не только библейским текстам, то же относится и к скудости описаний молитвенной практики в отеческих аскетических трудах, где мы сталкиваемся с загадочной немногословностью святых наставников.

Но вернемся к Евангелию и обратим внимание, например, на то, что сказано об участи грешников, оказавшихся *по левую сторону* от Царя, вершащего Последний Суд⁶². Можно видеть, что не царская безжалостность стала причиной их осуждения, – нет, эти несчастные сами уготовили себе *огонь вечный*. Но чем? Только ли тем, что

⁶⁰ Мф. 13, 36.

⁶¹ *Василий Великий, св. // Хрестоматия по сравнительному богословию*. М., ТСЛ, 2005. С. 596.

⁶² *Соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других... и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую. И Царь скажет... тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный... ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть... И пойдут сии в муку вечную* (см.: Мф. 25, 31–46).

не оказали внешней услуги ближнему? Дело в том, что их бездействие не случайно, и голодного они не накормили не просто из жадности или лености. Хотя и эти мотивы не безгрешны с точки зрения морали, но нам указана более глубокая и веская причина, приведшая их к гибели, — причина внутренняя, духовная. *Когда мы видели Тебя алчущим?* — искренне удивляются обвиняемые, пытаюсь оправдаться пред Господом. И говорят они правду: они не увидели Его. Их бытийный уровень не позволяет им видеть вокруг себя страждущих; пораженные эгоизмом, они не готовы распознать скорбь в душе ближнего; бесчувственные к чужой нужде, они не способны и к состраданию. Пребывая в духовном ослеплении, эти люди лишены возможности восприятия истины, и потому в голодном они *не узнали* Спасителя, не распознали *времени посещения* их Господом⁶³, а посему и *не познали* Его. Это символ, указующий на ветхое, не обновленное благодатью состояние души. Прижизненно не исцеленная, не перерожденная, она непригодна для *Царства Славы*⁶⁴, по существу своему непричастна ему, а значит, не имеет возможности войти в него. Естество ее, бытийно не породненное со Христом в земной жизни, по духу своему остается сродни тому, что *бросают в огонь, и в огонь вечный, уготованный диаволу*⁶⁵.

Вот почему апостол Павел настаивает на необходимости обрести саму любовь, а не только совершать добрые поступки, дабы стяжать жизнь вечную⁶⁶. *Если я, говорит он, отдам тело мое на сожжение, но при этом любви не*

⁶³ Ср.: Лк. 19, 44.

⁶⁴ Ср.: Прем. 5, 16.

⁶⁵ Мф. 7, 19; 25, 41.

⁶⁶ *Сергий (Страгородский), патр. // Труды Св. Патриарха Сергия. Н.Новгород, 2007. С. 279.*

имею, то и такой подвиг, являющий высшую степень самопожертвования, останется лишь **внешним делом**, и не будет *в том никакой пользы*⁶⁷. Только **внутреннее** состояние одухотворенной любви становится для преображенного и обновленного человека «основанием и содержанием вечной жизни»⁶⁸.

Имеются, наконец, прямые, безо всяких иносказаний суждения Иисуса Христа, вроде того, что обращено к фарисеям: внешнее делание не имеет смысла без внутреннего. *Неразумными*, — называет Господь тех, кто очищает только *внешность*, но чья *внутренность исполнена хищения и лукавства*. Разумным же ясно, что Он заповедует первое ради второго: *Продавайте имущества ваши и давайте милостыню... Но горе вам*, если при этом забываете о главном, оставляя очищение внутреннее, если *нерадите о суде и любви Божией*, ибо и *сие надлежало делать, и того не оставлять*. Иначе вы *лицемеры*, даже хуже — *гробы скрытые*, по которым люди ходят и не знают того, что у вас на сердце. Но *нет ничего сокровенного, что не открылось бы*, нет ничего *тайного, что не было бы узнано* Господом, а посему что у кого раскроется в душе, то самое и *будет судить его в последний день*⁶⁹.

Глубоко заблуждаются те, кто полагают будто Царство Небесное достижимо одним соблюдением внешних заповедей. Сами заповеди Христова закона, как утверждает отеческая мысль, не исполнимы в полноте без трезвенного созерцания, без умно-сердечного делания. «Для совершенного исцеления сил души недостаточно осуществления заповедей, если ум не унаследует еще соответ-

⁶⁷ 1 Кор. 13, 3.

⁶⁸ *Василий Великий, свт. // Труды Св. Патриарха Сергия. Н.Новгород, 2007. С. 279.*

⁶⁹ См.: Лк. 11, 39–40, 42, 44; 8, 17; 12, 2, 33; Мф. 10, 26; Ин. 12, 48.

ствующи... созерцания»⁷⁰. «Трезвение есть путь всякия добродетели и заповеди Божия, еже и сердечное безмолвие глаголется; и оное самое не мечтательно совершаемо, хранение ума есть. Не зрит света солнечнаго родившийся слепым; сице не ходящий в трезвении, не зрит богато сияний вышняя благодати, ниже свободится от лукавых и богоненавистных дел, и словес, и помышлений. Сицевый не свободно при кончине своей тартарских прейдет князей»⁷¹.

Будучи источником и основанием православного аскетического учения, Евангелие постоянно питает святоотеческую мысль в ее стремлении углубляться в это учение и развивать его. «Телесный подвиг, — размышляет над Писанием свт. Игнатий, — очень часто окрадывается весьма важным недостатком», тем, что «подвижник дает подвигу излишнюю цену». Это происходит, когда внешним деланием «ограничивают все жителство свое, все богоугождение свое. С такой неправильной оценкой всегда сопряжено уничтожение духовного подвига, стремление отвлечь от него занимающихся им. Это случилось с Марфой⁷². Она сочла поведение Марии неправильным и недостаточным, а свое более ценным, более достойным уважения. Милосердный Господь, не отвергая служения Марфы, снисходительно заметил ей, что в

⁷⁰ *Евагрий, ава.* Творения. М., 1994. С. 108.

⁷¹ *Исихий Иерусалимский, прп.* // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 257. «Трезвение есть путь, на котором исполнимы все добродетели и Божии заповеди. Зовется он сердечным трезвением или, что то же, хранением ума вне мечтаний. Рожденный слепым света солнечнаго не видит; так же лишенный трезвения не видит обилия сияющей благодати, изливаемой свыше; не освобождается ему от греховных, ненавистных Богу дел, слов, помышлений. А при кончине своей таковому не миновать встречи с князьями тартара».

⁷² О Марии и Марфе Вифанских см.: Лк. 10, 38–42.

нем много излишнего и суетного, а что делание Марии есть дело существенное». Действительно, «телесный подвиг, еще не озаренный духовным разумом, всегда имеет в себе много суетного... Очень полезно знать, что есть другой подвиг, подвиг несравненно высший, подвиг духовный, осеняемый Божественной благодатью», вне которого человек «пребывает “чуждым даров Духа”⁷³, каковы бы ни были его телесные подвиги». Это и видим на примере Марфы: «она так занята была своим трудом, так уверена была в значимости его, что не просила у Господа распоряжения Ему благоугодного», но настаивала на своем разумении. В этой истории двух сестер «опять дано преимущество служению духа пред служением телесным»⁷⁴.

Блаженни, сказано, *хранящие слово Божие*, блаженны, конечно, хранящие его умно и сердечно — *слагающие в сердца своем*⁷⁵. Новый Завет с самых разных сторон освещает исихастские принципы, но это тема достойна отдельного исследования. Упомянем лишь, что в новозаветном Писании мы найдем мысли о том, что «познающий Бога при жизни своей» уже «обладает Духом Божиим», о том, что «познание Бога поистине является из безмолвной жизни» и что «приятие Духа естественно должно быть следствием исихии, которая есть великое обоживание и условие подаяния Духа Святого»⁷⁶. Прообраз стяжания Духа в исихии находим, в частности, в лице апостолов, которые, после вознесения Господа, *взошли в горницу*, где занимались только одним: *все они единодуши-*

⁷³ *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. Ст. 56.

⁷⁴ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 356, 357.

⁷⁵ Ср.: Лк. 11, 28; 2, 19.

⁷⁶ *Каллист Ангеликуд, прп.* // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 105.

но пребывали в молитве и молении⁷⁷. Ученики, затворенные в тишине уединенной кельи ради молитвы, есть символ внутреннего делания. Повелением от Пастыря было — в затворе «ожидать обещанного о Духе». Это указание не только им, но и нам на внутреннюю затворенность, на удаление в свою умно-сердечную клеть⁷⁸ от внешних дел и суеты мира. На примере апостолов нам явлены и плоды внутреннего подвига: оказав послушание и сотворив *все повеленное*, «обрели они обещанное в избытке и по достоинству»⁷⁹: *исполнились все Духа Святаго*⁸⁰.

Нестареющее и неизменное учение о внутреннем делании «крепко и тщательно сохраняли святии отцы», как драгоценное наследие завещая потомкам. По их заповеди, чужд мудрости и безрассуден муж, не созидающий в себе вместилища благодати. «Мнози отцы святии рекоша тако», все они стяжали благодать, спасение и совершенство, труждаясь не на одном внешнем поприще, но храня умом свое сердце, — «без тогоже не обретается сие чюдное великое таковое дарование и благодать, и без того невозможно прийти в совершение и спастися». Не имеющий заботы об умном делании «подобен есть, якоже кто единою рукою собирает нечто, а другою расточает». Оттого большинство христиан не достигает совершенства, а многие лишаются благодати и самого спасения, что не

⁷⁷ Деян. 1, 13–14.

⁷⁸ Ср.: *Пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе... доколе не облечетесь силою свыше* (Лк. 24, 49); *Он повелел им: не отлучайтесь... но ждите обещанного от Отца* (Деян. 1, 4); *Егда молишия, вниди в клеть твою, и затвори двери твоя, помолися Отцу твоему, Иже в тайне* (Мф. 6, 6).

⁷⁹ *Каллист Ангеликуд, прп. // Путь к священному безмолвию*. М., 1999. С. 105.

⁸⁰ Лк. 17, 10; Деян. 2, 4.

ведают, с чего начинается духовная жизнь, что есть середина и где пределы; не понимают, что внешние добродетели есть начало пути, внутренние — его завершение. Доколе же не познаем сего, сами будем разорять собственные труды⁸¹.



⁸¹ Цветник священноинок Дорофея (на слав. яз.). ТСЛ, 2008. С. 14, 92, 93, 107.



Обитатели того света

На узком пути всегда меньшинство. В основном людей привлекает иллюзорная перспектива пути просторного и привольного. Но сколь заманчива она, столь и обманчива. Соблазняет призрак внешней свободы, а она неминуемо оборачивается внутренней кабалой. Только те, кому открывается, что весь мир и вся жизнь содержатся властью неумолимых духовных законов, начинают ценить преимущества узкой тропы, пробивающейся сквозь терния и выводящей на внутренний простор практически безграничной свободы духа. Как бы то ни было, *узок путь* умного делания и *тесны врата* его, *ведущие в жизнь*, потому *немногие находят их*¹. Не находят по разным причинам. Кто-то просто недостаточно осведомлен или еще не осознал, к чему через Благую Весть призвана Богом каждая сотворенная Им душа. Одни не знают, как приступить к делу, другие знают, но не хотят — опасаются или ленятся. Есть те, кто и знает, и хочет, и даже пытается, но оказывается не способен стать на путь: либо по собственной немощи, либо по несвоевременности попыток.

¹ Ср.: Мф. 7, 14.

Путь внутреннего делания не открывается, пока человек не будет достаточно подготовлен². Препятствием станет недостаточная воцерковленность, отсутствие послушливости, смирения или мирного состояния совести. Помешает приступить к делу неналаженный строй жизни: и мирянину, и иноку нужна своя мера нестяжательности и внутренней отрешенности от мира. Попытки ступить на путь, минуя необходимую подготовку, заведомо обречены на неудачу. Не безумно ли хитрить в виду Самого Всеведения? Только Он отворяет врата, и тот, кто попытается проникнуть сквозь них самовольно, всегда окажется на ложной дороге, в плену самообмана.

Особое, таинственное значение в деле спасения души приобретает принцип *послушания*. Это потому так, что само это свойство изначально заложено в человеческом естестве. Убедиться в этом несложно. Посмотрим, что где берет начало. Душа человека, при ее сотворении, получает неотъемлемое дарование — *свободу воли*. Но очевидно, что сам этот дар дан человеку помимо его воли, свобода, так сказать, «даруется ему принудительно». Действительно, ведь «при рождении нас не спрашивают, хотим ли мы родиться и, следовательно, угодно ли нам быть свободными». Нам «просто дано таковыми быть и жить в границах этой свободы. Человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает его как *послушание*»³.

² Подробно о периоде подготовки см.: *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 2, 3. Разделы «Послушание» и «Новоначалие».

³ *Кирилл (Кери)*, архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 369. Заметим, что иное, частное, мнение высказывал прот. Сергей Булгаков, полагавший, что прежде своего появления на свет «мы были спрошены и согласились принять наш приход в сей мир» (См.: *Софроний (Сахаров)*, архим. Письма в Россию. С. 186. Ср.: *Булгаков С.* Кулина неопалимая. Париж, 1927. С. 49). Однако у святых отцов подобной идеи мы не встретим, что неудивительно, так как слишком очевидно ее родство с неправославным оригеновским учением о «предсуществовании душ».

Отсюда послушание, наподобие дара свободы, есть бытийное свойство нашего естества, частица сущности человека, врожденное его начало. Таким образом, *послушность* коренится в нашей природе и, следовательно, нарушение законов послушания, отход от иерархического принципа в любой сфере, будь то семья, общество или Церковь, есть действие противоположное — разрушительное для нашего естества. Поэтому **непослушность ненормальна**, это искажение нашей природы, то есть болезнь души. Вот где причина того, что непослушание — грех.

Первейшее средство в деле врачевания ветхой души, послушание рассматривается отцами аскетами в одном ряду с основными церковными таинствами. Это именно таинство, в котором человек с помощью духовника познает волю Божию относительно самого себя⁴. Одновременно, как инструмент отречения от собственной воли, послушание наиболее эффективно служит исцелению души от недуга самости. Господь Иисус Христос через евангельское Откровение непосредственно указал нам на чудотворную силу этого таинства⁵. В ответ на мольбу десяти прокаженных об исцелении: *Иисусе Наставниче, помилуй ны* — Он велит им пойти и показаться священникам. Такой ответ кажется странным, лишенным смысла, поскольку по закону Моисея к священнику являлись **уже исцеленные** от проказы, чтобы тот засвидетельствовал их здоровье и позволил вернуться в общество. Однако те десять еще не были исцелены. Тем не менее мы видим пример беспрекословного послушания — они тут же пошли без рассуждения, сомнения, ропота, вопреки, казалось

⁴ Рафаил (Нойка), иеромон. Культура духа. М., 2006. С. 135.

⁵ См.: Лк. 17, 12–14.

бы, логике. А как только послушание было исполнено, проявилась чудодейственная сила Божия: и *когда они шли, очистились*⁶.

Итак, дар свободы неразрывно связан в человеческом бытии с принципом послушания. Здесь прямая зависимость между свободой, позволяющей человеку избирать и созидать свой жизненный путь, и обязанностью оказать послушание Творцу в исполнении Его замысла о человеке. По Божественному Промыслу человеку, как носителю *образа Божия*, дано творческое задание, которое он призван исполнить в пределах своего земного пути: реализовать в себе *подобие Божие*, став богом по благодати, — стяжать обожение. Люди «должны будут дать и ответ» об исполнении этого послушания, отчет о воплощении «творческого дара», когда *Господин рабов тех* потребует у них *отчета*: кто *употребил* врученные таланты *в дело*, а кто *сокрыл их в землю*⁷. Ослушаться — означает, в этой системе понятий, обречь на вечную гибель свою душу. *Праведный Судия в день оный*⁸ определит, «как и насколько мы исполнили свое задание, осуществили ли свое творческое назначение на земле. “Добрый ответ на Страшном Судии” будет ответом на предвечный замысел Творца неба и земли быть и нам творцами на этой земле, дабы получить свой удел в Небесном Царстве»⁹. А *уделы в дому Отца суть обители многи*¹⁰ — многи в разнообразии своего достоинства; и насельники вечности обретают те или иные из них в соответствии с мерой при-

⁶ См.: Рафаил (Нойка), иеромон. Там же. С. 137.

⁷ Мф. 25, 16–19.

⁸ 2 Тим. 4, 8.

⁹ Кирилан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 369.

¹⁰ Ин. 14, 2.

ближения к полноте исполнения Божественного о нас замысла.

Как привычный припев повторяется всем знакомое: послушание выше поста и молитвы. А как мы понимаем это? Ведь это не означает, что послушание предваряет или упраздняет молитву и пост. Оно выше этих добродетелей в том смысле, что естественным образом включает их в себя как соподчиненные. «Послушание – это добровольное подчинение своей воли воле другого ради Христа, и в конечном счете этот *другой* – Сам Христос. Послушание не мыслится в отрыве от обращенности ума и сердца ко Христу». А значит, оно немислимо без молитвы, соответственно – без поста. Послушливость вне связи с молитвой теряет всякий духовный смысл: «послушание и выполняемые ради него действия святы тогда, когда способствуют молитвенному устроению. И только тогда они врачуют душу»¹¹. В то же время без послушания не совершенствуется молитва, поскольку *Бог гордым противится, а смиренным дает благодать*¹²: «гордые и непослушливые не могут чисто молиться, хотя бы и много подвизались». Единственно «послушанием хранится человек от гордости; за послушание дается молитва; за послушание дается и благодать Святого Духа. Вот почему послушание выше поста и молитвы»¹³.

Бывают отдельные случаи, когда сердечная молитва противопоказана по каким-то индивидуальным причинам, как, например, это было со старцем Афанасием Площанским¹⁴, незаурядным подвижником, имевшим,

¹¹ Паикратий (Жердев), еп. Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России. Кипр, 2006.

¹² Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5.

¹³ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 174, 175.

¹⁴ См. о нем наст. изд., гл. «Предостережение».

тем не менее, ограничение в занятии умной молитвой, наложенное его наставником прп. Паисием Молдавским. Кроме того, безусловный запрет «касаться умного делания» налагается на тех нераскаянных грешников, которые предпочитают «оставаться в своем страстном устроении и не хотят бороться со своей страстью». Это те, кто, «впадая в гнев и досаду, остаются злобствующими на оскорбившего», продолжают враждовать, – таковые «находятся под адом до тех пор, пока действует страсть». А также и любой одержимый страстью или греховной привычкой, за которую осуждает совесть. Внутренний разлад лишает сердечного мира, помрачает сознание¹⁵. Посему так важен завет прп. Симеона о хранении совести¹⁶. И конечно, будет безумием, если «покушаются на упражнение в сердечной молитве» те, кто не способны «по несчастной привычке воздержаться» и впадают в блуд или пьянство. «Может ли быть что-либо безрассуднее, невежественнее, дерзостнее?»¹⁷ Однако иное дело, когда действие грубых страстей в целом преодолено. Тогда тем, «кто сопротивляется страсти, борется с нею, не хочет действовать по ней, скорбит и подвизается», непременно «можно и должно обучаться умному деланию... очищаться вседневною благодатию Христовою через умную молитву и ежечасное покаяние»¹⁸.

Встречаются внешние препятствия к занятию умно-сердечным деланием вполне благовидные, когда человек призван к ответственному административному или миссионерскому служению, настоятельству или строительству – к деятельности внешне активной, многозабот-

¹⁵ Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 393.

¹⁶ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Ст. 68.

¹⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 273.

¹⁸ Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 393.

ливой, поглощающей, как кажется, весь ресурс, необходимый для внутреннего углубления. Но на то нам даны исторические примеры, дабы не обманываться в самооправдании. Это не только общеизвестные судьбы Константина Паламы и византийских патриархов¹⁹, но и подвижническая стезя нашего соотечественника игумена Харитона²⁰. Урок, преподанный этими праведниками и

¹⁹ Палама Константин († ок. 1303), сенатор. Отец свт. Григория Паламы, родовитый аристократ, один из высших сановников правительствующего синклита, ближайший советник и духовный наставник императора Андроника II Палеолога Старшего, воспитатель Андроника III Младшего. Проводил в миру высокоподвижническую жизнь, обладал даром непрестанной умной молитвы, сподобился прижизненных чудотворений. Перед кончиной принял монашеский постриг в схиму с именем Константиний. Фотий Великий, патриарх Константинопольский (ок. 810–891), святитель. Один из самых просвещенных людей своего времени, отличавшийся широтой интеллектуального кругозора и глубиной мысли, автор значительных богословских и исторических трудов, большое влияние оказавший на формирование канонического византийского права. Занимал должность первого советника при дворе императора Феофила, затем председателя синклита. Дважды возводился на патриарший престол. Обремененный многочисленными обязанностями и заботами, лишенный внешней тишины и покоя, свт. Фотий обучался умному деланию, управляя обширной Константинопольской паствой. В таких условиях он сподобился дара благодатной сердечной молитвы. Каллист I, патриарх Константинопольский (†1364), святитель. Ближайший ученик прп. Григория Синаита, друг свт. Григория Паламы, один из крупнейших возглавителей движения исихазма, сподвижник патриарха-исихаста свт. Филофея. Каллист несколько десятилетий подвизался на Афоне, где обучался умному деланию, проходя хлопотное послушание повара в Лавре прп. Афанасия, крупнейшей святогорской обители. Там он стяжал дар непрестанной молитвы и продолжал свой подвиг в сане патриарха. Константинопольскую кафедру занимал дважды. Соавтор прп. Игнатия Ксанфопула в написании известного трактата «Наставление безмолвствующим, в сотне глав», вошедшего в Добротолюбие.

²⁰ Харитон Валаамский (Дунаев; 1872–1947), схиигумен. Возглавлял Валаамский мон-рь в самые трудные для обители годы (1927–1940), затем был вынужден вместе с братней эвакуироваться в Финляндию. Вся его жизнь была сугубо деятельной, к чему вынуждали многозаботливые послушания, связующие с миром и суетой.

их последователями, тем более опыт исповедников и новомучеников XX столетия²¹, не оставляют сомнений: ни тяжесть скорбей, ни внешние помехи не отклоняют от цели искренне взыскующих дара внутренней молитвы. Пример их убеждает – коль скоро имеется благое намерение, а к нему прилагается неложное усилие, то Бог в любых условиях помогает восполнить недостающее. Надо только не остывать в усердии, всегда оживляя внешнее сокровенным внутренним деланием.

Тем не менее очевиден факт: путь умного делания привлекает не слишком многих. Какова же участь тех, составляющих изрядное большинство, кто не знает сердечной молитвы, кто не вникает в суть учения исихазма, так ясно изложенного прп. Серафимом в беседе с Мотовиловым, учения, истинность коего была тогда же столь явно засвидетельствована сиянием нетварного света Фавора на обоженном лице преподобного. Люди благочестивые, искренне верующие, люди, разнообразно подвизающиеся на широком поприще христианских дел, – ведь они обретают спасение и на этих путях, не имеющих связи с тайнами исихии. Поскольку это несомненно так, то неминуемо возникает вопрос: если спасаются и без внут-

Но душа всегда жаждала уединения, и иногда зимой удавалось на некоторое время удалиться в Предтеченский скит для молитвы. С самого новоначала имея расположение к умному деланию, о. Харитон окормлялся у старца Агапия (Молодяшина), а по его кончине руководствовался святоотеческими книгами. О. Харитон стал не только обладателем дара благодатной молитвы, но и автором знаменитой книги. Ее первую часть – «Умное делание. О молитве Иисусовой» (1936) современники называли «малым Добротолюбием». Вскоре старец издал продолжение под заглавием «Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви» (1938). Ныне обе части издаются вместе и известны как «Сборник о молитве Иисусовой».

²¹ См.: Новосов Н.М. Подвиг в миру. М., 2006. Гл. «Русский крест».

ренного делания, то так ли бесспорны его преимущества, так ли необходим этот узкий путь, который *немногие*, да еще с трудом, *находят*²²?

Век электронных технологий все резче обнаруживает свое влияние на человеческий менталитет, формирует рациональное сознание, способное функционировать лишь в простейших категориях: зачем, почему и когда. Мышление, воспитанное в рамках компьютерных программ, становится шаблонным, а стало быть, полностью зависимым. В результате полет мысли снижается до уровня двухмерной плоскости, а процесс творчества подменяется его имитацией по принципу электронных игр: манипулированием набором готовых элементов в пределах заданных алгоритмов. Все это естественно отражается на разных уровнях бытия, влияет на душу. Сегодня, чего ни коснись, наш практичный рассудок не успокоится, пока не получит мысленно «осязаемые» ориентиры, пока не заполнит соответствующие ячейки своей базы данных.

Между тем вопрос о смысле внутреннего делания, поставленный выше, связан с благовестием из иного мира, он предполагает рассмотрение предмета, едва ли изъяснимого в категориях рациональных. Тут главным образом требуется духовная интуиция, благоговение и вера. Однако наш современник, дитя своего века, склонен к известной прямоте и простоте, даже когда речь заходит о духовной жизни, о внутреннем делании души, — прежде всего хочется знать: в чем конкретно преимущества данного пути, стоит ли игра свеч? Снисходя к нашей слабости, приходится подбирать доступный для понимания ответ. Находим его в Священном Писании и Предании,

²² Ср.: Мф. 7, 14.

где, конечно, и он предусмотрен, в предведении всех наших недоумений, сомнений, вопросов, в предвидении меры очерствения нашей души.

Многими путями вводит Господь Своих чад в Свои *обители многи*²³. К спасению идут, конечно, и не соприкасаясь с учением исихазма: через жертвенное милосердие, сострадательную любовь, через смирение в истинном послушании, через благодушное терпение тяжелых недугов, суровых скорбей и исповеднических страданий, наконец — через высший подвиг мученичества. Не исчезает всех возможностей вселения в райские чертоги. По числу *обителей* множатся и пути, в них приводящие. Это разнообразие мест посмертного обитания говорит о том, что участь душ за гробом весьма различна. И не только насельников рая, *обители* столь же *многи* и в глубинах ада.

Некогда эту же тему обсуждали с прп. Макарием Великим. Спрашивали о тех, кто усердствует во внешнем: продает свое имение, отпускает рабов и исполняет заповеди Божии, однако при этом не радеет о внутреннем стяжании Святого Духа. Что же, «неужели, живя таким образом, не войдут они в Небесное Царство»? Не дерзая предварять высший Суд, преподобный напоминает об общем принципе: «Это предмет тонкий для рассуждения», есть «много степеней, различий и мер в одном и том же Царстве и в одной и той же гесне». Ибо «Бог, праведный Судья, каждого награждает по мере веры... Но не все они — сыны, цари, наследники». Господь, взирая на души, дает по их состоянию: «есть меры избыточные, и есть меры малые, в самом свете и в самой славе есть разность». Однако не внешними делами определяется участь души, но «в сердце подвижников — там лукавые духи бо-

²³ Ин. 14, 2.

руются с душой, а Бог и ангелы взирают на подвиг» внутренней брани²⁴. Точно так же определяется глубина падения низверженных в преисподнюю. О различии меры мучений в аду прп. Макарию было открыто в молитвенном созерцании. Пребывающий в геенне греческий жрец признается: «от ног до головы мы стоим посреди пламени, и никто не может видеть лица другого, но слиплись спина к спине». Однако «под нами находится еще более страшная мука». Кому же уготовано худшее? И это для нашей пользы открыто: «Мы не ведали Бога и потому обретаем малую милость. А те, которые знали Бога и отреклись от Него и не сотворили воли Его, те под нами»²⁵.

По воззрению святых отцов, понятие *обители многи*²⁶ означает «различные ступени и состояния нравственной зрелости там, в раю. Хотя Царство одно, но имеет в себе много различий. В нем есть... разные степени обожения», и насельники в отношении добродетелей разнятся, как земля и небо²⁷. «Состояние каждого праведника в *Царстве Славы*²⁸ будет точно соответствовать степени его способности к богообщению, мере его восприимчивости к духовным благам». Неудивительно, что и «степени блаженства праведников будут различны»²⁹. «Царство Божие, как эсхатологическая община, согласно библейским и святоотеческим свидетельствам, будет иметь» своего рода «структуру». Там «будет существовать большее различие дарований, потому что в Царстве Божиим немислимо всеобщее равенство. Различие и многообра-

²⁴ Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Беседа 40. Гл. 3–5.

²⁵ Великий Патерник. Афон, 2005. Т. I. С. 102.

²⁶ В дому Отца Моего обители многи суть (Ин. 14, 2).

²⁷ Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 21, 22.

²⁸ Ср.: Прем. 5, 16.

²⁹ Зарин С.М. Аскетизм. М., 1996. С. 150.

зие, не разделяющее, но усиливающее единство Тела³⁰, несомненно, будет характерной чертой Царства»³¹. Разнообразии обителей — это «различные меры ума, водворяемого в той стране» или «различия духовных дарований, какими наслаждаются по мере восприимчивости ума»³². Или же, говоря иначе: «Кто больше любит Бога на земле, тот в большей славе будет в Царствии. Кто больше любит, тот сильнее стремится к Богу, тот ближе будет к Нему. Каждый будет прославлен в меру любви своей... А кто не любит, тот не желает и не стремится видеть Господа и пребудет вечно во мраке»³³. Отцы подчеркивают, что «в *Царстве Славы* всякий будет иметь такую степень обожения, которая будет соответствовать совершенству в духовных возрастаниях *нынешнего века*»³⁴. Такое разнообразие естественно, ведь Небесное Царство Бога и не должно быть скудным, бедным, «наоборот, оно необычайно богато, непостижимо многообразно. И не может быть иначе, — если Бог сотворил мир таким разнообразным, то тем более должно быть разнообразным Царство Божие». Но, разумеется, объяснить толком мы пока не можем, «в чем же состоит это многообразие... это нам вполне неизвестно, а лишь отчасти»³⁵. Ведь до времени мы только *отчасти* знаем и *видим как бы сквозь тусклое стекло*; лишь когда *настанет совершенное, тогда познаю и я совершенно: лицом к лицу*³⁶. Ныне же нам доступна лишь область иносказания. Характерно известное толко-

³⁰ Ср.: 1 Кор. 12, 4–27.

³¹ Иоанн (Зисмулас), митр. Церковь и Евхаристия. 2009. С. 269, 271.

³² Исаак Сирий, прп. // Там же.

³³ Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 144, 160.

³⁴ Григорий Синаит, прп. // Там же.

³⁵ Вениамин (Федяевский), митр. Молитва Господня. М., 2008. С. 81.

³⁶ См.: 1 Кор. 13, 9–12.

вание евангельской притчи, — отражающее иерархию вечной участи, — по которому подвижничество в миру *приносит плод в тридцать крат*, деятельный подвиг инока — *в шестьдесят*, созерцание — *во сто крат*³⁷.

Следуя той же традиции, отцы Церкви выделяют «три чина спасаемых», именуемых «рабами, наемниками и сынами», их духовный труд на земном поприще соответствует тому, что получают они при переходе в вечность, меняя «жизнь на жизнь — нынешнюю на будущую»³⁸. Не одинакова вечная участь тех, кто в сей жизни обрел спасение, и тех, кто достиг совершенства: «Царство Небесное подобно скинии, устроенной Богом. Оно, по образцу скинии Моисеевой, имеет в двух завесах изображение жизни будущего века. В первую часть Царства Небесного войдут все освященные благодатью [спасенные], а во вторую, как духовную, — только те, которые здесь... в совершенстве священнодействовали тремя силами души [совершенные]. Последние... проникнут в богозданную скинию и озарятся молниеносным сиянием». Эти последние — исихасты, трезвением очищающие сердца, без чего душа «ни теперь, ни в будущем не может быть со Христом одним духом и телом». Высшее достоинство в вечности будут иметь далеко не все, а лишь «получившие и сохранившие обновление Духа, невыразимо пережившие обожение. Но никто не будет во Христе или членом Христовым, если еще здесь не сделается носителем благодати, имея в себе, по апостолу, *образец ведения и истины*»³⁹ 40.

³⁷ Мк. 4, 20.

³⁸ Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 181.

³⁹ Рим. 2, 20.

⁴⁰ Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 20, 21.

Свое видение жизни за гробом имел просвещенный в созерцании прп. Серафим Саровский. Речь опять идет о трех уровнях. Образно выражаясь, «в будущем веке все разделятся на три разряда». Преподобный именует их своеобразно: «сочетанные, избранные и званные». Первые составляют чин совершенных. *Сочетанные* — это те, «которые чистой своей, непрестанной молитвой и делами своими, а через то и всем существом своим сочетаются с Господом; вся жизнь и дыхание их в Боге, и вечно они с Ним будут». *Избранные* — это души спасенные, насельницы райских обителей, напоминающих небесные монастыри. Участь попавших в третий разряд — *званных* — хотя и выглядит мрачно, но это тоже одна из обителей спасенных от *геенны огненной*⁴¹, наиболее, видимо, распространенный случай среди спасшихся — здесь нет блаженства, но это все же не ад. *Званные* — образ тех, «которым темное место». Дана будет «им только коечка, в одних рубашечках будут, да всегда тосковать станут. Это нерадивые и ленивые», те, которые «общее дело да послушание не берегут и заняты только своими делами. Куда как мрачно и тяжело будет им; будут сидеть все качаясь из стороны в сторону на одном месте», — на этих словах старец Серафим горько заплакал⁴².

Встречается еще один хранимый отеческим преданием образ, отражающий те же три чина. В этом случае совершенные, ступая в вечность, становятся как бы небесным клиром — архиереями и священством, теми, кто сослужит Самому Богу в алтаре надмирного храма, у Престола Всевышнего. Второй чин и третий являют со-

⁴¹ Ср.: Мф. 18, 9; Мк. 9, 47.

⁴² Серафим (Чумаков), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 1996. С. 324.

бой разные степени спасшихся. Вторые — те, кто не вхож в алтарь, они не вершат эту, в полном смысле слова, Божественную службу, но могут молиться, наподобие прихожан, в стенах райского собора: одни возле самого амвона, другие допущены только в притвор. Третий чин составляют те, кто не удостоился участия в вечном богослужении даже в качестве прихожан. Определенным образом они тоже присутствуют, но достаточно отстраненно — образуя собой те «кирпичи», из которых сложены стены небесного храма.

О посмертной участи можно судить исходя из учения отцов исихастов. Опираясь на многовековой аскетический опыт, они говорят о трех видах подвижничества. Первый из них наиболее редкий и самый трудный, это удел тех, кто еще в начале пути «за свою горячность, или, вернее, предузнанные Богом, получают великую благодать совершенных». Поскольку «удержать в полноте полученный дар» никому не под силу, вся жизнь таких избранных становится подвигом за возвращение утраченного, подвигом по своей высоте соизмеримым с величием дара. Соответствующим бывает и конечное стяжание — высшая мера совершенства, доступная на земле. Подвижники второго рода, обладая от начала сравнительно скромным даром благодати, «все же ревностно подвизаются в молитве и борьбе со страстями». Усердствуя в *преболезненном подвиге*, они со временем «познают большую благодать» и так, возрастая в течение всей жизни, достигают начальных степеней совершенства. К третьему виду спасающихся относится подавляющее большинство христиан. «Они привлекаются к вере малою благодатью и жизнь свою проводят в *умеренном подвиге* хранения заповедей, и лишь при конце жизни своей, в силу переживаемых страданий, познают благодать в не-

сколько большей мере». Такое «бывает со многими монахами»⁴³. Вечное же наследие каждого из подвижников окажется соразмерным тому, что было достигнуто им на земле.

Итак, вернемся к той мысли, что путь к спасению не закрыт и для тех, кто не ведает о внутреннем делании. Душа христианина очищается в страданиях, умягчается в горниле скорбей, в смирении и самоотверженности истощается ее ветхость. Водимая Промыслом путем испытаний и жертв, она может преобразиться до такой степени, что станет способна к вхождению в Небесное Царство. Бывают особые случаи, когда под воздействием потрясений, в условиях чрезвычайных, у человека внезапно раскрывается сердце для глубокой сердечной молитвы. Так случается на войне, при сокрушительных болезнях, стрессах: «кого посетит Господь тяжким испытанием, скорбью, лишением возлюбленного из ближних, тот невольно помолится всем сердцем», ибо «источник молитвы у всякого есть, но отверзается он или постепенным углублением в себя, по учению отцов, или мгновенно Божиим сверлом»⁴⁴. Однако такая молитва не будет устойчивой — обретенная по случаю, без целенаправленной подготовки, она не укореняется глубоко и человек оказывается неспособным удержать ее. Иное дело, когда такое неожиданное раскрытие сердечных глубин происходит перед самой кончиной, под влиянием сильных страданий. Тут даруется возможность благого перехода в вечность. Мы знаем исключительные примеры покаяния разбойника на кресте и мгновенного перерождения блудницы Таисии. Но такие случаи не повод к легкомыслен-

⁴³ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 14.

⁴⁴ Лев Оптинский, прп. // Жизнь оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Оптина пуст., 1994. С. 185.

ной надежде на чудо. Нельзя обольщаться: преображение этих душ, при всей его неожиданности, вершится не на пустом месте, прочное основание для него должно быть заложено в предшествующей жизни⁴⁵.

Возвращаясь к вопросу о преимуществах внутреннего делания, вспомним сказанное раньше о трех дарах, предвечно уготованных человеку Творцом: об образе Божиим, спасении и совершенстве. Суть в том, что если второй дар еще может быть обретен без помощи внутреннего делания, то третий — никак. Только сердечная молитва возводит ум к созерцанию и далее, к высшим степеням совершенства, на которых в человеке раскрывается полнота всех возможностей, таящихся в его природе. Действительно, свт. Игнатий Кавказский, как и прп. Нил Сорский, как и свмч. Петр Дамаскин и другие отцы, утверждают, что «многие, не достигши бесстрастия, сподобились получить отпущение грехов и спасение». Это несомненно и потому утешительно. Но несомненно и другое: «достижение бесстрастия, или, что то же, христианского совершенства, без стяжания умной молитвы невозможно, в этом согласны все отцы»⁴⁶.

Мало того. Как говорит прп. Василий Поляномерульский, хотя возможно преуспеть в спасении через внешний подвиг, «однако очень медленно и с трудом», тогда как на поприще внутреннем — скорее и вернее всего, ибо делание сие «сопровождается частым посещением Святого Духа» и «одна эта внутренняя молитва заменяет собой все внешние делания, ибо все они в ней одной вмещаются». Без умного делания «хотя и достигается некоторый успех», однако «зело косо и преболезненно», ибо

⁴⁵ См. об этом: Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Новоначание», гл. «Секира при корени».

⁴⁶ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 210.

«там одно внешнее моление». Умный же делатель, как говорит прп. Григорий Синаит, «скоро и легко приближается к Богу, ибо здесь и то и другое: внешнее и внутреннее хранение» сердца⁴⁷. Так что «хотя и имеются другие пути и роды жителства... руководствующие ко спасению... но путь умной молитвы есть путь царский, избранный. Он настолько возвышеннее и изящнее всех других подвигов, насколько душа превосходит тело, он возводит из земли и пепла в усыновление Богу»⁴⁸. Святой труд умной молитвы «кратчайшим путем приводит в Пренесное Царство Христа». Посему «будем просить у Господа открыть очи нашей души, чтобы увидеть необходимость непрестанной сердечной молитвы и при помощи Святого Духа начать подвиг»⁴⁹.

Напомним себе, что «бытие твари по образу Троицного Божества есть смысл и цель Церкви», цель, заданная Христом: все *да будут едино, как Мы*⁵⁰. «Очевидно, что если человеческая личность не достигает полного подобия Христу, до равенства и тождества с Ним», если не приходит *в меру полного возраста Христова*⁵¹, то «заданное нам единство не осуществимо». А это значит, что и по смерти тела, «за пределами сего мира, человек не явится способным вместить в себе и носить непреложно всю полноту Богочеловеческого бытия», то есть и в вечности «единство пребудет несовершенным, частичным»⁵². Совершенное благо рая, по прп. Симеону, обретается на земле: «Ес-

⁴⁷ Василий Поляномерульский, прп. // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 350, 361.

⁴⁸ Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свт. // Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 210.

⁴⁹ Трезненное созерцание. М., 2002. С. 25, 17.

⁵⁰ Ин. 17, 22.

⁵¹ Еф. 4, 13.

⁵² Сафроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 183, 184.

ли не сделаетесь здесь небесными и Божественными, то как думаете обитать с Ним на Небе? как думаете войти в Царствие с небожителями и воцариться, сопребывая с Царем всех и Владыкою?.. быть внутри Царства Небесного и соцарствовать со Христом?»⁵³

Что касается христианского совершенства, то видим: к нему влечет человека неведомая сила, душа ненасытима даже даром спасения, но нечто побуждает ее жаждать высшего. Врожденная тяга к беспредельности обусловлена нашей природой и отвечает замыслу Творца о нас. Поэтому неукротимая устремленность к обожению есть вместе и зов естества, и исполнение заповеданного в повелении: *вы — боги*⁵⁴. Свидетельством тому неумное рвение духа в сердцах наших святых. Однако вкрадывается невольный помысл: нет ли за этой тягой к высоким целям своего рода духовной корысти, желания, так сказать, «получше устроиться» в вечности? Но тут не о чем беспокоиться — если кто-то и помышляет о подобной «карьере», то его тщеславные притязания обречены. При таком устройении не стяжать благодать, не удержать ее, а значит — не сдвинуться с места, не вырваться из тленности ветхого естества. Устремленность же к совершенству из побуждений духовных, напротив, есть признак здоровья души, это естественная потребность богообразного существа реализовать свой природный потенциал, исполнить возложенное на него Творцом промыслительное задание. «Совершенство не всем доступно, подается оно в дар от Бога. Но любовь к совершенству не только доступна, но и обязательна»⁵⁵.

⁵³ Симеон Новый Богослов, прп. Творения. ТСЛ, 1993. Т. 3. С. 151, 152.

⁵⁴ Пс. 81, 6; Ин. 10, 34.

⁵⁵ Нил Синайский, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 211.

В действительности большинство святых, по смиренности своему, ни на что возвышенное не притязали. Истинные подвижники не только не стремились непосредственно к созерцанию, но скорее боялись высоких даров. Все помышления их — о прощении, вся забота — о покаянии: исполнить бы *все повеленное*⁵⁶. «Хоть с краюшку, да в раюшку», по старинному присловью, и не дерзая мечтать о большем, ни о каких совершенствах. Таков характер нашей традиции. «Правильная духовная школа не ставит никогда ученику целью созерцание, но очищение от страстей»⁵⁷. Наши обязанности лежат в пределах деятельного периода, очищение от страстей — святой долг христианина. Дальнейшее зависит от воли Бога, созерцание и обожение — удел тех, кого призовет благодать. Подчеркнем только лишний раз, что без умного делания человек безоружен и едва ли способен одолеть даже *деятельный путь* покаяния. И еще — каждый христианин ежедневно повторяет привычное: *сердце чисто созижди во мне, Боже*⁵⁸, но вполне ли отдаем себе отчет, что вымаливаем? Мы упрашиваем Бога даровать сердечную чистоту, то есть начальное бесстрастие — высочайший дар, венчающий деятельный подвиг, знаменующий готовность ко вхождению в созерцание. Мы исповедуем этой молитвой свое намерение стяжать святость и свою устремленность к обожению. Отвечаем ли мы за свои молитвенные слова? Живем ли в соответствии с ними? Не оказались бы они лицемерным пустословием, вовлекающим во внутреннее противоречие и душевный разлад.

⁵⁶ Когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лк. 17, 10).

⁵⁷ Флоренский Павел, свец. // Кошечев И.М. Стяжание Духа Святого... М., 1993. С. 31.

⁵⁸ Пс. 50, 12.

И все-таки перед нами факт: большинство христиан ограничивается деланием внешним, останавливается на словесной молитве и удовлетворяется этим. Да, можно и так прожить, и с такой молитвой можно спасти свою душу, поскольку в доме Отца⁵⁹ находится место и духовным старцам, и юнцам. «Многие молятся устно и любят молиться по книгам; и это хорошо» — Господь принимает и такую молитву⁶⁰. Вопрос только в том, удастся ли устоять в молитве словесной. Как будет показано дальше, людям, застывшим на этом уровне, без стремлений к духовному росту, грозит отклонение в лжемоlitву «мечтательного» и «головного» типа. Таковые находятся «в крайней опасности пострадать»⁶¹. Защищен только тот, кто предельно послушлив и неложно смиренен, не претендует на телесные подвиги и не мнит себя неким «делателем». Но и тут исполнить евангельские заповеди нелегко, если оставаться на попрание внешнего делания, на уровне словесной молитвы. Ведь как сможем, по заповеданному, непрестанно молиться, как станем хранить память Божию, не стяжав молитвы сердечной? Где то основание, на коем зиждется истинная любовь к Богу, когда сердце не очищается умным трезвением?

Потому богатый (обремененный грузом ветхости) евангельский юноша (человек духом юный, незрелый) не способен последовать за Христом, призывающим его быть совершенным. Заметим, что он не только не готов стать на путь совершенства, который открывается по исполнению заповедей, но на самом деле не готов еще даже к спасению — не может войти в жизнь веч-

⁵⁹ Ср.: Ин. 14, 2.

⁶⁰ Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 126.

⁶¹ Симеон Новый Богослов, прп. Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 181.

ную⁶². Он прельщается, самоуверенно полагая, что сохранил все заповеди от юности своей⁶³. Исполнив лишь внешнее (не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лже-свидетельствуй, почитай отца твоего и мать твою), он еще и не приступал к главному: люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим. А значит, он не в состоянии и ближнего возлюбить, как самого себя⁶⁴. На что с предельным тактом указал ему Спаситель: перечисляя заповеди внешнего характера, Христос отдельно присовокупляет и ту, что связана с внутренним перерождением⁶⁵, напоминающая этим о духовном законе, по которому любовь к ближнему неотделима от всецелой любви к Богу, и тем самым побуждая юношу задуматься о реальном состоянии его души. Но тот и тут не понял своего заблуждения. Тогда, дабы раскрылась самая суть, Господь предлагает заповедь, заведомо неисполнимую при том устройении, в котором находится молодой человек: продай имущество твое. Отказ следовать новозаветной заповеди обнаруживает в этом «имении» высшую ценность для незрелой души — кумир, воздвигнутый в сердце юноши. Тем самым он сам для себя сокрушает основу ветхозаветного Декалогия⁶⁶, две первые его заповеди: Да не будет у тебя других богов... Не делай себе кумира⁶⁷. После этого теряет ценность и смысл все то внешнее, что сохранил юноша от юности своей.

⁶² Мф. 19, 16–22.

⁶³ Лк. 18, 20–21.

⁶⁴ Лев. 19, 18; Втор. 6, 5; Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31; Лк. 10, 27.

⁶⁵ Люби ближнего твоего, как самого себя (Мф. 19, 19).

⁶⁶ Декалогий (от *δέκα* — десять, *λόγος* — слово) — десягословие (слов.), закон, содержащий 10 ветхозаветных заповедей, начертанный Богом на скрижалях Синайского завета.

⁶⁷ Исх. 20, 3–4; Втор. 5, 7–8.

Третью тысячу лет люди слышат о том, как неготовый к спасению встречается со Спасителем. И по-прежнему в этой истории звучит для нас обличение и укор. Тот юноша — дитя ветхозаветной эпохи, его духовная незрелость понятна и извинительна. Но учение Иисуса Христа и до сей поры остается многими из нас все так же непонимаемо. Цель человека на земле не просто не грешить. Найдется и добропорядочный язычник, и атеист, и инославный, который *от юности* своей сохранил благочестие. *От юности* — значит с детства воспитан во внешней праведности, он может иметь врожденное смирение или кротость, не знать склонности к воровству или пьянству. Но, исполняя *все повеленное* нравственным законом, он остается *рабом* ветхости⁶⁸, покуда не сотворит то *едино*, что *есть на потребу*⁶⁹. Не отягощая душу грубым грехом, человек тем самым еще не наследует *Царствия нетления*⁷⁰. Такое внешнее подражание Христу могло бы привести ко спасению, не будь *в беззаконших зачат* любой человек, когда бы не *во гресех роди мя мати моя*⁷¹, если бы не обреченность на Адамово наследие, если бы не врожденная поврежденность нашей природы. Каждой душе необходимо преобразиться — пережить полное перерождение из ветхого бытия в обновленное. Только такая трансформация на онтологическом уровне может возвратить способность реального единения с Творцом в Его Царствии в вечности. Это та именно истина, которой не ведает ни одна религия мира, тот единственно верный, достигающий Неба *внутренний путь* «право правящих»⁷² свое спасение и право славящих своего Бога.

⁶⁸ Исполнив *все повеленное...* говорите: *мы рабы* (Лк. 17, 10).

⁶⁹ Лк. 10, 42.

⁷⁰ 1 Кор. 15, 50.

⁷¹ Пс. 50, 7.

⁷² Божественная литургия. Ходатайственная молитва.

* * *

Да, молиться можно и в простоте, ничего не зная о прилогах, трезвении и сердечном месте. Можно спастись, не достигая благодати бесстрастия. Спасение — долг, а совершенство — призвание. Спасенный — раб Божий, а обоженный — это друг Христов. Положение раба или друга — это состояние души, уходящей в вечность, состояние, которое навечно же предопределяет загробную участь души, а земные категории спасения и совершенства суть символы различных уровней посмертного бытия.

Примечательно свидетельство нашего века. Афонский пустынный поведал, как в момент благодатного созерцания Господь открыл ему высшую участь тех, кто «весь живот свой предает»⁷³ стяжанию совершенства. «Много лет болит душа моя, — рассказывал изможденный подвигом старец, — от мысли, что вот мы, монахи, отреклись от мира, покинули и родных, и родину, оставили все, что составляет обычно жизнь людей; дали обеты пред Богом, и святыми ангелами, и людьми жить по закону Христа; отказались от своей воли и проводим, в сущности, мучительную жизнь — и все же не преуспеваем в добре. Много ли из нас спасающихся?» И в то же время, размышлял он, Господь приводит к спасению самых простых мирян, которые в сравнении с иноками живут в великом духовном невежестве и нерадении. Но если это возможно, «тогда зачем мы так мучаемся на всякий день»? Едва старец помыслил так, как свершилось чудо — ему явился Господь, отвечая на движение его мысли: «Те, что страдают за заповедь Мою, в Царствии Небесном будут Моими друзьями, а остальных Я только помилую»⁷⁴.

⁷³ Ср.: «Весь живот наш Христу Богу предадим». Великая ектения.

⁷⁴ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 87.

Дивны подобные благодатные откровения, хотя вместе с тем в них не содержится ничего нового — это всего лишь напоминание всем известной евангельской истины, осознать и воспринять которую нам препятствует недостаток веры и решимости: *Вы друзи Мои естє, аще творитє, елика Аз заповедаю вам*⁷⁵. Тем не менее от таких чудесных прозрений оживляется наша вера, а подвижников созерцателей подобные явления вдохновляют увещевать нас: «Насколько ты, возлюбленный, отверг от себя всякое плотское похотение и суетную заботу и весь предался занятию молитвой и поминанием Бога, настолько и Сам Бог помнит тебя всегда и считает тебя Своим другом, записав твое имя в неизгладимой Книге Своей Божественной памяти. Потому радуйся!» *Радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах*⁷⁶. «Имя твое записано в Книге жизни пером, которым ты сам при помощи всегдашней сердечной молитвы написал в книге своего сердца Его Божественное имя». Но и еще большее ожидает друга Христова, который остается верен Ему по любви, побуждающей полагать *душу свою за други своя*⁷⁷. Он радостно подымлет *игу*, которое *благо*, и любое *время* понесет *легко*⁷⁸, а Христос «возведет его к большим почестям и сделает его уже не просто Своим другом, но Своим родным братом»⁷⁹.



⁷⁵ Ин. 15, 14.

⁷⁶ Лк. 10, 20.

⁷⁷ Ин. 15, 13.

⁷⁸ Мф. 11, 30.

⁷⁹ Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 180, 185.



Исцеление души

К человеческому греху, к нарушению Божией заповеди можно подходить в духе юридической оценки, рассматривать их как преступление нравственного закона. Это правомерно влечет за собой законнические санкции: за грех надо судить и нарушителя ожидает воздаяние, кара. Такой подход отчасти оправдан в целях пастырско-педагогических. Но православное богословие и аскетика в целом подходят ко греху с иной позиции — «рассматривают его не столько как преступление норм нравственного закона», а главным образом «как заболевание души, нарушившей первоизданную гармонию миротворения и Божественного плана мира». Поэтому «святоотеческая аскетическая традиция всегда смотрела на грешника как на человека, больного духом». Исходя из этого основное внимание обращается «не на то, какая санкция и кара должна постигнуть грешника, а как излечить уязвленную грехом душу». О таком подходе свидетельствует сам чин таинства исповеди, пастырские слова увещания кающегося: «пришел еси во врачевницу, да не неисцелен отыдеши». Отсюда же уясняется, что ожидает тех, кто «неисцелен»: душа, не прибегшая к духовному врачевству, прогрессирует в порче и разложении, «ее ожидает еще худшее патологическое состояние,

все большее оскудение духовных сил, постепенное омертвление и далее сама духовная смерть»¹.

Поскольку «жизнь души есть соединение с Богом», точно так же, «как жизнь тела есть единение его с душой», то «отделение души от Бога есть смерть души», и «смерть вечная». Ибо если «прежде телесной смерти мы умираем, повергшись смерти душевной» и так входим в вечность, то это гибель необратимая. Это и есть *смерть вторая*², когда *сожгутся беззаконницы и грешницы вкупе, и не будет угашаяя*³. Отлучает от Бога и умерщвляет душу, как мы знаем, грех, причастие злу, которое совершается через духовное пленение дьяволом, то есть посредством посылаемых в наш ум демонических помыслов. Под их воздействием «ум, отступив от Бога, становится скотоподобным или демоноподобным и, удалившись от законов естества, вожделеет чуждых ему вещей»⁴. «Ум, удаляясь от Бога... становится любострастным, скотоподобным и звероподобным, воюя с людьми из-за вещей»⁵. Зависимость от Бога фундаментальна, и «никто другой, кроме Христа, не может исцелить» человека, смертельно пораженного греховной страстью»⁶.

Исцеление вершится в Церкви через участие в ее таинствах, но участие – синергийное. Евхаристические дары благодати усваиваются по мере нашей подготовки: предпочтения и утрудения в аскезе души и тела. Не менее важна способность хранить святыню: умно-сердеч-

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 405, 406.

² Откр. 21, 8.

³ Ис. 1, 31.

⁴ Григорий Палама, *свт.* // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 324, 406–408.

⁵ Максим Исповедник, *прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 114.

⁶ См.: Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 171.

ным трезвением удерживать стяжаемую благодать. Естественно, что человек, желающий исцеления, в первую очередь обращает внимание на причину недуга. Сам по себе греховный поступок, нарушающий Божественную заповедь, есть *результат* болезни, *причина* же ее во внутреннем действии страсти, а еще прежде в первичном импульсе к ее проявлению – греховном помысле. В соответствии с этой закономерностью и духовным опытом святых подвижников главным целительным средством для души является сопутствующее участию в церковных таинствах очищение ума от нежелательных помышлений. Только это дает возможность дальнейшего очищения сердца и исцеления всей души. Такова основная задача деятельного периода: «очищение сокровенной душевной деятельности»⁷. Обретаемая чистота выводит человека на новый уровень бытия, известный как *бесстрастие*, возводит к богодарованной исихии, высшему состоянию очищенного трезвением ума. Что же касается главного и самого совершенного орудия умственного очищения, то им признается «внутренняя молитва, или умное делание»⁸. Об этом напоминают бесчисленные наставления отеческих писаний.

Таким образом, под внутренним деланием подразумевается весь целительный процесс очищения и преобразования души посредством умно-сердечной молитвы. А все разновидности внешнего подвига предназначены создавать подобающие условия для внутренней работы. Вот почему у отцов в обыкновении повторять: внешнее делание без внутреннего лишено смысла. Важно еще понимать, что душа должна не просто перемениться или ис-

⁷ Григорий Палама, *свт.* // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 418.

⁸ Григорий Палама, *свт.* // Там же. С. 419.

правиться — нет, она не поддается перевоспитанию. Наш ветхий человек настолько глубоко и серьезно поражен тленностью, что практически безнадежен. Поэтому не вполне точен даже и аскетический термин «исцеление». Этот безнадежный больной нуждается в полном обновлении: «обнови нас, молящих Ти ся», как испрашивает евхаристическая молитва эпиклезы⁹ словами тропаря третьего часа. Душа, привитая к телу Христа, должна переплавиться в новый состав в горниле внутреннего подвига. Строго говоря, имеется в виду *перерождение*. А чтобы заново родиться, надо сначала умереть, ибо *ветшающее и стареющее близко к уничтожению*¹⁰. Ветхий человек безнадежен, и если не отомрет, то не родится новый. То же и в природе бессловесной: не может появиться бабочка, прежде чем не исчезнет гусеница. Отсюда радикальность требований православной аскезы, при коих *внешний наш человек если плет, то внутренний только тогда и обновляется*¹¹.

Отсюда же выводится и определение понятия аскезы¹², которая есть «подвиг и борьба за достижение христианского совершенства». И тут надо подчеркнуть, что состояние совершенства не присуще «тварной природе человека и поэтому не может быть достигнуто простым развитием возможностей этой природы, взятой в самой

⁹ Эпиклеза (ἐπίκλησις — призывание) — священническая молитва призывания Святого Духа на Святые Дары и на верующих во время евхаристического канона — анафоры (от ἀναφέρειν — возносить) на Божественной литургии.

¹⁰ Евр. 8, 13.

¹¹ 2 Кор. 4, 16.

¹² Аскеза (ἀσκησις) — подвиг. Метод, необходимый для перерождения и спасения человеческой души, для достижения духовного совершенства. Кроме того, термин «аскеза», или «аскетика», «аскетический путь», традиционно обозначает первый — *деятельный* период (πράξις) духовной жизни.

себе, в своей ограниченности». Стало быть, сверхъестественная способность наша к совершенству обретается «в Самом Боге и есть дар Святого Духа. Отсюда аскеза как таковая никогда у нас не становится целью; она лишь *средство... на пути к стяжанию дара Божия*¹³. Это средство отделить от себя все лишнее, с тем чтобы освободиться от себя самого, ветхого, чтобы в нас, перерожденных, мог вселиться Бог и можно было бы повторить апостольское: *уже не я живу, но живет во мне Христос*¹⁴.

Коренное преобразование нашего естества, о котором идет речь, достигается за счет очищения и полной перестройки действия основных сил души. Душа же «трехчастна и созерцается в трех силах: мыслительной, раздражительной и желательной», при этом «всеми ими она больна»^{15, 16}. Это наследие грехопадения праотцев: «орудие зла — непослушание... извратило все силы души, ослабив ее природные влечения к добродетели»¹⁷. Все три силы, по Божественному замыслу, должны пребывать в гармоничном взаимодействии, что и было изначально явлено в бытии Адама, но утрачено в катастрофе грехопадения. Повреждение души заключается в неверной направленности сил, отклонившихся от предназначенного им

¹³ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 118.

¹⁴ Гал. 2, 20.

¹⁵ Григорий Палама, свт. // Кириак (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 324.

¹⁶ Мыслительная сила (λογικόν, γνωστικόν) — ум, дух или сила словесности. Локализована в верхней трети духовного сердца, что примерно соответствует области верхней конечности сердечной мышцы. Раздражительная сила (θυμικόν, παρρηλογικόν) — чувство. Место ее средоточия соотносится со средней частью духовного сердца. Желательная сила (ἐπιθυμητικόν) — воля. Сосредоточена в районе, соответствующем нижней трети духовного сердца. Мыслительная сила образует разумную часть души; раздражительная и желательная вкупе — страстную часть души. — И.И.

¹⁷ Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 25.

устремления к Богу. В результате: ум, вместо постоянного обращения к Творцу, «страдает неведением Бога»; чувство, вместо любви к Богу, «заковано в узкие рамки самолюбия»; воля, вместо жажды богообщения и единения с Богом, «порабощена страстями» и, под влиянием низменных инстинктов, требует преходящих, суетных удовольствий. Так все наши естественные энергии «направлены в противоположную сторону, извращены». Поэтому перерождение нашего *внешнего человека в новую тварь*¹⁸ и означает на языке отцов: «исцеление сил души, дабы они действовали согласно естеству, но не вопреки ему»¹⁹. Перерождение естества требует целенаправленной осмысленной работы по очищению страстных начал души и перенаправлению энергетических потоков.

Для нас крайне важно отметить, что из трех сил души первая, то есть *ум*, частично освящается и очищается в момент совершения над человеком таинства крещения. Таким образом, умственное начало христианина в некоторой мере уже преображено действием благодати, чего нельзя сказать о двух других — *чувстве* и *воле*. Эти силы, образующие так называемую *страстную часть души*, остаются под властью греховных наклонностей и привязанностей. Полностью выйти из-под такой зависимости человек не может до поры стяжания начального бесстрастия. Тут требуется уточнить исходные положения святоотеческого учения о страстях. Это необходимо, поскольку некоторые представления в этой области спутаны под влиянием западного богословия, не прекращавшего своей экспансии в течение столетий. В системе римо-католических понятий страстные силы души есть безусловное

¹⁸ Ср.: 2 Кор. 4, 16; 5, 17; Гал. 6, 15.

¹⁹ *Нерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 72, 73.

зло, соответственно, бесстрастие понимается как полное умерщвление всех страстных чувств. В этом отношении общность цели сближает католиков со стоиками²⁰ и буддистами, чьим идеалом является совершенное бездействие и безразличие.

Иначе мыслится бесстрастие в православной антропологии и аскетике. Термин *страсть* происходит от греческого *πάθος*, что в основном своем значении есть — *сильное чувство*²¹. В зависимости от обстоятельств чувство, как и желание, бывает злым или добрым: страсть гнева, например, может быть и греховной, и праведной. Разве не благо «ненависть ко злу и любовь к Богу и ближнему?.. А ведь это действия страстной части души: именно ее силой мы любим и ненавидим, привязываемся и отчуждаемся»²². Наше вероучение определяет так: «Страсть есть чувственное движение желательной силы души по причине представления блага или зла»²³. Отсюда происходит учение о *беспорочных*, или *безукоризненных*, страстях, имеющее важнейшее значение в святоотеческом понимании Боговоплощения²⁴. Страстность — это естественная сила *чувств* и *воли*, которой наделена душа при сотворении, а стало быть, энергия заведомо благая. Но

²⁰ Стоицизм — древнегреческая философская школа. Этический идеал стоиков — мудрец, достигший бесстрастия и «довлеющий себе», т.е. не зависящий от внешних обстоятельств. При невозможности жить и действовать разумно и морально, стоики считали оправданным самоубийство. Поздний, или римский, стоицизм находился в зависимости от неопифагореизма и платонизма, оказал сильное влияние на неоплатонизм.

²¹ Во втором случае *πάθος* обозначает то же, что *passio* (лат.), и переводится как *страдание*. Отсюда выражение «Страсти Христовы», т.е. крестные Страдания Спасителя.

²² *Григорий Палама, св.* Триады. М., 1995. II, 2, 23.

²³ *См.: Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение... Кн. 2. Гл. XXII.

²⁴ Там же. Кн. 3. Гл. XX.

она же обращается во зло, когда действие ее не богоугодно. Грех — то, что не служит Богу. Если душа, противясь воле Божией, склоняется к предосудительным делам, то обретаются *дурные навыки* (πονηρὰ ἔξῃς)²⁵. Плохи не сами по себе естественные силы, но «полученное ими извращенное направление», которое ведет к образованию *порочной страсти* (πάθος κακίας)²⁶. Такая страсть не просто греховна, но неизбежно ввергает человека в зависимость от демонических сил. «Предосудительные страсти суть узы, держащие ум в чувственности»²⁷. Эти укоренившиеся в душе пороки, или греховные состояния, в аскетике еще именуются *лукавыми помыслами*²⁸ или же просто *страстями*²⁹.

В отличие от западной, православная аскетика не предлагает ради очищения души уничтожить ее страстные силы. Велико заблуждение католиков, буддистов и всех, кто полагает это возможным. Человек с атрофированными чувством и волей будет живым трупом, тем, что у африканских колдунов называлось *зомби*³⁰. Поскольку до этого все же не доходит, католическое «бесстрастие» оказывается либо притворством, либо прельщением. В православии реальное *бесстрастие* (ἀπάθεια) достигается путем не уничтожения, а преобразования сил души. Требуется *исцелить* чувства и волю, то есть перенаправить энергию страстной части души на исполнение

²⁵ Свт. Григорий Богослов; Немезий.

²⁶ Прп. Макарий Великий. См.: Зарин С.М. Аскетизм. М., 1996. С. 234, 235.

²⁷ Фалассий, прп. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 305.

²⁸ Прп. Ефрем Сирин и др.

²⁹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин, Иоанн Лествичник; авва Енагрий. См.: Китриан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 408.

³⁰ Зомби (от zombi, афр. диалект) — в магических культах Западной Африки и Западной Индии означает труп человека, которым маг манипулирует посредством демонической энергии.

Божественных заповедей. Если и подобает что-то умертвить, то саму страсть. А прежде этого ее источник, корень зла — греховный помысл. Так страстная часть души очищается от скверны порочных наклонностей. В том-то и «смысл христианского бесстрастия, что человек освобождается от власти над ним закона греха»³¹. Преображенная страстная сила действует во благо, являясь ревностью по Бозе. Ненависть направляется против диавола, а чувственное желание пламенно устремляется к Богу³². О том и сказано: *Гневаясь, не согрешайте*³³. Гнев и ярость «да будет ти на единого змия, его же ради отпал еси»³⁴. Назначение раздражительной силы — искоренять пороки: «ненавидеть грех и гневаться на него, как гневается на зверя угрызенный им»³⁵.

Не случайно на теме бесстрастия акцентируют свое внимание все святые отцы исихасты. И этот же предмет послужил Варлааму Калабрийскому одним из главных поводов для нападения на православную духовность. Знаменательно, что в таком документе, как Святогорский Томос³⁶, этому вопросу уделено особое внимание.

³¹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога... <http://www.sophrony.narod.ru>

³² Георгий [Каласис], архим. Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 86.

³³ Еф. 4, 26.

³⁴ Григорий Горнирский, прп. // Петр (Пискаль), игум. Святогорский Томос... 2001. <http://www.proklimen.ru>

³⁵ Каллист и Игнатий Ксанфополю, Петр Дамоский, св. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 334. Ср.: Архим. Порфирий Афинский. «Гнев — это хорошо. Гнев вложил в нас Бог. Это нерв души. Это сила. Бог дал его нам, чтобы мы гневались и отражали наши страсти и диавола». Порфирий Кавсокалит. Цветослов советов. С. 239.

³⁶ Святогорский Томос (Τόμος θῦροντιός) — важнейший в истории исихазма и во всей истории Церкви документ, составленный (1340) свт. Григорием Паламой совместно с афонскими монахами при участии Каллиста, будущего святого патриарха. Томос, своего рода «манифест афонского монашества» или «официальное кредо исихастов», излагает суть истинного учения о Святой Троице и

Свт. Григорий Палама решительно отвергает точку зрения варлаамитов: страстность души, как данная Богом сила, не умерщвляется, не отмирает, а преобразуется и освящается. Искоренить надлежит саму греховную привычку, ставшую свойством души³⁷. Вот как отражены эти идеи в учении свт. Григория: бесстрастие – это «направление страстной силы души от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми, для кого “так же привычны добродетели, как для страстно одержимых – безобразные наслаждения” (Лествица)³⁸. Бесстрастные «не умерщвляют страстную способность и не запирают ее в себе бездейственной и неподвижной, потому что им тогда будет нечем любить добро и ненавидеть зло, нечем

Божественной благодати, о природе человека и духовной жизни, ведущей к созерцанию, обожению и вечному блаженству. Этот документ послужил основанием к утверждению учения Григория Паламы о нетварных энергиях на Константинопольском Соборе (1351), а также стал главным обличительным материалом против Варлаама и Акиндина, способствовал осуждению их ереси на Соборах 1341–1351 гг. Томос подписали: епископ Иерисса и Святой Горы Иаков, прот Святой Горы Исаак, игумен Великой Лавры Феодосий, а также самые авторитетные исихасты того времени: представитель Лавры, будущий святой патриарх Филофей (Коккин); главные ученики Григория Синаита – старец Исаия, Марк Синаит и будущий святой патриарх Каллист; игумены всех афонских монастырей – на греческом, грузинском, славянском и сирийском языках. Полный текст документа впервые опубликован на русском языке игум. Петром (Пигодем) в его книге «Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники» (1999; пер. проф. Б.А. Нелюбова по изд.: *Migne. Patrologia graeca. T. 150. Col. 1225–1236*). См. также: *Григорий [Катанис], архим. Монашество...* 2008. С. 87.

³⁷ *Петр (Пигодем), игум. Святгорский Томос...* 2001. <http://www.prokimen.ru>

³⁸ Ср.: «Та душа имеет бесстрастие, которая приобрела такой же навык в добродетелях, какой страстные имеют в слабых (страстях)». Лествица. 29:9.

отчуждаться от порока и привязываться к Богу. Они уничтожают только расположенность этой силы к злу, полностью превращая ее в любовь к Богу»³⁹. «Бесстрастие не омертвелость страстей тела, но его новая лучшая энергия»; и именно «после того как страстная сила души переменится и освятится», человек бывает готов испытать обожение⁴⁰.

Поскольку, как было сказано, мыслительная сила души облагодатствована в таинстве крещения, то есть частично очищена, она и образует единственную брешь в панцире греховной страстности, сковавшем душу. Только здесь и открывается возможность побега из плена страстей. Это позволяет приступить к очищению души, начиная действовать именно через ум, а еще точнее – через умное делание. Если бы не преимущества мыслительной силы, получаемые в крещении, то мы были бы лишены способности к умной молитве, а значит, не оставалось бы никаких шансов выбраться из-под власти порочной страстности.

Нужно ли в очередной раз напоминать прописную истину, что одного внешнего исполнения заповедей недостаточно для спасения? Видимо, да. В этом нуждаются те, для кого не очевидна потребность в умной молитве. Кто забывает, что, если не впал в грех на деле, это еще не значит, что чист пред Богом. Кто не следит за тем, как греховный помысл порождает в душе сродное ему чувство, а следовательно, внутренне грех уже совершен. «Есть нечистый огонь, который воспламеняет сердце», когда, как сказано, возришь на что-либо *с возжеланием*⁴¹. И те, кто

³⁹ *Григорий Палама, свт. Триады. М., 1995. II, 2, 19: 23.*

⁴⁰ *Григорий Палама, свт. // Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. <http://www.pagez.ru>*

⁴¹ Мф. 5, 28.

«соулаждаются внутренне, в сердце, совершают блуд», тогда «прелюбодей ты пред Богом и не принесет тебе пользы девственное тело твое». То же относится и к сребролюбию, тщеславию, гордости, зависти, злобе и прочему. Вот почему «воздержание от видимых худых дел не есть еще совершенство, но очищение ума — вот совершенство». Посему необходимо подвигать себя на возрастание в умном трезвении и, стало быть, всемерно «надлежит принуждать себя к молитве, если не имеет кто духовной молитвы»⁴². Не очистив же умные *сткляницы*⁴³, всяко останемся во грехе.

А мы ведь призваны к очищению всех своих чувств, всей души до состояния бесстрастия, которое есть «истинное девство». Ради этого надлежит посвятить служению Богу всю совокупность своего душевно-телесного состава. И тогда очищенные свои пять чувств, «неся словно пятисвещный светильник, душа представит Христу в день воскресения»⁴⁴. Но для этого не достанет одних добродетелей внешних. Когда посещаем по заповеди больного или подаем милостыню, то важнее самих поступков то, что в связи с этим помышляем и чувствуем: быть может, самодовольство или превозношение, презрение или раздражение? Все подвиги по обузданию порочной страстности, все виды аскезы и добродетелей, начиная с послушания и поста, — суть подготовка болящего к операции, совершить которую нельзя без умно-сердечного инструмента. Ведь нам нужно очищаться от по-

⁴² Макарий Великий, прп. // Попов И.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 177, 179.

⁴³ *Горе вам... яко очищаете внешнее сткляницы и блюда, внутрьюду же суть полни хищения и неправды* (Мф. 23, 25).

⁴⁴ Мефодий Олимпийский, сщмч. // Попов И.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 184.

раженных греховностью чувств, а одного желания для этого мало, так как «непосредственная борьба воли с чувствами невозможна». Эмоции неподвластны воле. Никаким волевым усилием нельзя мгновенно вызвать в себе желаемое чувство или снять волнение, уже охватившее душу. «Уловить чувство», овладеть им человек может только одним путем — посредством своей умственной деятельности. В то же время ум способен контролировать и волевое начало⁴⁵. Вследствие этого борьба с нежелательными чувствами сводится к борьбе с помыслами: к различению и отсечению их. «Ум есть борец и имеет равномогущую силу препираться с грехом и противиться помыслам»⁴⁶. Но, подчеркнем, эту силу он получает только при соединении с сердцем в умно-сердечном делании, после чего становится возможной брань за чистоту души, которую ум и начинает с очищения самого себя. Такой путь исцеления душевного организма предписан Евангелием. Как сказано: *только если око ума твоего будет чисто от страстных помыслов, то все тело твое будет светло*⁴⁷ — вся душа очистится от страстей. Под телом святые отцы разумеют душу, а оком ее является ум, без чистоты которого нет целостности души, нет бесстрастия, нет совершенства.

«Боже, очисти мя грешнаго... да не осужденно отверзю уста моя недостойная, и восхвалю имя Твое святое»⁴⁸, — каждый день Божий начинает христианин с этой молитвенной мысли, напоминающей, что прежде очищения все мы находимся под осуждением и не способны достойно даже вымолвить имя Творца. И вместе с тем

⁴⁵ Попов И.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 180.

⁴⁶ Макарий Великий, прп. // Там же.

⁴⁷ Мф. 6, 22; Лк. 11, 34.

⁴⁸ Молитвы утренние.

именно это имя несет в себе залог чистоты. «Мы должны знать, что непрестанно призывать имя Божие есть врачевание, убивающее не только страсти, но самое действие их... Имя Божие, будучи призываемо, убивает все страсти, хотя мы и не знаем, как сие совершается»⁴⁹. Умное делание Иисусовой молитвы, то есть внутрисердечное молитвенное пребывание со Христом, есть «главнейшее средство одоления злых помыслов и достижения чистоты сердца»⁵⁰. Так что, «кроме умной молитвы, нет другого способа очищения и освящения»⁵¹. «Совершенно невозможное дело, чтобы человек изгнал из сердца прилоги дьявольские иным способом, кроме сердечной и сокрушенной молитвы. Если же он небрежет о ней, то подвергается опасности душевной смерти». Только «этот образ молитвы уничтожает страсти», а если умная молитва не обитает в сердце, то никогда «не отступят от человека и демоны»⁵².

* * *

Цель наша — совлечься ветхого человека и вечно пребывать во Христе, пребывать в Его Божественной любви *всем сердцем и разумом, всеми силами души* нашей, включая в свое бытие и *ближнего* своего как часть *самого себя*⁵³. Цель эта, поставляемая перед каждым рожденным в мир человеком, настолько высока, что не часто осознается нами во всем ее реальном величии. Попробуем еще раз

⁴⁹ Варсонофий Великий и Иоанн, прп. Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 421.

⁵⁰ Паисий Молдавский, прп. // Четвериков Сергей, прот. Правда христианства. М., 1998. С. 128.

⁵¹ Афилохий (Макрис), игум. // Тацит Диотисий, свящ. Поучения старцев. М., 1997. С. 18.

⁵² Трезненное созерцание. М., 2002. С. 39, 40, 50, 51.

⁵³ См.: Втор. 6, 5; Лев. 19, 18; Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31; Лк. 10, 27.

взглянуть на предлежащее нам задание в свете идеи **обо-жения**, дабы яснее увидеть смысл нашего изначального предназначения, глубже постичь устройство собственного естества и суть взаимосвязи между спасением, совершенством и посмертной участью души.

Когда прп. Серафим изыскал Мотовилову «истинную цель жизни христианской», которая «есть стяжание Духа Божиего», то использовал образы купца, торговли и получения прибыли, прообразующей Божию благодать. Смысл, говорит преподобный, «не в том, чтобы лишь только торговать, а в том, чтобы от торга больше барыша получить»⁵⁴. Старец вынужденно прибегает здесь к упрощению и, снисходя к нашей умственной немощи и духовной незрелости, не развивает свою мысль далее. Если же углубляться в этот вопрос, то видим: смысл и не в том только, чтобы получать прибыль. Смысл подвига не в одном накоплении благодати, не это само по себе есть конечная цель. Весь смысл заключается в том действии, которое вершит дарованная человеку благодать по мере ее накопления, — в том процессе, что именуется **обо-жением**.

Нам открыто, что человек, сотворенный *по образу* Бога, задуман как потенциальное *подобие* Бога⁵⁵: предназначен *служити Ему преподобием*, ради того он и создан — *дабы соделаться причастником Божеского естества*⁵⁶. Наш Творец в Своем внутритроичном бытии являет **абсолютную гармонию**, как полноту взаимной любви Трех Лиц между Собой. *Бог есть любовь*⁵⁷, в любви и содержа-

⁵⁴ Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 201–203.

⁵⁵ Ср.: Быт. 1, 26.

⁵⁶ Лк. 1, 75; 2 Пет. 1, 4.

⁵⁷ 1 Ин. 4, 8.

ние, и выражение Божественного бытия, отсюда же и полное единство Лиц со Своей природой и энергией. Но человек после грехопадения является на свет совсем в ином состоянии — мы не имеем подобной любви ко всем прочим личностям, составляющим человечество, нет у нас и внутреннего единства: запросы нашего духа и падшего естества находятся в напряженном противоречии. Такое внутренне расстроенное бытие являет собой **полную дисгармонию**, которую христианину надлежит преодолеть в предстоящем подвиге: стяжать дар благодатной духовной любви во исполнение заповеданного⁵⁸, ради того, чтобы *приблизиться к Богу*⁵⁹, чтобы взойти к предназначенному для нас богоподобию⁶⁰. Когда же непрестанная память о Боге станет нашей насущной потребностью, когда бескорыстная жертвенная любовь соединит нас духовно со всяким ближним, и дальним, и враждующим человеком, тогда и обоживающая десница *приблизится к нам*⁶¹.

Степень приближения к этому идеалу может быть разной: человек обоживается в той мере, в какой достигает *подобия* Богу. И в этом смысле «творение человека еще не завершено», на пути к совершенству мы остаемся всё еще в состоянии «творимых из ничего»⁶². Пока не завершится созидание нашей личности в процессе богоуподобления, никто из нас, по сути говоря, **не является вполне чело-**

⁵⁸ *Возлюби ближнего твоего, как самого себя; Любите врагов ваших* (Мф. 22, 39; 5, 44).

⁵⁹ Ср.: Пс. 72, 28.

⁶⁰ Ср.: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный; Я сказал: вы боги* (Мф. 5, 48; Пс. 81, 6; Ин. 10, 34).

⁶¹ Ср.: *Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам* (Иак. 4, 8).

⁶² *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 100.

веком. От рождения мы представляем собой лишь исходный ипостасный материал, предназначенный для синергического творчества, сырье для духовного созидания, — это то состояние, в котором пока еще «невозможно обожение наше»⁶³.

В прямой зависимости от меры приближения к Богу находится загробная участь человека. Те из возможностей нашей природы, которые будут реализованы в подвиге богоуподобления, «пребудут с человеком в вечности», а возможности упущенные, не осуществленные в течение земной жизни, определяют «неполноту нашей вечности»⁶⁴, то есть некоторым образом ограничат степень вечного блаженства. Как ни трагично, большинство людей, вопреки Божественному о них замыслу, уходят в вечную жизнь, отнюдь не достигая полной меры того, что предназначено для них Творцом. Отсутствие единения в богоподобной любви порождает все человеческие конфликты, тут источник бесконечной взаимной вражды: «эгоистический индивидуализм неизбежно вносит обособление и разделение через борьбу за свое временное существование»⁶⁵. Индивиды⁶⁶ «пылают ненавистью к инакомыслящим, ищут преобладания над братьями»⁶⁷ и, впадая в безумие, становятся одержимыми идеей национального превосходства. В своей разделенности люди доходят до предельно извращенных форм самолюбия — насилия человека над человеком.

⁶³ *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога... <http://www.sophrony.narod.ru>

⁶⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 166.

⁶⁵ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 96.

⁶⁶ Индивид (*лат.* individuum) — особь; отдельно, самостоятельно существующий организм.

⁶⁷ *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 188.

Христианин, собственно, тот, кто стремится осуществить «предвечный замысел о нем Творца»⁶⁸: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный*⁶⁹. Сама такая устремленность неотмирна и движима не чем иным, как силой зарождающейся любви к своему Богу, возводящей к исполнению первой заповеди⁷⁰. Созидается наше богоуподобление в личном подвиге, по мере стяжания обоживающей благодати Святого Духа, вплоть до степени преподобия, когда, *по подобию* внутритроичных отношений, дух человека исполнится Божественной *любви* ко всем и каждому, как к *самому себе*, в осуществление второй главнейшей заповеди Бога⁷¹. Тогда обретается внутренняя гармония, сродная той, что присуща бытию Святой Троицы.

Осуществить на деле завещанное нам не то что трудно, но невозможно, во-первых, вне евхаристической жизни, без содействия Божественной благодати, а во-вторых — вне опыта умного делания. Созидание нового, *внутреннего человека*⁷² требует подвига по преимуществу также внутреннего — бескомпромиссной брани с силами дьявола и своим ветхим «я». Здесь нечего делать без оружия духа — сердечной молитвы, трезвения. Дух Святой, *Который хочет, чтобы все люди спаслись*⁷³, вершит Свое священнодействие в душе того, кто стяжает благодать в подвиге аскезы и трезвенной очистительной молитвы.

⁶⁸ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 96, 97.

⁶⁹ Мф. 5, 48.

⁷⁰ *Возлюби Господа Бога твоего... сия есть первая и наибольшая заповедь* (Мф. 22, 37–38).

⁷¹ *Возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22, 39).

⁷² Ср.: 2 Кор. 4, 16.

⁷³ 1 Тим. 2, 4.

Безжалостное покаянное самообличение, усердное молитвенное переживание за своих ближних и дальних собратий постепенно выводят человека из плена самости. По мере очищения от страстей душа возводится к исполнению высших заповедей и «начинает жаждать спасения для всех людей», а значит, уже не может не просить об этом Бога. Молитва деятельная постепенно перерождается, все более властно ею движет сила благодати. Дух Святой, вселяясь в сердце, вдохновляет молиться за весь мир и за своих врагов, напитывает душу силой и слезами. «Бог есть Дух, и человек-персона — дух». Когда в умносердечной молитве «Бог входит в общение с духом человека», то тот «начинает видеть Бога как *Он есть*»⁷⁴ в Самом Себе». Тогда «наша тварная персона Духом Святым вводится в сферу нетварного Божественного бытия таким образом, что мы воспринимаем Бога внутри нас как нашу жизнь». Именно сердечная и трезвенная, «чистая молитва — вернейший путь к познанию Бога»⁷⁵. Помимо чистоты не меньшее значение имеет содержание молитвы: восхождение к духовному совершенству «возможно только через молитву сострадания всему миру»⁷⁶. В «наивысшем доступном нашему естеству напряжении молитвы, когда Сам Бог молится в нас» достигается реальное боговидение и богообщение. «В высшестественной молитве *лицем к лицу*»⁷⁷ живого Бога» вершится наше обожение⁷⁸.

Реальность такова, что живой опыт обожения «редко дается людям в этом мире», немногие достигают всей полноты совершенства — «лишь единицы на поколе-

⁷⁴ 1 Ин. 3, 2.

⁷⁵ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога... <http://www.sophrony.narod.ru>

⁷⁶ Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Essex; М., 2003. С. 36.

⁷⁷ Ср.: Быт. 32, 30; Исх. 33, 11; Чис. 14, 14; Втор. 5, 4; 34, 10; 1 Кор. 13, 12.

⁷⁸ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога... <http://www.sophrony.narod.ru>

ния»⁷⁹. О них-то и говорит прп. Исаак: «достигший того таинства... едва, по благодати Божией, находится из рода в род»⁸⁰. Но как ни «редки сии герои веры, их влияние распространяется на все множество членов Церкви». Это закономерно, потому что один человек, как *образ* Божий, ценнее, «чем весь остальной космос, и одна человеческая личность, достигшая предельно возможного познания Вечного Бога, изменяет достоинство всей земли»⁸¹. Иначе и быть не может, коль скоро люди наделены единой, общей для всех природой.

А что же, спросим мы, все прочие, «сами себе» и «весь живот» свой предавшие Господу⁸², но не сподобившиеся стяжать «того таинства»? Они, как извещает отеческая традиция, хотя бы и не достигли «самых вершин», но, если находились на пути к ним, могут надеяться быть причтенными милостью Божией к достигшим, когда ступят в *землю обетованную*^{83, 84}



⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. Сл. 16.

⁸¹ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 98.

⁸² Ср.: Малая ектення.

⁸³ Ср.: Евр. 11, 9.

⁸⁴ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога... <http://www.sophrony.narod.ru>



Развитие молитвы

◆◆◆

В

деятельный период духовной жизни молитва может качественно возрастать по степеням. И соответственно именуется: *словесной, умной и сердечной* (или, что то же, *умно-сердечной*). Различие между этими видами молитвы в основном определяется характером взаимодействия рассудка, ума и сердца¹. Еще более высокие уровни молитвенных состояний становятся доступны только при вхождении в благодатный, созерцательный период духовной жизни.

Словесная молитва – это самый простой вид молитвословия: чтение богослужебных текстов, псалмов, акафистов, Иисусовой или любой иной молитвы, совершаемое как вслух, так и про себя. Произносимая вслух, молитва именуется устной, или гласной. Главная особенность словесной молитвы в том, что ум человека еще

¹ Надо еще раз напомнить, что у аскетических писателей в обычае довольно свободно пользоваться общеупотребляемыми терминами. А потому учтем следующую особенность. С одной стороны, при классификации молитвы определения *словесная, умная, сердечная* обозначают три различных ее уровня. С другой стороны, и это в порядке вещей, в аскетических текстах принято использовать выражения «умная молитва» и «сердечная молитва» в качестве синонимов, обозначающих деятельную умно-сердечную молитву.

неразрывно соединен с *рассудком*² и, соответственно, сосредоточен в головном мозге. Внимание при этом, как правило, концентрируется в области головы или устремляется вовне, например на чтеца, на икону, на книгу. Либо еще дальше: к воображаемым лицам родных, знакомых, к иллюзорным образам Христа или святых небожителей. Особо отметим, что молитва словесного уровня, когда она читается беззвучно, про себя (что называется «в уме»), — не становится от этого *умной*. Сама собой, без предварительной целенаправленной работы, она не превращается в умную; возрастание в умную степень происходит только после перераспределения энергетических потоков, когда ум сумеет расторгнуть незаконную связь с рассудком. То же надо сказать о внимании: оно крайне подвижно, любой может направить его в сердце, но одно это не превратит словесную молитву в *сердечную*, она остается все той же, а возомнивший иное впадает в самообман. Когда, находясь на словесном уровне, воображают, что обрели дар умной или сердечной молитвы, то совершают первый шаг в пучину прельщения. Помочь обмануться может, как говорилось выше, иллюзия «самодвижности», возникающая у некоторых как естественный рефлекторный эффект³.

Умная молитва отличается тем, что слова в уме уже не произносятся, но только мыслятся как понятия. Представить себе это сложно, пока не испытал. Такая молитва намного совершенней словесной: «язык, как плоть, — косен, неповоротлив», а «мысль, как чадо духа, — быстра,

² Напомним, что в системе аскетических понятий *ум* и *рассудок* — это два различных начала человеческой души. Речь об этом пойдет ниже, в гл. «Священный метод».

³ См. наст. изд., гл. «Преткновення путников».

бегла, мгновенна»⁴. Эта стадия наступает после того, как ум научится порывать свою связь с рассудком. Выражается это в том, что внимание при умной молитве собирается либо в верхней части груди, возле гортани, либо в сердечном месте. Последнее предпочтительнее и субъективно ощущается как *сведение* ума в сердце. Но надо понимать, молитва при этом не становится сразу *сердечной*. До определенной поры, независимо от места сосредоточения внимания, она остается *умной*, это лишь предпосылки к умно-сердечному действию, которое обретается с опытом.

Умно-сердечная деятельная молитва, или просто *сердечная*, — это состояние, при котором молитвенная мысль воплощается в чувстве, ей уже не требуется выражения в слове (хотя при желании, конечно, и сердечная молитва может быть гласной). Главная особенность такой молитвы в том, что это не обычное эмоциональное проявление, но переживание *духовное*. Дело здесь в следующем. Те чувства, что мы испытываем в повседневной жизни, при взаимодействии с людьми, при восприятии искусства и так далее, есть не что иное, как действие раздражительной силы, то есть проявление страстной части души. А до той поры пока мы не достигнем святого бесстрастия, эта часть души так и будет источать нечистые, смешанные с грехом, отравленные пороком и пронизанные эгоизмом, чувства. Поэтому проявление таких чувств в молитве оценивается негативно: чувственность, душевность, кровавое разгорячение. В молитве же умно-сердечной, напротив, пробуждается чувство *духовное*, исходящее из недр предочищенной в крещении мыслитель-

⁴ Иоанн Кронштадтский, *прав.* Священнику. М., 2005. С. 99.

ной части души. Это результат слияния ума и сердца в средоточии человеческого *духа*. По этим причинам молитвой полноценной, или, по слову Господа, *истинной*⁵, святые отцы признают только сердечную. Словесная — это лишь предварительная стадия, а умная — промежуточная, обе они только подводят к овладению молитвой сердечной. Внимание ума при такой молитве поглощено сердцем. Это происходит при *сведении* ума в сердце, в моменты *соединения* ума с сердцем в том месте, где локализована мыслительная сила души (*дух*)⁶. Соединение может быть как деятельным, так и благодатным. Характерно, что ум, сосредоточенный в сердце, полностью погружается в молитву, а рассудок при этом сохраняет контроль над происходящим вовне. Благодаря этому человек может, не прерывая внутренней молитвы, одновременно работать, читать, общаться с другими, участвовать в богослужении.

Более подробно об умно-сердечной молитве говорится в следующей главе («Священный метод»), посвященной выяснению самой сущности умного делания и того, что оно представляет собой на практике. После этого раз-

⁵ Ср.: Ин. 4, 23–24.

⁶ В исихастской практике мы различаем два ключевых момента. В первом случае это сведение ума в сердце, что подразумевает усилия человека по сосредоточению и удержанию внимания в сердечном месте. Во втором — это соединением ума и сердца, состояние, дарованное благодатью в результате усилий по сведению ума в сердце. Качество этого состояния тоже бывает различным. Соединение *деятельное* кратковременно и частично поддерживается усилиями самого молящегося человека. *Благодатное* соединение более стабильно и переходит в непрестанное состояние, оно уже совсем независимо от человеческих усилий. В любом случае соединение ума и сердца неподвластно воле человека и вершится Святым Духом по Божественному благоволению. Подробнее об этом см.: *Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Внимание».*

решатся многие недоуменные вопросы и станет окончательно ясно, отчего этот поистине священный метод очищения души от страстей ставится святыми отцами во *главу угла*⁷ христианского пути ко спасению. Пока же отметим несколько общих моментов.

Самой насущной задачей любого христианина, наряду с покаянием, является **развитие умно-сердечной связи**, то есть подготовка к стяжанию сердечной молитвы. Это необходимо для духовного роста, и нуждается в этом не только дерзновенный подвижник ради снискания высших даров бесстрастия и благодати созерцания, но всякий молящийся, дабы избежать тех превратностей, которыми грозит застой на уровне молитвы словесной, тех ошибок, о которых будет сказано позже. Так что на самом деле и начинающий, имеющий самые скромные притязания, призван устанавливать и развивать в молитве связь своего ума с сердцем. Важно понимать, что в этом нуждаются и те, кто не собирается заниматься непосредственно умным деланием. Хотя сосредоточение ума в сердце и составляет первостепенную задачу исихаста, вместе с тем эта практика доступна для всех христиан, так как соединение ума с сердцем естественно присуще душе в ее здоровом состоянии. Через укрепление умно-сердечной связи у начинающих совершенствуется словесное молитвословие: развивается острота внимания, углубляется осознание и переживание молитвы. Только при взаимодействии ума и сердца возможно *бодрствовать* духом в трезвенной молитве, как заповедано Евангелием *всем нам — всем глаголю: бдите*⁸!

⁷ Ср.: Пс. 117, 22; Мф. 21, 42; Мк. 12, 10; Лк. 20, 17; Деян. 4, 11; 1 Пет. 2, 7.

⁸ Мк. 13, 37. Ср.: Мф. 24, 42; 25, 13; 26, 38, 41; Мк. 13, 33, 35, 37; 14, 34, 38; Лк. 21, 36; Деян. 20, 31; 1 Пет. 4, 7; 5, 8; 1 Кор. 16, 13; Откр. 3, 2.

Основным инструментом умного делания, главным оружием в мысленной брани является именно Иисусова молитва. Причин тому несколько, и в частности то значение, которое имеет личное, по имени, обращение к Спасителю⁹. Одна из главных особенностей Иисусовой молитвы — ее краткость. Состоящая из восьми—пяти слов, с опытом она может сокращаться до произнесения одного имени Христова. Краткость дает многие преимущества. В псалмах, канонах, акафистах, в любых молитвенных текстах запечатлено множество образов, мыслей, чувств, разворачивается череда сюжетов и исторических реалий. Все это не может не вызывать ассоциативных движений ума и не уводить в отвлеченные размышления. Возникает эффект центробежный: наша мысль произвольно движется вширь и направляется вовне. То же происходит, когда стараемся подобрать слова для выражения в молитве собственных переживаний, сформулировать свои просьбы и пожелания. Иисусова молитва, напротив, имеет центростремительную направленность, она ведет человека вглубь — в себя. Она прокладывает путь от внешнего к внутреннему. С ее помощью учимся «зауживать» себя: уходить от многословия, удерживать мысль, стремящуюся растекаться вширь при поиске подходящих слов и выражений. Так начинаем избегать рассеянности ума, расточающей его силы. Фокусируясь и заостряясь, ум все глубже проникает в сердце.

Здесь обнаруживается интересное свойство Иисусовой молитвы: за счет сжатости внешней формы обогащается внутреннее содержание. Одно слово «помилуй» становится чрезвычайно емким понятием, вмещающим

⁹ См. об этом: *Новиков И.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Мысль и слово», гл. «Устие мои отверзши» («Нет другого имени под небом»).

самые разнообразные прошения и переживания — покаянные, благодарственные, мольбу о заступлении, ходатайство за ближних и все возможные пожелания, а вместе с ними скорбь и плач за весь мир. Так краткость формы расширяет смысловую полноту, а это естественным порядком обогащает гамму чувств. Краткая неизменная формула легко закрепляется в сознании, и со временем бывает достаточно одного только мысленного обращения к имени Христа, как уже возбуждается умственное течение молитвы. Тут начало перехода от словесной молитвы к умной и далее, с углублением чувств, — к сердечной. Чтобы уйти от нежелательного внешнего разнообразия, стараются, даже молясь за других, не изменять слово «мя» на «нас», но вмещать в понятие «я» и своего ближнего¹⁰. Это имеет под собой глубинное основание, так как все мы есть одно тело во Христе, а отсюда — возможность молиться за всех, как за самого себя, отсюда же таинственная сила и реальная действенность такой ипостасной молитвы. Здесь же готовится почва для стяжания благодатного дара — способности возлюбить *ближнего, как самого себя*¹¹.

Еще одно бесценное свойство Иисусовой молитвы дало ей наименование молитвы *круговой*, или *круговраща-*

¹⁰ *Архим. Порфирий Афинский.* Говоря «помилуй мя», можно подразумевать других — «человека, о котором вы молитесь, делайте единым с вами. Бог знает его глубинные проблемы и, видя вашу любовь, спешит ему на помощь. Бог знает желания сердечные... Все мы — дети одного Отца, все мы едины». Такая молитва «бескорыстна и приносит великую пользу. Она подает благодать Божию молящемуся, а также и тому, о ком молятся. Когда любовь подвигает вас на молитву, тогда волны вашей любви влияют на того, о ком вы молитесь. Вы создаете вокруг него защиту, помогаете ему и ведете ко благу. Видя ваши усилия, Бог обильно подает Свою благодать и вам, и тому человеку». *Порфирий Кассокашиит.* Житие и слова. С. 198, 199.

¹¹ Мк. 12, 33.

тельной¹². Этот термин был введен свт. Григорием Паламой, в соответствии с учением св. Дионисия Ареопагита и свт. Василия Великого, и обозначает «свойственное уму проявление энергии», через которое он восходит в сверхъестественное состояние, «соединяясь с Богом», или, иначе говоря, «через самого себя восходит к Богу». Эти «невыразимые действия энергии» есть достояние подвижников, «посвятивших свою жизнь исихии»¹³. Благодаря такой способности ума для человека становится возможным истинное богообщение. Это таинственная, уникальная привилегия человеческого естества, одаренного врожденным богоподобием, позволяющая твари «сочетаться с Богоначальной Троицей Единицей»¹⁴. В процессе умно-сердечной молитвы ум заключается в сердце. Это означает, что энергия ума направляется к собственному сущностному началу, это состояние, когда дух человека полностью собран сам в себе. Сущность и энергия в своем единстве в духе способны реально соприкоснуться с Духом Божиим. Человек, посредством Иисусовой молитвы, устремляется духом своим к Богу, при этом не покидая пределы сердца, не изливая энергию вовне; затем вновь молитвенно возвращается к себе и снова — к Богу. Это и означает: «в сердце начинать умную молитву и в сердце оканчивать»¹⁵.

¹² О круговой, или круговращательной, умно-сердечной молитве см.: Новиков Н. М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Образ молитвы» («Молитва умно-сердечная»).

¹³ См.: Григорий Палама, свт.; Василий Великий, свт. // Григорий Палама, свт. Триады. М., 1995. I, 2, 5; II, 2, 12. С. 43–46, 170; Дионисий Ареопагит, св. Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 181, 182; Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свт. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 369; Макарий Великий, прп. // Каллист (Уэр), еп.; Софроний (Сахаров), архим. Сила имени: молитва Иисусова. 2004. С. 10.

¹⁴ Дионисий Ареопагит, св.; Григорий Палама, свт. // Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. <http://www.pagez.ru>

¹⁵ Василий Палламерульский, прп. // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 353.

Такое, замкнутое в сердце, движение имеет *круговой* характер, давая, помимо прочего, возможность исполнить новозаветную заповедь — молиться непрестанно: *на всякое время*¹⁶, что иными средствами просто неосуществимо. Отсюда же и образ воина, вращающего в сердце меч молитвы — символ трезвения, духовной брани. Здесь обретаем то, что в принципе недостижимо при *прямолинейной* направленности энергии ума. Последнее как раз и происходит при обычной словесной молитве, *мечтательной* или *головной*, когда внимание устремлено вовне или стягивается к головному мозгу. Это разомкнутый цикл, тут идет односторонняя растрата энергии. По этим причинам человек, не имеющий умно-сердечной молитвы, лишен возможности непосредственного общения с Богом, ум его отчужден от духа и не способен войти в живой контакт с Духом Божественным.

Сердечная молитва рождается на почве *начальной исихии* и ведет к стяжанию *исихии совершенной*. Исихия есть совершенный покой¹⁷, состояние благодатное, даруемое по достижении бесстрастия. Исихия *начальная* — это особое состояние внутренней тишины, первая, деятельная степень внутреннего безмолвия, обретаемая после того, как умственная энергия, отключенная от рассудка, бывает перенаправлена в сердце. Тогда со временем наступают своего рода паузы в потоке сознания, в такие моменты человеком овладевает *молчание ума*, мысленный покой: останавливается приснотекущий поток помыслов. Только два устойчивых мысленных столпа поддерживают самосознание человека — памятование о Христе в

¹⁶ *Бодрствуйте на всякое время и молитесь* (Лк. 21, 36).

¹⁷ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 238.

смирнном предстоянии Ему и покаянное ощущение собственной ничтожности. Это может проявляться в глубоком сокрушении и безмолвном плаче о своей греховности, в неудержимом излиянии благодарных чувств или в трепете благоговейного умиления. Это может переживаться как предстательство за других людей, когда молящийся несет в своем сердце заботу о ближних или словесно невыразимую боль чужой скорби. Здесь непроизвольно исчезает потребность в слове, все эти чувства вмещает в себя сердечная обращенность ко Христу, для чего достаточно бывает помыслить в сердце одно только имя Божие. В такие моменты на фоне внутренней тишины молитва сама собой изливается из души, без усилия, без принуждения. Тогда человек уже только прислушивается к ее звучанию. Углубляясь в себя, он непроизвольно скован молчанием, нет потребности во внешнем общении, нет желания говорить: *онемех и смирихся, и умолчах от благ*¹⁸. «Даже невозможно бывает иногда и раскрыть уста в таком устроении», тут постигается та истина, что «даже и добрая речь ниже разумного молчания»¹⁹. Тут зачинается сердечное звучание молитвы, а вместе с тем открывается фронт для мысленной брани и ум заступает на стражу, вооруженный трезвением. Все, что прежде этого состояния, — еще не молитва в истинном своем значении, но лишь подготовка к ней. Вся исихастская практика, все усилия умных делателей направляются к стяжанию этого состояния. Ради этого, вооружившись мечом молитвы, вращая в уме Христово имя, они усиливаются изгладить из памяти заземляющие впечатления, изгнать *свои* собственные волеизъявления, отказаться от *своих* мнений,

¹⁸ Пс. 38, 3.

¹⁹ *Каллист Ангеликуд, прп. // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 58.*

остановить *свои* размышления. Когда, хотя бы на миг, устраняется все *свое* и умерщвляется самость, тогда является присутствие Божие. Но не раньше.

«Прежде всех добродетелей Бог избрал исихию, ибо писано: *На кого воззрю, токмо на кроткаго и молчаливаго*²⁰». Затворяясь во внутреннем уединении, возрастаем в духе. Это закономерно, поскольку живущий среди молвы от смятения не видит своих грехов, а безмолвствующий начинает видеть собственные недостатки²². Те, кому удается в деятельный период стяжать зачатки исихастского устроения, обретают залог будущих даров благодати. «Исихия есть удаление от чувственного и стремление к умопостигаемому, почему и является по преимуществу — приближением к Богу»; к тому же «исихия является началом очищения души, а тем самым оказывается и обоживающим» началом, ведущим к спасению, созидающим совершенство²³. «Исихия есть обращение и собиращение ума в себе», это «обращение к уму всех сил души и действие их *по уму* и по Богу»; это состояние, в котором человек способен узреть в себе *внутреннего человека*²⁴. Исихия ведет к самопознанию и к причастию Божеству²⁵. «Исихаст, очистив свое сердце строгим подвигом» и взойдя на «Фавор созерцаний, видит в своем молитвенном безмолвии глубину Божественного происхождения этого мира и премудрый замысел Бога о нем», он видит «божественное устроение человека и связь его с премир-

²⁰ Ис. 66, 2.

²¹ Великий Патерик. Афон, 2005. Т. 1. С. 88.

²² Там же.

²³ *Каллист Ангеликуд, прп. // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 105, 106.*

²⁴ 2 Кор. 4, 16.

²⁵ *Григорий Палама, свт. // Кириак (Кери), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 325.*

ным началом вечного Всеединства». «Исихаст видит премирные бездны, и они Божественны и вечны. В этом духовном созерцании он проникает и к Самому Богу, и ему, в меру его духовного совершенства, открывается то, что доступно умному видению человека»²⁶.

* * *

Всякий человек, впервые приступая к молитве, вынужденно начинает с молитвы словесной, ум его не отделен от рассудка, внимание ему не подвластно и произвольно сосредотачивается в области головы. Но надлежит знать, что, несмотря на всю свою обыденность и простоту, такая молитва на самом деле далеко не безопасна. Именно здесь, на словесном уровне, прежде всего случаются «уклонения от правого пути». Причина заблуждений в основном связана с местом концентрации ума человека: «кто где вниманием — в голове или в груди. Кто в сердце, тот безопасен»²⁷. Уже по одной этой причине нежелательно останавливаться на словесном делании, не пытаясь двигаться дальше, более разумно — побуждать себя к совершенствованию в молитве, имея целью духовное возрастание. Отсюда перед каждым новоначальным, ступающим на стезю молитвенной жизни, встает задача избежать застоя и подвигать себя к переходу от молитвы словесной к умной и дальше — к сердечной.

Дело в том, что по природе своей словесная молитва способна развиваться только в трех направлениях. Два из них — пути тупиковые. Первый, по неспособности ума восходить еще к чистому богomyслию, связан с действи-

²⁶ Кирилан (Керн), архим. Там же. С. 339, 340.

²⁷ Феофан Затворник, свт. Начертание... Т. 2. Ч. 3. С. 245.

ем воображения, это то, что отцами названо молитвой *мечтательной*. Для второго пути характерна склонность к размышлению, он именуется *головной* молитвой, здесь духовное умозрение подменяется работой интеллекта. Развитие своих способностей и в том, и в другом направлении может увести в глубокое заблуждение²⁸. Но именно на эти пути попадает, как правило, начинающий, так как они открываются естественным порядком, легко и произвольно. В то же время путь третий, незаблудный, единственно верный, на который надо ступить, отталкиваясь от молитвы словесной, не открывается сам собой. В этом его особенность и отсюда все связанные с ним затруднения. Третий путь — это *соединение ума с сердцем*. Это умно-сердечная молитва, которую отцы и считают «действительно правильной, должной и плодотворной». Если первые два пути признаются, по немощи начинающих, временно допустимыми, то именно — только временно²⁹.

Сложность заключается в том, что на путь умного делания, как мы сказали, не попадают стихийно, произвольно. Чтобы направить жизнь своей души в это русло, нужна и посторонняя помощь, и собственные усилия, здесь, помимо личного опыта, требуется знакомство с теорией, без чего интуитивно найти и освоить истинный образ молитвы едва ли удастся. «Без наставляющего же в молитве Иисусове, страждá погибнет, рекóща святии отцы», — пострадает и пропадет тот, кто не знает, как совершать ее правильно, кто по неведению, вместо очищения от страстей путем трезвения, вместо сердечного внимания, хранения ума и ограждения чувств, предастся мечта-

²⁸ См.: Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55, 56.

²⁹ См.: Там же.

ниям или интеллектуальным играм и вообразит, что его собственные ощущения, переживания и помыслы — это и есть молитва. Он может даже воображать, что «бьет супостатов». На деле же все главные враги его — страсти — остаются внутри него. Таковой «ниспа́дает от бесов»³⁰. «Приносить Богу умом в сердце таинственную жертву молитвы есть искусство духовное, и без особого научения сие невозможно»³¹. Научение же может быть двух родов: прямое — от наставника и опосредованное — через писания. Последнее характерно для периодов оскудения духа и разрушения традиции. Во времена, когда непосредственная передача знаний затруднена, на смену наставникам приходят их книги, для того в свое время и писанные, дабы восполнить недостаток живых носителей предания. Тогда взыскующий молитвенного дара, уповая на помощь свыше, «пусть, вместо живого наставника, с верой и любовью повинуетя учению преподобных отец наших, просвещенных Божественной благодатью и сему божественному деланию до тонкостей научающих». От писаний отеческих — «отсюда постигается сия молитва. А благодать Божия непременно поспешит, вразумит и наставит, молитвами тех же святых отцов, как незаблудно научиться сему божественному деланию»³².

Делу книжного обучения отцы придают значение очень высокое. «Невозможно, невозможно спастись тому, кто не будет часто читать», — цитирует свт. Игнатий Кавказский Цветник иеромонаха Дорофея. «Как птица без крыльев не может возлететь на высоту, так и ум без

³⁰ См.: Цветник священнопока Дорофея (на слав. яз.). ТСЛ, 2008. С. 110 об., 111.

³¹ См.: Паисий Молдавский, прп. // Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 226.

³² См.: Паисий Молдавский, прп. // Там же. С. 228.

книг, одними собственными помышлениями, не может домыслиться, каким образом получить спасение». По слову отцов, «усердное чтение святых книг Божественного Писания царствует над всеми добродетелями». Причем под Божественным Писанием разумеются «не одни священные книги Ветхого и Нового Заветов, но и писания святых отцов». Это же подчеркивал и прп. Нил Сорский³³. Особую ценность видел в книжном знании и обучении по книгам прп. Паисий Молдавский: «Молю и прошу... имейте ревность божественную и веру несомненную к книгам отеческим и к учению, в них находящемуся». Преподобный велит обращаться «к разуму всех вселенских и всей Святой Церкви учителей» и наказывает: «будьте во всем согласны с ними без всякого сомнения, поскольку один и тот же Дух Святой действовал как в учителях вселенских, так и в святых отцах, учителях и наставниках монашеского жития». И тем и другим Господь «равным образом открыл тайны Царствия Небесного, то есть глубину Божественного Писания». Посему «учение, находящееся в книгах отеческих» дает «истинное наставление на путь спасения»³⁴. «В сия последняя, плачу и рыданию достойная времена, — скорбит старец Паисий, — в няже мало не совсем угасе в монасах божественная ревность и любовь ко книгам отеческим, научающим истинному деланию божественных евангельских заповедей и священной молитве Иисусовой, умом единым в сердце совершаемой». И вместе с тем старец радуется, что находятся еще такие, в ком «Божественным смотрением предреченная ревность и любовь ко книгам отечес-

³³ Цветник священнопока Дорофея (на слав. яз.). ТСЛ, 2008. С. 1, 1 об.; Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 445, 446.

³⁴ Паисий Молдавский, прп. // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 308.

ким и к душеспасительному их о молитве сей учению еще и доселе обретается»³⁵.

Теперь особо надо сказать о тех нежелательных формах, которые принимает при своем стихийном развитии самая обычная и простая, общеупотребляемая словесная молитва.

Мечтательная молитва. «Если человек удовлетворится» этим видом словесной молитвы «и будет его культивировать, то, помимо бесплодности, возможны и глубокие духовные заболевания»³⁶. Неудивительно, так как здесь напрямую задействуется способность воображения, которая, будучи сродни началу чувственному, душевному, прежде всего используется диаволом в его ухищрениях и которая полностью противоположна началу чисто духовному, свойственному истинной молитве³⁷. «Должно знать, что диавол имеет очень много общего с воображением и использует его как мост для вторжения в душу человека»³⁸. Бесплотный дух легко вмешивается в работу воображения и «запечатлевает» свои, губительные для нас, образы, что «действует на душу очень вредно, возбуждая в ней особенное сочувствие ко греху. Являясь часто, оно может произвести неизгладимое, пагубнейшее впечатление»³⁹. Такая молитва, неизбежно затрагивая раздражительную силу, активно возбуждает чувственность, связанную со страстной частью души. Печально известная молитвенная экзальтация латинян — это и есть предельно развитая мечтательная молитва. Большинство

³⁵ Паисий Молдавский, прп. // Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 249.

³⁶ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55.

³⁷ См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1997. Т. 3. С. 21, 58.

³⁸ Никодим Святоторец, прп. // Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. 2006. М., 2008. С. 53.

³⁹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1997. Т. 3. С. 58, 59.

католических подвижников, почитаемых за святых, «молитесь и достигали видений, разумеется ложных, упомянутым способом. Эти мнимые святые были в ужаснейшей бесовской прелести».

Таким образом, «самый опасный неправильный образ молитвы заключается в том, что молящийся сочиняет силою воображения своего мечты или картины», обращаясь к памяти или «заимствуя их, как ему кажется, из Священного Писания». Разумеется, все фантазии нашей падшей природы есть не что иное, как «вымысел и ложь, столько свойственные, столько возлюбленные падшему ангелу». А «мечтатель с первого шага на пути молитвенном» добровольно «подчиняется влиянию сатаны»⁴⁰. Первые признаки такой лжемолитвы — это *живое представление* каких-либо лиц, сцен и мест, наплывы самых невинных воспоминаний о реальных событиях или образах, навеянных житиями святых. Это также возведение внутреннего взора «на небеса» и мысленное лицезрение святых. Человек, утвердившийся в таком делании, «усилием воображения создает в своем уме зрительные картины из жизни Христа или иные священные образы» и этим «приводит себя в состояние эмоционального возбуждения». Но мир человеческих фантазий — «это мир призраков истины», он «у человека общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии»⁴¹. Между тем заблудший «собирает в уме своем читанное в Божественных Писаниях и рассуждает о том», распаяя душу к «любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы и плачет». Если утвердиться в подобном делании, да еще помышлять, будто такая молитва дана «в уте-

⁴⁰ Там же. Т. 1. С. 234, 243.

⁴¹ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 66, 67.

шение от благодати Божией», то это уже явное «знамение прелести». Молящиеся «прельщаются и видят свет телесными очами, обоняют благовония, слышат гласы», перед ними могут «оживать» образы на иконах, улыбаться, двигаться.

Не всегда, конечно, признаки самообольщения проявляются столь грубо, демоны предпочитают действовать завуалированно, с учетом индивидуальности. Они «наполняют образами ум... в соответствии с духовным устройением нас самих», действуют «в зависимости от склонности души к преобладающей в ней страсти. Страстный навык демоны и употребляют в качестве условия к размножению в нас образов. Они во сне и в бодрственном состоянии показывают нам относящиеся к богатой и многообразной фантазии»⁴². Так незаметно человек увязает в сетях лжемолитвы. Если ему и удастся избежать безумия на этом пути, то «все же невозможно ему будет стяжать добродетели или бесстрастие... всю жизнь свою он проведет не преуспевши духовно»⁴³. Случается это не только с «не знающими тайн христианства», но и «со многими подвижниками и иноками»⁴⁴.

Все необходимые для нашего обучения основы изначально преподаны в Священном Учебнике, коим является Писание. Каждая евангельская строка, как известно, глубоко содержательна и многозначна. Это обязывает нас рассматривать священные сюжеты, в том числе, и в плане молитвы. На сей счет имеем наставление в образе мытаря⁴⁵, который в молитве *не смел даже поднять глаз на*

⁴² Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 28, 29.

⁴³ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Ст. 68. С. 179–182; Добролюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 158, 159.

⁴⁴ Исаия (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1997. Т. 3. С. 24.

⁴⁵ См.: Лк. 18, 12–14.

небо, то есть не допускал мечтательный вид молитвы, *но, ударяя себя в грудь*, молился односложной молитвой, указуя этим биением в перси на делание внутреннее, сердечное. Мытарь, занятый внутренним деланием, не имел, в отличие от фарисея, усердия в посте и других внешних подвигах, но именно он оказывается *оправданным* в очах Божиих. И не за одно только смирение. Это отнюдь не случайность, что правильное устройство духа совпадает у мытаря с правильным методом молитвы.

Головная молитва. Эта вторая разновидность молитвы словесной. Такую форму она неприметно, но неизбежно принимает, когда удается избежать молитвы мечтательной. Она характерна «сосредоточением внимания в головном мозгу», в отличие от предыдущей, когда внимание главным образом устремляется вовне. Здесь активизируется рассудок, и человек, вместо реального движения его духа навстречу Богу, остается в плену собственных размышлений, что роднит такую псевдомолитву с практикой медитации. «Именно отрыв ума от сердца» характерен для медитации восточных культов⁴⁶. Подобно мечтательной, головная молитва бесполезна в отношении духовного развития, а при постоянстве уводит в мир иллюзорный, в объятия лжи. Случается, что «при этом роде молитвы человек иногда получает благодать и приходит в доброе устройство», но в любом случае — «удержаться в нем он не может». Этот путь «не выводит из постоянной борьбы помыслов и не дает достичь свободы от страстей», а о стяжании «чистого созерцания» нет и речи⁴⁷. Прп. Симеон об этой молитве говорит, что в голове «мысли с мыслями борются», а человек, как слепой, «по-

⁴⁶ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 21.

⁴⁷ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55.

добен ведущему брань с врагами своими ночью в темноте». Поэтому «я нет ему возможности ускользнуть от врагов своих демонов, чтоб они не поражали его. Тщетно подымлет он, несчастный, труд свой»⁴⁸. Молитвенник пребывает под властью приходящих извне помышлений, «не разумея при этом, что же, собственно, с ним происходит». Со временем тонкая внутренняя брань лишь усложняется. Развиваясь, головная молитва ведет к рассудочности и, уподобляясь молитве мечтательной, пленяет ум в сетях воображения. В итоге второй молитвенный путь ведет к самообольщению тщеславием и гордыней⁴⁹.

Общий порок присущ и мечтательному, и головному типу молитвы, а именно: работа воображения. Нет православного подвижника, который бы не остерегал от этой опасности, и механизм этого коварного свойства хорошо изучен. «Во время молитвы или трезвения ни на какие ощущения чувственные не надо обращать внимания», ибо «где внимание, там и ум устанавливает свою силу и соединяется с этой областью». Когда внимание уделяется образам, имеющим вещественную основу, то оно невольно вводится «в психофизическую область. Враждебные духи также имеют возможность проникать в эту область, и может произойти великий вред» от противоестественного единения с ними. «Здесь корень всех заблуждений и прелести. Надо помнить, что Бог невидим»⁵⁰.

Тут может возникнуть вопрос относительно иконописных изображений, которые, казалось бы, и предназначены для живого представления того, к кому обращаемся с молитвой. Однако «святыя иконы приняты святою Цер-

⁴⁸ Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Сл. 68.

⁴⁹ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 56.

⁵⁰ Мария (Дохторова), схимгум. // Гавриил (Динев), архиеп. Схимгум. Мария (Дохторова). ТСЛ, 2001. С. 93.

ковью для возбуждения благочестивых воспоминаний и переживаний, а отнюдь не для возбуждения мечтательности». Поэтому, как учит святоотеческая мысль, «стоя пред иконою Спасителя, стой как бы пред Самим Господом Иисусом Христом, вездесущим по Божеству и иконою Своею присутствующим в том месте, где она находится», но ум свой при этом «храни *безвидным*: величайшая разница быть в присутствии Господа и предстоять Господу или воображать Господа». Если первое вводит в «спасительное чувство благоговения», то «воображение Господа и святых Его сообщает уму как бы вещественность... душу приводит в ложное состояние, состояние самообольщения»⁵¹. Именно «те, кто в своих молитвах не видят ничего, те видят Бога»⁵².

Но как тогда понимать известное высказывание прав. Иоанна Кронштадтского: «В молитве с Отцом Небесным живо представляй Его стоящим пред тобою»? «Надо быть осторожным, чтоб не смешивать слов и понятий, между собою сходных, но не тождественных. “Живо представлять” еще не значит “рисовать в воображении”. В дневниках отца Иоанна везде, где говорится о таком представлении, разумется стояние благоговейною мыслию пред вездесущим, всевидящим и всеведущим Богом и святыми Его, когда человек сознает себя в присутствии незримого существа, как бы ощущает сие присутствие, но не дерзает вторгаться своим грубым воображением в область незримого мира и сохраняет ум свой *безвидным*, по выражению святых подвижников»⁵³. Заметим, что только в православии «хранится Священное Предание о

⁵¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 147.

⁵² Мелетий Исповедник, прп. // Там же.

⁵³ Никон (Рождественский), архиеп. Православие и грядущие судьбы России. М., 2000. С. 259.

том, как творить Богу угодную и спасительную молитву». Западной Церковью, латинской, знание об истинной молитве «совсем утрачено и подменено мечтательной молитвою и состоянием прелести, как это видно из жизнеописаний всех западных святых после отпадения Запада от Востока». Кстати сказать, «это отобразилось и в религиозном искусстве». Так, «православная икона, особенно написанная в духе древних преданий церковных⁵⁴, не увлекает воображение в область мечтательного натурализма», тогда как «живопись латинская пленяет красотой внешних, телесных форм и быстро овладевает воображением, способствуя тем мечтательной молитве». При символическом языке нашей иконы «фигуры, только условно напоминающие живых людей, почти не способны увлечь воображение, разжечь фантазию»⁵⁵. Те же закономерности наблюдаем в области церковного пения, утратившего свою духовную высоту под влиянием западного «секулярно-концертного партесного пения»⁵⁶.

Из сказанного, однако, не следует, что подавляющее большинство православных христиан, которое как раз и ограничивается словесной молитвой, мечтательной или головной, пребывает в прелести. Можно жить и с такой

⁵⁴ Иметсяя в виду византийско-русская иконописная традиция, до XVII в. не подвергавшаяся западному влиянию. — Н.Н.

⁵⁵ Никол (Рождественский), архиеп. Там же. С. 261, 262.

⁵⁶ Кутузов Б.П. Русское знаменное пение. М., 2008. С. 227. Введение по западному образцу в богослужение Русской Церкви означало настоящую революцию в богослужебном пении. Именно революцию, в самом зловещем смысле этого слова, как «переворот в богослужебно-певческой культуре, поворот от Востока к Западу». С конца XVII — начала XVIII в. «богослужебное пение перестает пониматься как одна из форм самого богослужения и начинает рассматриваться как музыка, вносимая в храм». Гарднер И.А. Богослужебное пение РПЦ. Т. 1. С. 123, 137, 163; Т. 2. С. 34.

молитвой. Хотя с ней, конечно, не выйти за пределы деятельного периода, но все-таки удастся и бед избежать, и душу спасти. Только, как уже говорилось ранее, в безопасности будет тот, кто устоит в преискреннем послушании и смирении, к тому же без лишнего усердия во внешних подвигах. Все остальные приверженцы словесной молитвы составляют группу духовного риска. А еще людям, застывшим на этом уровне, надо бы понимать, что, упражняясь годами в словесной молитве, они тем самым основательно ее закрепляют. Настолько, что уже недостатком сил когда-либо преобразовать ее в умную. Поэтому тот, кто имеет стремление к духовному росту, старается, не откладывая, направить свои усилия в русло перехода к молитве умно-сердечной. Это те, кому и адресована наша книга, те, кто ищет осуществления всей полноты данных Богом возможностей человеческой природы — ради обретения подобия Божия, ради воплощения замысла Творца о Своем творении.

Главное, что свойственно обоим видам словесной молитвы — мечтательному и головному, — это слияние энергии ума с рассудком. При таком положении, даже если уберечься от прелести, полноценная молитва все же невозможна, поскольку подобное состояние ума для человека противоестественно. Это пагубное наследие Адамова грехопадения — поврежденность богозданного естества. Изначальное устройство человека было иным, и состояние его души соответствовало тому, которое мы теперь достигаем при умно-сердечной молитве, когда внимание молчащего ума полностью собрано в сердце, в единении с духовным чувством. Это состояние исихии. Если оно обретено, то человеку возвращается созерцательная способность и он, даже без мысленного звучания слов молитвы, ощущает себя в присутствии Божиим;

и это не игра воображения, не искусственное самовозбуждение — он реально предстоит Господу Иисусу Христу обнаженной душой, в заповеданном *единстве*⁵⁷ духа с Духом. Исихия — умное безмолвие — есть неперемное условие «для того, чтобы человек мог достичь своей главной цели — созерцания Бога», а это — «необходимая предпосылка обожения». Только безмолвие ума, обретаемое через хранение помыслов и ограждение от лишних впечатлений, способно вкупе с аскезой очистить душу от страстей и привести к реальному богообщению⁵⁸.

* * *

Вернемся к мысли о том значении, которое имеет в судьбе христианина внутреннее делание. Именно в судьбе, так как участь человека и на земле, и в вечности находится в теснейшей связи с его внутренним устройством, а оно способно полностью изменяться под влиянием благотворного умно-сердечного действия. «Как невозможно жить на земле без пищи и питья, — учит прп. Исихий, — так невозможно душе без умного делания достичь чего-либо духовного и богоугодного и освободиться от мысленного греха»⁵⁹. Это слово знающего, о чем он говорит, того, кто уже достиг и уже освободился, кто даже именем своим сроднился с исихией. И можно ли ему не верить? Но посмотрим вокруг себя. В наше время, как ни прискорбно, «почти у всех представление о духовной жизни сводится к внешнему подвижничеству», тогда как оно только «средство к достижению духовной внутренней

⁵⁷ Ср.: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 21).

⁵⁸ *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. С. 329, 334.

⁵⁹ *Исихий Иерусалимский, прп.* // *Житие и писания старца Павсия* (на слав. яз.). Оптина пуст., 2001. С. 116.

жизни. Но, к сожалению, остаются на букве, убивающей дух, а о внутренней духовной жизни даже и понятия не имеют»⁶⁰. Издревле «святые отцы учили более устремляться на внутренний подвиг молитвы; но, к сожалению, теперь немногие понимают это делание и придают более цены внешнему подвигу»⁶¹. Ныне не только миряне, но и иноки знать не желают, что, «по учению святых отцов, всякое внешнее доброделание есть только цвет, плод же есть внутреннее духовное делание молитвы Иисусовой»⁶². Основная «внутренняя деятельность души — невидимая, умная. Здесь покаяние совершается втайне пред Богом — в борьбе с помыслами и ощущениями... Без этого внутреннего — одно внешнее благочестие бессильно спасти нас от мысленного потопления в бездне греховой... Кто держится за внутреннее и живет этим внутренним — тому и внешнее на пользу. А кто держится только внешнего, не имея внутреннего, для того это благое внешнее служит ядом смертельным, бывает в вечное осуждение... Живущие внешним погибают, живущие внутренним — спасаются»⁶³.

«Если же кто скажет, что можно и без умного делания очиститься от грехов через благодать Христову покаянием», тому ответим: «Приступи к обучению умному деланию и внимай прилежно, сколько раз ежедневно, вопреки своему намерению, ты преступишь заповеди, сколькими грехами, страстями и злыми помыслами будешь уязвлен», сколькими нечистыми движениями чувства и

⁶⁰ *Иоанн (Алексеев), схимос.* Письма духовным чадам. Письмо 164. <http://www.voskres.ru>

⁶¹ *Игнатий (Мальшев), архим.* // Ты мой Бог, я Твой раб. СПб., 2000. С. 156.

⁶² *Никон (Рождественский), архиеп.* // *Высота монашеского подвига в наше время.* М., 1995. С. 60.

⁶³ *Журавский Иоанн, прот.* О внутреннем христианстве... СПб., 1994. С. 149, 179, 213, 214.

воли будешь осквернен. На этом поприще сам убедишься: «невозможно внешним молением достичь *внутреннего внимания*, но одним только умным деланием». Оно же «возвещает душе оставить многое псалмопение, каноны и тропари и все усердие свое обратить на умную молитву. Этим ты не расстроишь свое правило, но, напротив, умножишь его». Как Ветхий Закон не самодостаточен, но цель его привести всех ко Христу, так и псалмопение — не простирается на всю подвижническую жизнь, но отсылает делателя к умной молитве⁶⁴.

Внешний «телесный подвиг, воздержание, уставные молитвы, послушание — это и есть деятельная добродетель, которая *мало полезна*, трезвение же *на все полезно*...⁶⁵ Трезвение очищает ум и сердце и дает разумную прилежность как внешним телесным чувствам, так и внутренним чувствам души... Оно приносит тысячепроцентную пользу»⁶⁶. «Все внешние формы аскезы, будь то молитвенное правило, поклоны, различные монастырские послушания, являются лишь вспомогательными средствами для умного делания», без которого «они лишены смысла и являются не более чем пустой оболочкой»⁶⁷. Так что «не ограничивайтесь одним телесным деланием в молитве... Неумеренное телесное делание бесполезно: утомляя тело, оно расхолаживает душу. Обращайте ум чаще к Богу внутренней молитвой... Тогда и телесный умеренный подвиг покажется нетрудным»⁶⁸.

⁶⁴ *Воспитий Поляномерульский, прп. // Житіе и писанія старца Павсіа (на слав. яз.).* Оптина пуст., 2001. С. 121, 122; Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 364, 365.

⁶⁵ Ср.: 1 Тим. 4, 8.

⁶⁶ *Ефрем Святгорец, архим. Жемчужины...* ТСЛ, 2001. С. 49–51.

⁶⁷ *Софроний Эссекский, схимархим. // Прп. Сизуан и его ученик архим. Софроний.* Клин, 2001. С. 148.

⁶⁸ *Игнатий (Малышев), архим. // Ты мой Бог, я Твой раб.* СПб., 2000. С. 156.



Священный метод

Трудно добиться ясности в разбираемых нами вопросах, если не уметь хорошо различать смысловые оттенки, присущие так часто употребляемому в церковной литературе термину *трезвение*. Как общее понятие оно может относиться к образу жизни христианина в целом, подразумевая бодрственное состояние души, внимательную, исполненную духовной бдительности жизнь, для которой характерно пристальное самонаблюдение, строгость в воздержании, хранении заповедей и исполнении молитвенных правил. Оно может означать «бодрость ума, память трезвую, внимание углубленное и рассуждение незаблудное», необходимые, дабы полноценно внимать чтению и поучению¹. Но нас этот термин интересует в ином значении. В аскетике под ним разумеется собственно искусство мысленной **брани** (πύλη), а в еще более узком, специфическом смысле трезвением называют основной *исихастский метод*, то оружие мысленной брани, посредством которого возможно достичь полного очищения ума и сердца от страстей. Теперь мы сможем окончательно определиться с понятием *умное делание*, обозначив две его составляющие: с одной

¹ *Зосима (Верховский), прп. // Трезвомыслие.* Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 620.

стороны, это мысленная брань, которая ведется методом трезвения и молитвы, с другой — это инструмент богообщения и боговидения, с помощью которого человеческий дух вводится в непосредственное общение с Духом Божиим.

Священный метод **трезвения и молитвы** известен в нашей традиции под разными именами, его называют: подвигом исихии, или священнобезмолвием, умно-сердечной Иисусовой молитвой, сердечным вниманием, противоречием помыслам, внутренним, или тайным, поучением, блодением ума, внутри-пребыванием, бодрствованием, безмолвием сердечным, хранением сердца либо хранением ума. Все эти выражения указывают на определенное состояние души, при котором ум, пребывая в глубоком молчании, объят молитвой, погружен в духовное чувство сердца и способен контролировать любые движения мысли и чувства, замечать все возникающие перед умственным взором образы. Трезвящийся, то есть стоящий на страже, ум следит за появлением таких мыслечувственных импульсов и встречает их молитвой именем Иисуса, которая разбивает и рассеивает их. В этом сочетании бдительного дозора и молитвенной контратаки заключена суть метода. Он и позволяет достигать молитвы чистой и удерживаться в этом состоянии. Это, собственно, вид боевого искусства — основное, незаменимое оружие духовной брани, без коего христианин не может стать воином Христовым.

Надо ли пояснять, что основание этого учения коренится в Новом Завете, а ради дальнейшего и глубочайшего его постижения Святой Дух Сам просвещает подвижников, научая посредством умного делания восходить к состоянию обожения. Ради этого восхождения совершенно «необходимо держаться всецелого трезвения», то

есть «непрестанным занятием нашего ума должен стать поистине художественнейший метод единословной² молитвы». Повторять ее надлежит «не просто умом и устами, что легко может сделать всякий благочестивый христианин, — но всем умом, погруженным внутрь сердца. Здесь требуется особенное внимание, чтобы мы не принимали во время этого делания никаких других помыслов, или образов, или видений каких бы то ни было предметов». На сем поприще, при исполнении прочих заповедей, «приближается человек к обожению»³.

По учению Церкви, человеческая душа (*ψυχή*), уподобляясь своему Творцу, имеющему сущность и энергию, также обладает и сущностью, и энергией. Оба эти начала связываются с понятием *ума*, или разума (*νοῦς*). Умная *сущность* (*οὐσία*) человека — средоточие его *духа* (*πνεῦμα*) и образа Божия в его душе — концентрируется в области сердца (*καρδία*)⁴. Здесь «средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей», «точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь» человека⁵, «источник всех душевных и духовных движений»⁶. Вместе с тем «ум — это не только сущность, но и *энергия* (*ἐνέργεια*)»⁷, которая проявляется в акте мышления. Как таковой ум динамичен и способен

² Единословная, или односложная (*μονολόγος*), молитва — одно из наименований Иисусовой молитвы. Подробнее об этом см.: *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Мысль и слово», гл. «Устие мое отверзеши» («От слова к мысли»).

³ *Николай Святоторец, прп. // Феофан Дидаскалоский, мит.* Прп. Николай Святоторец. М., 2005. С. 122–124.

⁴ В верхней трети сердца духовного, что примерно соответствует расположению верхней оконечности сердечной мышцы.

⁵ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 151.

⁶ *Макарий Египетский, прп. // Там же.*

⁷ *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 9, 79, 80.

устремляться в самых разных направлениях. Помимо этого имеется еще один инструмент души — это *рассудок* (λογική), или интеллектуальный аппарат. Надо подчеркнуть, что в системе аскетических понятий ум и рассудок есть два совершенно различных начала⁸. Безбожный мир, утративший *разум истины*⁹, подменяющий его научным знанием, не ведает о космической трагедии грехопадения и ее последствиях для человеческой души. Мир отождествил понятия ум и рассудок, превратив их в синонимы, обозначающие всего лишь деятельность головного мозга. Обмирщенный человек даже не подозревает, что по природе своей наделен высшей способностью, породнившей его с ангелами, — даром созерцания. Не ведает, что хотя он и *сый от земли*, но при этом *умáлен еси малым чим от ангел*¹⁰. Исконное назначение ума — находиться в непрерывном богообщении. Он изначально приспособлен к молитвенно-созерцательному способу восприятия, это орган богопознания и постижения духовного мира. Напротив, *рассудок* есть орудие взаимодействия с материальным миром, он призван заниматься земными поличениями, познавать тварное, видимое, осязаемое, анализировать этот опыт и излагать его результаты.

⁸ Некоторые переводчики, незнакомые с основами аскетики, не понимают и потому не делают различия между этими понятиями. Термин *рассудок* они могут переводить как *ум (разум)* и наоборот, что ведет к путанице и не позволяет читателю разобраться в существе дела. Такие ошибки в переводе встречаются, например, в книге митр. Иерофея (Влахоса) «Православная психотерапия» (ТСП, 2004. С. 122, 124). Подробнее о том, как учит православная антропология и аскетика о взаимодействии рассудка, ума и сердца, см.: *Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 3. Раздел «Духовный рост», главы «Битва за сердце» («Преодоление раскола») и «Исцеление души».

⁹ 1 Тим. 2, 4.

¹⁰ Ин. 3, 31. Ср.: Пс. 8, 6.

Наконец, очень важно подчеркнуть, что в первоначальном состоянии человека законное место «обитания» его ума отнюдь не голова, но сердце, в то время как вся деятельность рассудка «территориально» привязана к области головного мозга. Таково было *естественное* устройство Адама до грехопадения. Высшие начала его души — умная сущность и энергия ума, — сливаясь в духовном центре, образовывали в сердце единое *целое*. Это и есть состояние *целомудрия*, присущее *исцеленной* душе, в котором ум способен к созерцанию нетварного мира и непосредственному богообщению. Эту целостность утратило падшее Адамово естество, что возымело трагические последствия: ум человека отделился от сердца, энергия ума, дотоле замкнутая в сердечной обители духа, растеклась вовне и вопреки естеству включилась в работу рассудка. Это означало потерю высочайшего духовного дарования — созерцательной способности, а стало быть — лишение высшего блага богообщения. Ум разлучился с сердцем, а человек оказался разлученным с Богом. С тех пор такое *нижеестественное* состояние от рождения присуще всем потомкам Адама и Евы. Теперь «ум человека, в своем обычном состоянии, устремляется преимущественно вовне, приобретает внешние познания в отрыве от сердца». Вся «современная культура и цивилизация строится на этом принципе отрыва ума от сердца. Забыта культура сердца»¹¹. Таким образом, ум наш вовлечен в рассудочную заботу о земном и тленном, он утратил свое природное назначение пребывать в постоянном молитвенном памятовании о Боге. Вместо этого ум захлебывается в потоках чуждых ему помыслов, которые рассудок, в соответствии со своей при-

¹¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. Essex; ТСП, 2009. С. 203, 229.

родой, генерирует непрестанно. В таком положении, как уже отмечалось, нет никакой возможности вести духовную брань за очищение ума и сердца от страстей¹².

В свое нормальное, здоровое состояние душа может прийти только в результате перерождения: после полной перестройки душевного организма, после того, как будет восстановлено ее исконное устройство, которым человек обладал до грехопадения. Для этого прежде всего ум и сердце должны быть возвращены к своему изначальному единству и взаимодействию. Аскетика указывает человеку его истинную цель, указывает путь и метод, возводящий к обожению, научает, с чего начать это восхождение к единению с Богом: «Соединение ума и сердца в молитве — первый необходимый шаг к преодолению последствий первородного греха»¹³. Надо подчеркнуть, что «всякая духовность вне этой перспективы неправославна»¹⁴. Однако осуществить все это на деле не так просто. Ум вовсе не желает расставаться с рассудком. Чтобы человеку понудить ум порвать привычные связи и войти в сердце, чтобы удержать его там и достичь его соединения с сердцем, требуется немалый труд и овладение специальным методом умного делания. Но и само это делание не дается даром. Чтобы суметь приступить к нему, и мирянину, и иноку нужна полноценная *подготовка*, налаженность определенного строя жизни: глубокое воцерковление, смирение в послушании, нестяжание и аскеза, хранение чистой совести, внутренняя уединенность¹⁵. Духовному

¹² См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово о трех образах внимания и молитвы // Творения. Сл. 68.

¹³ *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 203.

¹⁴ *Нерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 38.

¹⁵ Подробнее см.: *Новиков И. М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Т. 2, 3. Разделы «Послушание» и «Новоначалье».

пути всегда свойственны внутренние взаимосвязи: умное делание есть сердцевина покаянного образа жизни, но само делание это зарождается не иначе как в покаянном подвиге. О том и говорят прошедшие этим путем, выводящим к Свету: «видеть свой грех составляет начало созерцания»¹⁶. А вместе с тем вне просвещающего действия сердечной молитвы нам не узреть всепронизывающую греховность своего естества.

Священный метод трезвения и молитвы — это основной инструмент исцеления нашей страстной природы. Понятно, что только сердечной молитве под силу очистить источник, из которого *исходят помышления злая*¹⁷, тогда как словесная, не касаясь сердечных глубин и не достигая истоков зла, совершенно в этом бессильна. Брань за чистоту ведется оружием трезвения, после того как ум установится в сердце: только «тогда прекращаются всякие его парения и блуждания... а до того, пока он в голове, парения его невозможно удержать»¹⁸. В самом деле, пока ум соединен с рассудком, он полностью вовлечен в его деятельность, отчего кружится в водовороте помыслов, да еще затопляется чувственными движениями, идущими снизу из страстной части души: «нападение безнравственных помыслов подобно речному течению. В форме помыслов приражаются прилоги, с которыми допускается греховное согласие, заливающее сердце как бы бурным наводнением»¹⁹. Но так, погрузившись с головой в бурный поток, нет шансов остановить его течение.

¹⁶ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 195.

¹⁷ От сердца бо исходят помышления злая... сия суть сквернящая человека (Мф. 15, 19, 20).

¹⁸ *Антоний Святигорец, иеромон.* Жизнеописание афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 251.

¹⁹ *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 26.

Чтобы спастись, надо выбраться из него. Только выйдя из головы, став на твердую почву в вершине сердца и вооружась молитвой, ум получает полный обзор поля брани, свободу маневра и силу противодействия. Теперь, взирающему со стороны, ему видны летящие стрелы прилогов и расставляемые сети. Отселе берет начало дело трезвения²⁰. До сих же пор не было никаких способов ни плодотворно противостоять помыслам, ни очищать сердечный источник зла от страсти.

Что же представляет собой метод трезвения и молитвы в плане практическом? Механизм его действия становится понятен при знакомстве с аскетическим учением о «стадиях развития страсти в душе человека». Таких стадий, которые проходит помысл от своего зарождения до разрастания в губительную для души страсть, отцы насчитывают семь, но нам для наших целей достаточно рассмотреть упрощенную схему из четырех основных пунктов. Трезвение становится возможным на фоне на-

²⁰ Трезвение (vřѣцѣ, от глаг. vřѣю — быть трезвым) — одно из центральных понятий православной аскетики. Метод или достигаемое посредством него состояние контроля над деятельностью ума и сердца. Упоминается в апостольских Посланиях (1 Пет. 5, 8; 1 Фес. 5, 6, 8). Метод трезвения активно практиковался уже первыми пустынными отцами. Прпп. Антоний Великий и Арсений Великий, как и другие отцы, постоянно акцентируют внимание на этом предмете. Прп. Макарий Великий отмечает, что «духовная брань и молитва немислимы без трезвения», что «только душа, подвизающаяся посредством великого трезвения, может сподобиться победы в духовной брани». Учение об этой исихастской практике, прочно утвердившееся в традиции раннего монашества, встречаем у аввы Евагрия, в аскетическом богословии свт. Василия Великого, Иоанна Златоуста и далее в отеческих писаниях вплоть до нашего времени. Примечательно, что это понятие входит в заглавие основного труда прп. Никодима Святогорца, которое буквально переводится как «Добротолубие святых трезвенников». А в переводе прп. Пансия Молдавского это звучит как «Добротолубие, или словеса и главизны священнаго трезвения».

чальной исихии, то есть когда достигается некоторая степень молчания ума, мысленной тишины. В этот момент ум свободен от помыслов, от всех посторонних мыслей. Сосредоточенный в сердце, он внимает только одному — звучанию Иисусовой молитвы. В таком состоянии будет заметно появление любого новоявленного прилога.

Прилог (прооѡлѡ). Прилог, или приражение помысла, — так по-славянски именуется начальный мысленный импульс, возникающий извне под любым внешним, в том числе и демоническим, воздействием или изнутри, из недр нашей души. Внезапно пред умственным взором человека является представление о каком-либо воображаемом предмете: в виде простой мысли или зрительного образа; точно так же могут возникать движения из области чувств, желаний, инстинктов. Прилог может иметь греховное содержание, а может быть благим или нейтральным. Если предосудительный прилог возник самопроизвольно, независимо от нас, когда мы намеренно не усиливаемся вспомнить нечто порочное, то его появление не составляет нашей вины и не вменяется нам в грех.

Прилог по природе своей паразит, он не имеет собственной жизненной энергии. Это импульс, который возникает, как краткая разовая вспышка, чье существование может поддерживаться только внешней силой — или демонической, или нашей собственной. Не будучи подпитан, он исчерпывает инерцию начального толчка, угасает и исчезает. Когда же мы уделяем прилогу свое внимание, то тем самым начинаем питать его жизненной силой. Паразитируя на нашей энергии, он укрепляется, растет и, укореняясь, переходит в следующую стадию развития. Но если прилог игнорируется, то по своей нежизнеспособности он обречен — бесследно испаряется, рассеивается как дым. На этой закономерности основан принцип

мысленной брани, позволяющей уничтожить любые помыслы, и прежде всего демонические. «Как люди входят в дом и выходят из него, так и помыслы от бесов приходят и снова могут уйти, если ты их не принимаешь»²¹. Какое-то время демон может поддерживать прилог своими силами, тогда человек воспринимает это как крутящуюся в голове мысль, как навязчивое воспоминание и тому подобное. Но если, проявляя твердость, мы все же внимания прилогу не уделяем, то отступает и бес, поскольку, продолжая, он стал бы лишь увеличивать наши победы в поединке с ним.

Как же суметь *не уделить* внимания прилогу, возникающему пред мысленным взором, чтобы тем самым уничтожить его? В полной мере осуществить это возможно только с помощью метода трезвения и молитвы. Есть только один способ отключить от прилога внимание: надо уделить его чему-то другому. А это другое должно быть только одно — Бог, призываемый нами в молитве Иисусовой. В момент появления прилога мы имеем свободу выбора: мы вольны отдать наше внимание или прилогу, или молитве. Выбор этот совершает ум. Но, повторим, это под силу только тому уму, который установился в сердце. Мысленная брань состоит в том, чтобы, сделав выбор, затем приложить *усилие* — отторгнуть внимание от соблазнительного, привлекающего наше любопытство прилога и перевести его на молитвенную мысль, сосредоточить на призывании Иисуса Христа. Само это усилие требует активного напряжения воли и вместе — ума и чувства. Это-то напряжение всех трех сил в момент противления прилогу, когда внимание отрывается от него и устремляется к Богу, становится тем энергетическим уда-

²¹ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 184.

ром, который наносится по врагу. Это и есть, по Лествице: «бей супостатов именем Иисусовым»²², это и означает, по прп. Симеону, «истреблять помысл именем Иисусовым»²³. Могущество метода, конечно не в самом нашем усилии, которое есть вопль души к Богу, — вся суть в том, что Христос, мгновенно откликаясь на наш призыв, посылает частицу Своей благодатной силы, именно она отшвыривает демонов, испепеляет прилоги. Но, тем не менее, без наших усилий не будет и отклика. Таким образом человек вместе со своим Спасителем *отсекает* вражеские помыслы. Как видим, в результате не только прилог уничтожен, но поражен и самый источник его — злоумышляющий лукавый дух. «Благодати Божественнаго Духа бояться зело лукавии дуси... не дерзающе бо приблизитися... от сущаго в тебе света яко тма прогоняеми и от Божественнаго огня пожигаеми»²⁴.

Сочетание (συνδιασμός). В то же время если прилог сразу не отсечен и задерживается в сознании, то тем самым мы уделяем ему внимание, а значит, даем жизнь зародившемуся помыслу, «сдруживаемся» с ним, как говорят славянские тексты. Мы входим во вторую стадию, начинаем *рассматривать* помысл, задумываться над его содержанием. Здесь, если помысл греховен, мы вступаем в зону риска. Внимание и собеседование с помыслом может закончиться для нас богоугодно и похвально, но может быть и поставлено нам в вину. Исход зависит от того, пресечем ли мы вовремя эту связь или продолжим удерживать в себе помысл, результатом чего станет вхождение в третью стадию, а это уже, безусловно, греховное

²² Иосиф Синайский, прп. Лестница. 21:7.

²³ Симеон Новый Богослов, прп. // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 164.

²⁴ Никито Спифат, прп. // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 2. С. 393.

дело. Пока мы смотрим на помысл как бы со стороны, соблюдая дистанцию, мы еще сохраняем некоторую независимость двух начал: прилога и своего ума. Остается еще возможность по рассмотрении прилога-помысла отсечь его, хотя волевых усилий теперь требуется больше, чем на первой стадии. Если мы успеваем в этом, то на нас нет греха, так как прилог не был *принят* нами, более того — эта наша победа в брани.

Сосложение (συμπίπτειν). Сосложение, или просто сложение, означает, по сути, *согласие*. Когда человек принимает прилог, то он превращает его в свой личный помысл. Не остается двух независимых начал: прилог поглощен умом, слился с ним, и мы начинаем обдумывать, переживать воспринятое, как свою собственную мысль, чувство, желание. А потому, даже при греховности такого переживания, уже не возникает немедленного побуждения пресечь его как нечто чуждое, враждебное. Так что если прилог был порочным, то на этой стадии мы изыскиваем согласие на грех, внушаемый помыслом. Однако, хотя уже свершилось приятие прилога, но все же еще частично. Процесс обратим: пока помысл не укоренился в сердце, а держится только на поверхности ума и чувства, есть еще возможность исторгнуть его из души. Здесь остается шанс для брани, борьба возможна, но усилий для этого требуется еще больше, нежели на предыдущих стадиях. Достигается это тем же методом — отрывом внимания от помысла и полным перенесением его на молитву. Особенность здесь та, что даже в случае победы, освободившись от овладевшего было нами помысла, мы не остаемся без греха. Допустив, хотя и временное, сосложение, мы уже отравлены порочной страстью, а потому повинны — требуется покаяние. Пусть помысл исторгнут, но, будучи принят, он, хотя и кратко, но оставался *нашей*

собственной греховной мыслью, а значит, неизбежно осквернил нас.

Пленение (αιχμαλωσία). Если же на стадии сосложения мы не вступили в брань или, начав ее, проиграли, то не исторгнутый злой помысл, напитанный и оживленный нашей собственной силой, проникает глубоко в душу и полностью *овладевает* ею. Тогда, отождествившись с привнесенной мыслью, мы живем ею, уже не понимая, что она была навязана извне. Это теперь целиком *наш* замысел, который мы готовы исполнить на деле и, следовательно, полностью ответственны как носители греха, как одержимые страстью. Мы будем судимы по новозаветному закону, который внутренний подвиг ценит выше внешнего, но и грех мысленный судит не менее строго, чем содеянный: смотрящий *с возжеланием уже прелюбодействовал*, хотя и не на деле, но *в сердце своем*²⁵. Стадия пленения безоговорочно греховна, а за ней уже следует осуществление греха на деле и погубительное житие под прямым воздействием порочной страсти.

Такова картина в общих чертах. Мы видим две фазы мысленной брани: а) трезвение, б) молитва. Когда ум удерживается в сердце, становится возможным на фоне мысленной тишины замечать и отслеживать вновь возникающие прилоги, что, собственно, и составляет дело трезвения. В союзе с сердцем ум имеет свободу выбора. Хватаясь за оружие — имя Христово, он призывает на помощь Бога и Его силой наносит врагу смертельный отсекающий удар. Метод трезвения есть «краткий путь к стяжанию добродетелей для начинающих». Когда обретена начальная исихия, ум, «пользуясь бездействием чувств и закрыв входы к себе совне, начинает всматриваться в

²⁵ Мф. 5, 28.

себя самого и в свои движения... Таким образом он, как бы некий самодержавный владыка, стоя посреди помыслений, обсуждает их и разделяет лучшие помыслы от худших и одни из них влагает в мысленную житницу свою... а другие отсылает в глубину забвения, стрясая с себя горечь их»²⁶. «Един убо образ трезвения есть, мечта-ние всегда блости, сіречь прилог». Трезвение есть «стояние ума при двери сердца, иже приходящія помыслы татѣбная зрит и слышит, что глаголют и что творят оныя убийцы, и кий есть образ начертанный и воздвигнутый от бесѡв, и покушающийся сам собою мечтательне прельстити ум». Трезвение есть «мысль стоящая и призывающая Христа на супостаты и прибегающая к Нему», мысль, которая «умственно умственных коварства невидимых врагов предвидит; и занеже присно молит миротворнаго Иисуса противу их, неуязвленна от них пребывает»²⁷. С опытом трезвения, «в силу воспитания ума», человек получает власть над страстной частью души и, стремясь «не отдать ума» врагу, приучается «отталкивать всякий образ страсти». Когда ум развивается в этом направлении, «так что он уже не слагается с позывом страсти», тогда страсть иссушается и порочный навик отмирает. «Это относится не только к плотским искушениям, но ко всякой страсти»²⁸.

Сказанное доселе касается только одной стороны мысленной брани, между тем трезвение, как вид боевого искусства, призвано защитить нашу внутреннюю жизнь со всех сторон. Сражения ведутся на разных фронтах, не только во время келейной молитвы, но и в любых повсед-

²⁶ Никита Стифат, прп. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 88, 89.

²⁷ Исихий Иерусалимский, прп. // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 257–259.

²⁸ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Essex, М., 2003. Т. 1. С. 128.

невных обстоятельствах. Трезвенная сердечная молитва нужна и за богослужением, и в частных прошениях о собственных нуждах, о близких и дальних людях, о любящих и враждующих, о живых и усопших. На разные случаи имеются свои боевые приемы. Описанный выше — это *отсечение* помысла с помощью молитвы, но есть иные, например *замена* помысла или *противоречие* помыслам путем рассуждения. Каждый вид брани имеет свои особенности, но сейчас нет нужды отвлекаться на эти темы²⁹.

Теперь легче представить, что происходит с теми людьми, чей ум пребывает в союзе с рассудком и при молитве не сводится в сердце, с теми, кто остается на уровне молитвы словесной и не владеет методом трезвения. Такой человек не имеет возможности удержать дистанцию между прилогом и умом, а значит, не может ни отсечь помысл на первой стадии, ни исторгнуть его при сочетании. «Не имей молитвы чистыя от помыслов, не имать оружия на брань»³⁰. Ему не избежать греховного сосложения: любой прилог, минуя две первые, сразу вступает в третью стадию и тут же пленяет и ум, и сердце. Сам этот процесс неподконтролен, мысль безотчетно блуждает, поглощенная и внешними, и подсознательными импульсами. Конечно, теоретически во власти человека остается пресечь любую собственную мысль, но беда в том, что он при этом не замечает целой стаи вновь налетающих прилогов. «Если ум неопытен в деле трезвения, то тотчас сцепляется пристрастно с представившимся ему прилогом, какой бы он ни был, и начинает с ним

²⁹ Подробно эти вопросы освещены в нашей книге «Иисусова молитва. Опыт двух тысячелетий», т. 4.

³⁰ Исихий Иерусалимский, прп. // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 260.

собеседовать... Тогда наши помыслы смешиваются с демоническими мечтаниями». И чем более размножаются мечтания, тем сильнее страдает ум³¹. Поэтому вне трезвения душа всегда невольно одержима страстно-порочными помышлениями, чувствами и желаниями. А какого-либо иного метода выйти из этого состояния человечеству не дано³².

Из всего прежде сказанного очевидно, что учение святых отцов, вслед за Священным Писанием, понимает умно-сердечное делание как главный инструмент во всей внутренней работе. Этот метод открывает нам прямой путь к бесстрастию: «никакая страсть не может в нас действовать, если ум наш свободен от образов, порождаемых этой страстью». И напротив: «только тогда приобретает над нами силу страстный помысл, когда мы умом нашим соприкасаемся с образами страстей и живем ими»³³. Именно молитва, совершаемая умом в сердце, дает человеку возможность вести духовную брань и побеждать в ней, лишь она создает условия для полного очищения страстной части души от всех пороков, и только через нее возможно исполнение наивысшей Божией заповеди, — ибо, пока «к уму примешиваются посторонние мысли», до той поры «ум помышляет и Бога и вещь», а это означает, что «заповедь: любить *всем умом и всем сердцем* — не вполне исполнена»³⁴.

³¹ *Исихий Иерусалимский, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 188.

³² См.: *Филофей Синайский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 417; *Зарин С.М. Аскетизм.* М., 1996. С. 248–258; *Нил Сорский, прп.* Предание о жителстве скитском (на слав. яз.). М., 1997. С. 73; *Нил Сорский, прп.* // Ключ разумения. М.—Екатеринбург, 2003. С. 309; *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 238; *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания; *Феофан Затворник, свт.* Начертание; *Лествица* и др.

³³ *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2003. Т. 1. С. 241.

³⁴ *Силуан Афонский, прп.* // *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 181.

Надо еще сказать о причинах, побудивших издревле именовать практику умного трезвения и молитвы не как-либо, но методом **священным**. Возникшее в незапамятные времена понятие *священное безмолвие* в широкое употребление было введено свт. Григорием Паламой³⁵. В отличие от просто молчания в уединении (ήσυχία), которое имеет только психосоматический характер, безмолвие священное (ιερά ήσυχία) порождено и движимо содействием Божественной благодати. Оно не есть состояние пассивное, вроде телесного отдыха или душевного комфорта, но интенсивно творческое, хотя выражается в глубоком молчании ума и покое духа. «Священное безмолвие, в отличие от простого, не психологическое, но онтологическое состояние»³⁶. И оно есть — соприсутствие Христу.

Самое, пожалуй, здесь важное — это понимать ту таинственную закономерность, по которой умно-сердечная молитва, после того как молящийся достигнет в ней состояния внутренней исихии, становится действием поистине священным. А именно: в то время пока молящийся ум, трезвясь, удерживается в сердце и избегает смешения с каким-либо помыслом, человек оказывается в самом благоприятном для его души состоянии. В эту минуту появляются условия для преобразующего действия благодати. Это есть тот момент, когда благодать особым образом священнодействует в душе — вершится процесс *очищения ума и сердца*. Здесь проявляется главнейшее свойство сердечной молитвы — ее *очистительная*

³⁵ Оно встречается прежде всего в наименовании его основного труда: «Триады в защиту священнобезмолвствующих», а также в заглавии Томоса: «Святогорский Томос в защиту священнобезмолвствующих», или святых исихастов.

³⁶ *Георгий [Кассиан], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 79.

способность. Стяжание чистоты души недостижимо в той же мере другими средствами, а умное делание не заменимо никаким иным видом подвига. После таинства причастия это самые значительные моменты духовной жизни. Благодать, дарованная в Святых Тайнах, особо действует в нас в минуты такой молитвы, в эти моменты создается наше будущее бесстрашие. От меры обретаемой чистоты зависит все в нашей жизни — и духовный рост, и стяжание благодатных даров на пути к спасению и совершенству.

Вот почему так важно во время трезвенной молитвы не принимать *никаких* помыслов, на чем всегда настаивают отцы. Суть мысленной брани не в том только, чтобы избежать сосложения с греховным прилогом. Враг не настолько наивен, чтобы соблазнять нас одними сладострастными образами и склонять к очевидным грехам, что естественно вызывает в нас сопротивление. Во время молитвы приходят мысли самые благовидные и душеполезные. Войдя в сосложение с таким помыслом, мы не совершаем греха. Мы погружаемся в богомыслие, в другое время полезное, но в данный момент душевредное, так как любая мысль, занимающая ум, лишает его исихии, прерывает молитвенную обращенность ума к Богу и тем самым останавливает очистительное действие благодати. Так еще один бой за чистоту сердца оказывается проигранным, поскольку никакая, даже самая благая, мысль не может быть спасительнее для нашей души, нежели прикосновение обоживающей силы Духа. Если же мы, содействуя Богу в очищении нашего сердца, сражаемся за исихию, то, как сказано: *Сам... Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока*³⁷. Поэтому подвижник

³⁷ 1 Фес. 5, 23.

ведет постоянную брань за то, чтобы овладеть способностью сводить в сердце ум, стяжать эти, хотя бы краткие, моменты исихии, а затем стараться все более удерживать их. Так учит опыт святых.

Тайное поучение — деятельная сердечная молитва почитается сокровенным священнодействием, ибо она есть первая «помощница при очищении сердца от страстей», и «никто так Богу не благоугоден, как тот, кто занимается правильно умно-сердечной молитвой»³⁸. «Этот образ молитвы изгоняет из нашего сердца и уничтожает страсти и демонов, которые воюют с нами посредством наших страстей». Когда «долго молишься умно из глубины себя, знай, что невидимо приходит к тебе некое Божественное посещение — для освящения твоей души». Вот почему «человеку, чтобы освободиться от страстей, необходимо стяжать внутри сердца умную молитву. Ибо если в этом месте, откуда исходят страсти, не будет обитать умная молитва, то страсти не отсечь»³⁹. Внутреннее «делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души», и не кто иной, как «преуспевающий в духовном делании, умаляет страсти». Посему «стой на страже своей»⁴⁰, охраняя ум свой от мыслей во время молитвы... тогда и получишь преславнейший дар молитвы» — благодать созерцания, плод трезвения⁴¹.

Так на самом деле велико значение умного делания, что «всякая брань, возникающая между нами и нечистыми духами, ведется только из-за духовной молитвы и ничего другого»⁴². «Враг ничего так не боится, как умного занятия

³⁸ Феофан Затворник, *стп.* Собр. писем. Вып. 5. № 937.

³⁹ Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 40, 50, 51, 130.

⁴⁰ Ср.: *На стражу мою стал я* (Авт. 2, 1).

⁴¹ *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 84, 108.

⁴² Там же. С. 82.

Иисусовой молитвою, потому что человек при этом бывает яко свет и весь — око»⁴³. В таком состоянии ум человека обращается в огненный меч, и «диавол ничего так не боится, как подобного трезвенного состояния бдящей и молящейся души. Он как огнем опалается и бежит, не будучи в состоянии к ней подступить»⁴⁴. Это и понятно, ибо «от бдительного хранения сердца рождается в нем чистота, для которой доступно видение Господа, по уверению вечной Истины»⁴⁵. Да и прочие дары обретаются на той же стезе: «путь проникновения в тайны бытия большею своею частью проходит не через изучение творений великих мыслителей и даже отцов Церкви, а через очищение своего сердца от греховной скверны»⁴⁶. Но для этого «требуется подвиг и великая бдительность, чтобы во время псалмопения ум наш согласовался с сердцем» и «дабы в молитве нашей к фимиаму не примешивалось зловоние. Ибо Господь гнушается сердцем с нечистыми помыслами»⁴⁷.

«Умная молитва сердечная очищает наше сердце, и отгоняет все вражьи помыслы и прилоги, и соединяет нас с Самим Богом». Это и есть настоящая цель наша, дабы «очистить нам внутреннего человека, возлюбить Господа Бога своего от всего сердца своего и от всего помышления своего и соединиться с Ним молитвою, сиречь беспрестанным с Ним собеседованием чрез умную молитву»⁴⁸. Заповедано нам «Господа своего возлюбить

⁴³ Иеротим (Саламетцов), иеросхим. // Великая стража. М., 2001. Т. 1. С. 361.

⁴⁴ Зосима Грек, мон. // Аппатий Святосереж, иеромон. Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 157.

⁴⁵ Блаженн чистии сердцем, яко тиши Бога узрят (Мф. 5, 8).

⁴⁶ Иоанн (Стеблин-Каменицкий), схим. // Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия. Тверь, 2000. Кн. 4. С. 240, 258.

⁴⁷ Прп. Сервафим Саровский. Мюнхен—М., 1993. С. 204, 205.

⁴⁸ Тимофей Афонский, схимон. // Парфений (Агеев), инок. Сказание. М., 2008. Т. 2. Ч. 4. С. 363.

от всея души своея», а это означает «соединиться с Ним сердцем, умною и беспрестанною молитвою Иисусовою. И старайся очищать внутреннего человека от всех помышлений, противных Богу». Ведь «наше спасение состоит в отвержении самих себя, и в хранении своего сердца, и в непрестанной умной Иисусовой молитве»⁴⁹, привлекающей Божественную благодать. В сердечной молитве ум «очищается и обновляется от Святого Духа», он «приемлет в себя начертание Боговидного образа, облекается в неизреченную умную красоту Владычного подобия и сподобляется богатств духовной премудрости». Ум в сердце очищается от всяких образов и становится «безвидным»⁵⁰. *А если око твое будет чисто, то есть ум чист от помыслов, то все тело твое будет светло*⁵¹ — вся душа будет чиста от страстей. Истинная молитва «есть пожирающий страсти огонь»⁵²; она есть свет, просвещающий наш ум, делающий его пронизательным и дальнотзорным, способным видеть все совершающееся внутри нас». Во свете ее «нет ничего в глубинах духа нашего сокровенного от нее, но *все обнажено и открыто*»⁵³ навстречу нашему покаянному самопознанию, в коем и обрящем залог нашего преображения, ибо «только огнем покаяния переплавится наша природа: слезной молитвой убиваются в нас корни страстей, призыванием имени Иисуса очищается, возрождается и освящается наше естество»⁵⁴.

«И отгоняет молитва сия трезвенная от человек тму страстей и всех бесовских сетей свобождает, и помышле-

⁴⁹ Иоанн Беспалый, схимон. // Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 246, 248.

⁵⁰ Марк Подвижник, прп. // Флоренский Георгий, прот. Восточные отцы V—VIII вв. Минск, 2006. С. 215.

⁵¹ Мф. 6, 22.

⁵² Ср.: Евр. 12, 29.

⁵³ Евр. 4, 13.

⁵⁴ Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 203, 216.

ний, и словес, и дел... И от всякаго бесовскаго искушения помогает и очищает, яко меч пламенен поссекает», ибо это Бог, пред Которым все отступает. Ничто другое «не может победити бесѡв и злохитрая коварства их, кромѣ молитвы Иисусовы трезвенны и часты и внимательны чистым умом». И не может никакой «подвижник протїву бесѡв стати и противитися и победити, кромѣ молитвы Иисусовы»⁵⁵. «Сим убо умным священныя молитвы вниманием мнози от богоносных отец наших... очистивше души своя и сердца от всех ветхаго человека пороков, сосуды избранныи Духу Святому удостоишася быти»⁵⁶. Этому и учит великая книга, именуемая «Добротолюбие, или словеса и главизны священнаго трезвения»⁵⁷, книга, «обобщающая опыт сердечной исихастской молитвы», собравшая жемчужины отеческой мысли, книга, единая тема которой — «умное делание и его приемы, то есть наставления об очищении души от страстей, средствах и способах к этому и, в особенности, о молитве Иисусовой»⁵⁸.

Иисусова «молитва, со вниманием и трезвением совершаемая внутри сердца, без всякой другой мысли и воображения какого-либо... может обличить живущий в нас грех и... потребить его... Может всю силу вражию в сердце... победить и искоренить мало-помалу». И нет равного ей оружия, но и «великий требуется подвиг — да извергнется враг и вселится Христос»⁵⁹. Такая молитва

⁵⁵ Цветник священноинок Доротея (на слав. яз.). ТСЛ, 2008. С. 110 об.

⁵⁶ Паисий Молдавский, прп. // Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 203.

⁵⁷ Имеется в виду славянское Добротолюбие — собрание творений 24 святых отцов в переводе прп. Паисия Молдавского. — *И.И.*

⁵⁸ Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 254.

⁵⁹ Каллист и Игнатий Ксантропулы, свв. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 369, 370.

должна не просто произноситься в сердце, но быть поистине *сердечной*: она действительна и чудотворна, когда человек «произносит ее из глубины себя с огромным благоговением и крайним вниманием», произносит «из глубины сердечной с теплой верой, с безмерным смирением» и, конечно, без посторонней мысли. Молитва действительна, когда приближаются к Богу достойно, как того требует и таинство свхаристии: «как Святое Причастие достойно приобщающихся освящает, просвещает и орошает, а приобщающихся недостойно мучает и опаляет... так и умная молитва»⁶⁰.

По слову отцов, «трезвение есть духовное искусство, совершенно избавляющее человека, при помощи Божией, от лукавых дел, от страстных слов и помышлений». Трезвением достигается богообщение — «разумение непостижимого Бога, насколько Он может быть постигнутым, разрешение Божественных сокровенных тайн». Трезвение «есть постоянное безмолвие сердца, свободного от всякого помысла и непрестанно призывающего Христа Иисуса». Но, при всем том, священное это делание «по нерадению нашему ныне очень оскудевает»⁶¹. Хотя еще в первой половине XIX столетия умным деланием занимались не только иноки, но и «некоторые благочестивые миряне, даже из дворян, проводивших очень простую жизнь». Однако «ныне этот драгоценный обычай, при общем ослаблении христианства и монашества, почти утратился»⁶².

⁶⁰ Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 56, 57.

⁶¹ Исихай Иерусалимский, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1998. Т. 5. С. 264; Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 256.

⁶² Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 209.

* * *

Наконец, главная причина, позволяющая причислять действие умно-сердечной молитвы к таинствам, почитать это делание *священным*, заключается в том, что здесь происходит мистическая встреча духа с Духом — духа человеческого с Духом Святым.

Нередко можно слышать в проповедях и беседах духовников ставшие общим местом высказывания о том, что если кто в простоте помолится от всей души, от всего сердца, то это и есть «истинная молитва» — та, мол, «молитва духом», которую имеет в виду Господь, говоря с самарянянкой о поклонении Богу *в духе и истине*⁶³. На самом деле не все так просто. Конечно, искреннее, с несомненной верой и упованием сердечное вздыхание дорого в очах Божиих и бывает услышано Им. Но надо понимать, что если так молится человек, не преодолевший словесного уровня, не имеющий опыта умно-сердечного делания, то до настоящей молитвы еще далеко. В сердце сосредоточены разные силы, и до поры овладения ими человек не вполне понимает, что творится в его душе. Наши непосредственные чувственные проявления, эмоциональные реакции есть действие силы раздражительной, которая, в свою очередь, вовлекает в дело желательную силу, оживляя различные инстинктивные движения. Страстная часть души произвольно властвует над нами и неминуемо задействуется в словесной молитве, молитве, хотя и искренней в своей простоте, но не ставшей еще действием нашего *духа* — действием мыслительной силы, частично очищенной и преображенной в крещении. Последнее достигается в молитве умно-сердечной, а молитва «в простоте» и вправду возносится «от всей души, от

⁶³ Ин. 4, 23–24.

всего сердца», но от души страстной, от сердца нечистого, из коего *исходят помышления злая*⁶⁴, и оттого она вся пронизана энергией ветхого существа. Почему в аскетике и оценивается в отрицательных категориях, как порожденная душевностью, зараженная чувственностью или страстной возбужденностью — кровавым разгорячением.

Сказанное не означает, что настоящая, основанная на *духовном*, а не на душевном чувстве молитва доступна одним святым мужам, достигшим бесстрастия. Это было бы абсурдом, так как само бесстрастие оказалось бы недостижимым. Однако проблема в том, что спонтанно, без целенаправленной подготовки, задействовать в молитве силу духа, пробудить чувство духовное не удастся. Такое недостижимо естественным, непосредственным образом действий, это невозможно, когда действуют наугад, стихийно, «в простоте», невозможно без специального метода, известного исихастам как путь умно-сердечного делания — путь, доступный даже для тех, кто еще далек от бесстрастия. А невозможность ступить на него естественным порядком, без обучения обусловлена, как уже упомянуто, поврежденностью человеческой природы.

Как учит православная антропология, устройство души Адама, с которым он был сотворен и в коем пребывал до грехопадения, отличалось, в частности, тем, что его умственная энергия составляла одно целое с умной сущностью его души — с человеческим духом. Естество человеческое сотворено *по образу Бога*⁶⁵, и вследствие этого существует нерасторжимая «онтологическая взаимосвязь между духом человека и Духом Божиим»⁶⁶. Человек, в

⁶⁴ Мф. 15, 19; Мк. 7, 21.

⁶⁵ Быт. 1, 26.

⁶⁶ *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 379.*

своим падшем состоянии, может не пожелать воспользоваться этой связью, может даже вовсе не знать о ее существовании, но, независимо от этого, сама потенциальная возможность богообщения сохраняется неотъемлемо; ее исчезновение было бы равносильно изъятию из человеческой природы образа Божия, то есть означало бы перерождение человека в животное.

Дух — есть самый центр человеческого существа, источник и средоточие его вечной жизни, дух — есть носитель образа Божия в человеке и вместе с тем носитель человеческой ипостаси. Иногда человеческий дух неправомерно отождествляют с душой, но дух превыше этого, «ибо только он один способен соединяться с Духом Божиим»⁶⁷⁶⁸. Именно поэтому *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом*⁶⁹. Это закономерно, так как, создавая человека, *Бог вдунул в лице его Свое дыхание*, после чего *стал человек душою живою*⁷⁰. «Высшая часть души — дух человеческий — есть дыхание Вседержителя, и дух тянется к тому Источнику, от Которого он получил жизнь»⁷¹. «Став одним духом с Господом, ум ясно видит, благодаря этому, духовные вещи»⁷², ибо стяжал созерцание, будучи выведен из низесестественного состояния. Потому, возвещает апостол: *стану молиться духом*⁷³, потому и нам влечено: *молитесь во всякое время духом*⁷⁴ и *поступайте по духу*⁷⁵. Источник жизни «заключен в духе,

⁶⁷ Ср.: 1 Кор. 2, 11; 1 Фес. 5, 23; Рим. 8, 15–16; 1 Кор. 6, 17.

⁶⁸ Вихарцев В.П. Библиейский словарь. М., 1998. <http://www.zipsites.ru>

⁶⁹ 1 Кор. 6, 17.

⁷⁰ Быт. 2, 7.

⁷¹ Труханов Михаил, прот. Воспоминания. Минск, 2009. Кн. 2. С. 425.

⁷² Григорий Палама, свт. Триады. М., 1995. 1, 3, 17.

⁷³ 1 Кор. 14, 15.

⁷⁴ Еф. 6, 18.

⁷⁵ Гал. 5, 16.

и через дух же устанавливается живая связь с Богом». Таинственно «через дух человеческий проникает в сердце Дух Божий и в нем действует»⁷⁶. Отсюда и «смысл молитвы в том, чтобы дух человека стал един с Духом Бога»⁷⁷. Тут мы имеем «орган» богообщения: в истинной молитве *самый Дух свидетельствует духу нашему* о нашем богоусыновлении⁷⁸. И, как сказано, *сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную*⁷⁹. Для того мы и просим Бога: *сердце чисто созижди во мне*, чтобы стало возможным *дух прав обновить в себе* через единение с Духом Божиим — единение обоживающее и неотъемлемое: *Духа Твоего Святаго не отыми от мене*. В чем и обретается *радость спасения*⁸⁰.

Вот почему высшая и «последняя цель подвижничества» есть «общение со Христом в Духе, соединение души с Духом Святым» — то, что и понимается в православии как обожение⁸¹. «Идеал спасения есть идеал обожения, и путь к нему есть стяжание Духа»⁸². Вся цель перерождения человека в том, чтобы «нынешнее уничтоженное естество изменить в естество иное, божественное». Если душа в этом еще мире не примет святыни Духа и не срастворится благодати, то она непригодна для Царства Небесного, потому что жизнью блаженной в вечности станет то благо, зачаток коего душа приобрела на земле. «Что ныне собрала душа во внутреннюю свою сокровищницу, то тогда

⁷⁶ Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго... М., 1993. С. 22.

⁷⁷ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Ессек, ТСЛ, 2009. С. 228.

⁷⁸ См.: Рим. 8, 16, 14.

⁷⁹ Гал. 6, 8.

⁸⁰ Пс. 50, 12–14.

⁸¹ Афанасий Великий, свт. // Попов Н.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 102.

⁸² Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 181.

и откроется, явится». Поэтому стяжание Духа есть стяжание воскресения⁸³.

До той поры пока ум человека соединен с рассудком, он не способен к созерцанию — к реальному богообщению. Это и понятно уже из того, что *Бог есть дух*, стало быть, для прямого общения с Ним требуется пребывать в соответствующей стихии — *в духе*, и истинно поклоняющиеся Ему должны поклоняться не как-либо, но *в духе и истине*⁸⁴. Поэтому «при молитве нужно, чтобы дух соединился с умом и вместе с ним произносил молитву»⁸⁵. Тогда близ Господь всем призывающим Его, но именно — *всем призывающим Его во истине*⁸⁶. Дух Божий является не в мозгу, а в сердцевине человеческого духа, в центре слияния ума и сердца. Именно там «молитвенная сила священнодействует... будучи связью разумных тварей с Творцом»⁸⁷. Отсюда ясно, что любое интеллектуальное, рассудочное «богообщение» есть фикция, мираж. Такова природа и мечтательной, и головной молитвы, уводящей ум в области призрачные, фантомные, о чем и сказано: молясь, «сам от себя не строй воображений, а которые сами строятся, не внимай тем и уму не позволяй напечатлеть их в себе»⁸⁸. Таковы же все виды медитаций, которые до некоторого момента остаются игрой ума, а если вводят ум в духовный мир, то контактирует он лишь с падшими духами, так как проник туда, не соединившись предварительно в сердце с Духом Святым. *И рече Господь Бог:*

⁸³ Макарий Великий, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 199, 201, 203.

⁸⁴ Ин. 4, 24.

⁸⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 1. С. 266.

⁸⁶ Пс. 144, 18.

⁸⁷ Григорий Палама, свт. // Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. <http://www.pagez.ru>

⁸⁸ Григорий Синаит, прп. // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 233.

*не имать Дух Мой пребывать в человецех сих во век, зане суть плоть*⁸⁹. Вот отчего любая молитва, помимо истинной умно-сердечной, всегда остается на грани риска.

При богообщении в созерцании, когда дух человеческий непосредственно соприкасается с Духом Богом, вершится таинство богопознания. Здесь это становится возможным, потому что *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия*; и те только, кто введен в созерцание, *приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога*⁹⁰. Так и определяют отцы *благую часть*⁹¹ праведной Марии Вифанской — как «благую участь ведения Духа»⁹². Когда движимый чувством духовной любви человек *всем сердцем своим и всею мыслию своею*⁹³ молитвенно устремлен к Создателю, тогда «дух человека реально соединяется с Духом Абсолютной Персоны Бога и в самом этом *персональном* общении заключено истинное знание» — богопознание и богообщение⁹⁴. «Истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас». Это «Он возводит дух наш в состояние созерцания вечности» и богопознания: «дает нам *знать Бога*»⁹⁵.

Из всего сказанного понятно, почему только та молитва, что совершается умом в сердце, признается в православной аскетике *истинной*, то есть является той молитвой и *в духе*, и *в истине*, которой, по слову Спасителя, будут молиться *истинные поклонники*⁹⁶. Сам Он,

⁸⁹ Быт. 6, 3.

⁹⁰ 1 Кор. 2, 11–12.

⁹¹ Лк. 10, 42.

⁹² Никита Стифат, прп. // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 391.

⁹³ Втор. 6, 5; Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27.

⁹⁴ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 24.

⁹⁵ Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 33.

⁹⁶ Ин. 4, 23–24.

говорящий: *Я есть путь и истина*, научает, что нет иного молитвенного пути, выводящего к Свету, ибо: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня*⁹⁷, то есть через единение с Ним *в духе*. Такая истинная молитва обладает чудесными сверхъестественными свойствами: «принесенная Богу Истинному, *в духе и истине* любви Христа, она пребывает **вечно хранимою Богом**. Психологически мы можем забыть о ней, но онтологически она пребывает в сфере Божественной и встанет рядом с нами в великий день Последнего Суда — встанет... преображенною, как сила нетленной жизни»⁹⁸.

Покуда мы не способны молиться умно-сердечно и энергия нашего ума включена в работу рассудка, она неизбежно рассеивается. Ум во время молитвы то прилипается к воображаемым образам, то убегает вовне, устремляясь к внешним объектам внимания, то напрягается в прокручивании посторонних помыслов, то сила его поглощается невольным чувственным движением. При такой бесконтрольной утечке целенаправленная концентрация энергии невозможна. К тому же надо учесть, что силы души — мысль, чувство и воля — разобщены и разнонаправлены. Если человек не способен *собраться в себе*, то нет в нем того духовного ядра, из которого родится настоящая живая молитва. Как было сказано, первый шаг на пути к исцелению души и единению с Богом — это отделение ума от рассудка и возвращение в свою исконную обитель — в сердце, вселение в лоно духа, слияние воедино умной сущности и энергии. Замкнутый в сердце ум не расточает свою энергию вовне, так как обращение и восхождение к Богу происходит во внутренних преде-

⁹⁷ Ин. 14, 6.

⁹⁸ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 213.

лах сердца. Тогда все существо собирается в едином ядре, — а именно таково условие богообщения. Оно вершится всем существом, а не какой-то его отдельной частью — одним умом или одним сердцем. Только вследствие этого акта, **сбрав самого себя в духе, человек обретает возможность реально встретиться с Духом-Богом**.

Итак, мы видим, что три ключевых составляющих аскетике, три ступени на пути к обожению — **трезвение, бесстрастие, созерцание** — это состояния, которые могут быть достигнуты *только после* соединения ума и сердца в умно-сердечной молитве. Вне этого пути невозможно победить во внутренней брани, утвердить контроль над работой мысли и проявлениями низших сил души — воли и чувства, невозможно обрести состояние исихии, без коего недоступна сердечная чистота, а значит, ни чистая, ни непрестанная молитва; вне этого исключены подходы к раскрытию созерцательных способностей, к реальному богообщению, между тем как, «согласно замыслу Бога», полнота «человеческого бытия немыслима вне общения с Источником этого бытия»⁹⁹. Что же, наконец, сказать о совершенстве, когда «только через очищенное сердце мы можем приобщиться освящающей, то есть обоживающей, энергии Божией»¹⁰⁰.

Завершая главу, коснемся нескольких святоотеческих мыслей в развитие затронутой здесь темы. В своем характерно наименованном трактате («О божественном единении и созерцательной жизни») прп. Каллист Ангеликуд рассуждает о **рождении духа и Духа**¹⁰¹. Поскольку «всякое

⁹⁹ Православное учение о человеке. М. — Клин, 2004. С. 10.

¹⁰⁰ Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 69–71, 129.

¹⁰¹ См.: Каллист Ангеликуд, прп. // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 28–69.

рожденное уподобляется родящему», а *рожденное от Духа есть дух*¹⁰², то человек «не может найти полного удовлетворения прежде, нежели он не станет пребывать духом» своим в Духе Божие. *Во свете* Его, сказано, *узрим свет*¹⁰³: истина зрима и постижима не иначе как одухотворенным умом, пребывающим *во свете* Духа. В общении духа с Духом совершенствуется молитва, обретается дар созерцания в духе. Только «при участии и содействии животворящего Духа ум... получает приличествующее ему возрастание» до степени обожения. Человек «не может стать свободным от страстей, если истина не освобождает его»¹⁰⁴. Ради этого человеческий дух простирается к Премирному Духу, дабы, соединясь с Ним, «взойти в благое и прекрасное достоинство сыноположения», что и есть обожение — высший дар для разумной природы. «Дух истины Сам сынопологает Богу», и *все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии*¹⁰⁵, посему «необходимо, чтобы, по мере сил, ум духоносно простирался, взирал и собирался» в Духе, ибо одна «забота у Божества Духа — возводить ум к Единому Премирному». Так осуществляется завет: *Тому Единому послужииши, и да не будут тебе бози инии*¹⁰⁶. «Если не хотим иметь другого бога — демона или страсти, то последуем Единому, обращаясь к Нему в духе».

Уму, простирающемуся вовне, «невозможно при различных взираниях иметь нераздельность», и он оказывается «вне подобающей ему благодати». «Даже если на

¹⁰² Ин. 3, 6.

¹⁰³ Пс. 35, 10; Великое славословие утрени.

¹⁰⁴ Ср.: *Истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 32).

¹⁰⁵ Рим. 8, 14.

¹⁰⁶ *Ему одному служи... Да не будет у тебя других богов* (Втор. 6, 13; 5, 7).

единое, положим, посмотрит ум, но на тварное, то не может остаться... нераздельным», а значит, «он вовсе не бывает чист от греха». Напротив, если ум, «склонный от природы соединиться с Духом», собран в духовном центре сердца, то «уже и сам соединяется в себе во единое и становится нераздельным». Теперь он уподобляется Богу, Который в Себе един; и если теперь устремится к Нему, то «единое приобщится к Единиче». Таким образом, когда обоюдно — «из бездны Божественного источника» и от человеческого «ума, взирающего из сердца, — изобильно исходит духовная сила, тогда естественно наступает *время молчать*¹⁰⁷. Ибо тогда неизреченно совершается служение, и именно поклонение умом *Богу в духе и истине*¹⁰⁸. И только так поклоняющиеся способны к молитве на *всяком месте*¹⁰⁹, к молитве «не словесным произношением», а вопиющим сердцем¹¹⁰.

Подвижничество, как гласит древнейшее учение прп. Макария Великого, есть средство, при помощи которого человек входит в существенное общение с Духом Божиим и обоживается. Однако если кто, отрехшись ради Господа от мира и уединившись, распинает себя на кресте иноческого подвига, но подвига только внешнего, если «вместо тленных одежд не облекается в ризу Божественного света по внутреннему человеку» и не приемлет духом своим Божественного насыщения в созерцательной молитве, — то становится «*солью обуюшей*¹¹¹. Он жалок паче всех людей: и здешнего лишен, и Божественного не на-

¹⁰⁷ Еккл. 3, 7.

¹⁰⁸ Ин. 4, 23–24.

¹⁰⁹ См.: 1 Кор. 1, 2; 1 Тим. 2, 8. Ср.: Ин. 4, 21.

¹¹⁰ *Каллист Ангелюк, прп. // Путь к святому безмолвию*. М., 1999. С. 29–38, 44, 69.

¹¹¹ Ср.: *Аще же соль обуюет... ни во чтоже будет ктому, точно да изсыпана будет вон* (Мф. 5, 13).

сладился, не познал по действию Духа во внутреннем своем человеке Божественных тайн»¹¹².

Ум в человеке, по выражению свт. Григория Богослова, есть высшее и богообразное начало, посему именно с умом, как «с ближайшим и наиболее сродным» Ему началом, соединяется Бог — Ум Высочайший, нисходя к человеку. Тленный человек носит в себе «образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума». Поэтому душа человека есть «частица Божества». Спасение для человека в единении с Богом, в богообщении и богопознании, которое можно определить как «соединение Ума и ума». Это путь обожения, на котором тварь через умное созерцание воссоединяется с Богом, это путь очищения (κάθαρσις) и восхождения ума в горня и вместе с тем путь внутреннего собирания, путь борьбы с ветхостью и достижения бесстрастия (ἀπάθεια)¹¹³.

Энергия ума не может быть его же сущностью: «одно есть сущность, иное — энергия»¹¹⁴. На этом основании сущность ума, или дух человеческий, обитающий в сердце, отличается от энергии ума, каковая и есть собственно ум — приснодвижная созерцательная сила мысли. Это те же динамические свойства, что присущи Божественной энергии, а ум человеческий «является только отображением Вечного и Первого Ума, по сходству с Которым и устроен»¹¹⁵. Бог обладает «сверхсущественной способностью» быть «вне Себя, не исходя из Себя»¹¹⁶. Именно этим «выступлениям» Божественной энергии из

¹¹² Макарий Великий, прп. // Попов И.В. Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 186.

¹¹³ Григорий Богослов, свт. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 121–123, 148, 149.

¹¹⁴ Св. Дионисий Ареопагит; свт. Григорий Палама.

¹¹⁵ Ср.: *Сотворил Бог человека по образу Своему* (Быт. 1, 27).

¹¹⁶ Св. Дионисий Ареопагит.

Божественной сущности и уподобляется тварный ум, выступающий из недр человеческого духа. Таким образом наш ум через созерцание **возводит и дух наш в Духе Его к Первообразу, к Уму Вечному**¹¹⁷. Тогда происходит встреча *лицем к лицу*¹¹⁸ — реальное богообщение. Ведь «говорить нечто о Боге и встретиться с Богом — не одно и то же». Но «стать поистине близким Богу невозможно, если только в процессе очищения себя» не оставить «все, что воспринимается чувствами, поднявшись выше рассуждений и заключений, выше всякого знания и самих мыслей», — только тогда «окажемся всецело в действии *духовного чувства*»¹¹⁹. Поистине боговедение и общение с Богом возможны только в духе, при слиянии ума с сердцем.

«Истинное поклонение и служение Богу становится возможным», когда «**Дух Божий, пребывая в духе человека, делает его причастным Божией благодати**». Согласно Преданию и учению свт. Григория Паламы, провозглашенное Господом Иисусом Христом поклонение *в духе и истине*¹²⁰ подразумевает не некие отвлеченные категории, но позволяет соотнести понятия *дух* и *истина* с Ипостасями Троичного Бога: Духом Святым и Сыном Божиим. Этим научаемся понимать свое молитвенное обращение ко Творцу как движение нашего духа, восходящее во Святом Духе через Сына к Отцу. Только такая молитва истинна, ибо тогда «в свете Святого Духа человек созерцает истинный свет Божий»¹²¹, как обещано то

¹¹⁷ Кирилл (Кер), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 341, 342, 344.

¹¹⁸ I Кор. 12, 13.

¹¹⁹ Григорий Палама, свт. Омилли. М., 2008. Т. 2. С. 326.

¹²⁰ Ин. 4, 23–24.

¹²¹ Мандзаридис Г. Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 28.

пророком¹²². Только духом и «в Духе Святом познается Господь». Если кто полагает иначе и надеется в гордыне своей познать Творца силами своего рассудка, тот попросту «слеп и неразумен». Истинное богопознание обоживает человеческое естество, и тогда «Дух Святой бывает во всем человеке: и в душе, и в уме, и в теле»¹²³. Ради этого требуется неустанное трезвение и постоянное молитвенное памятование о Боге. Внутренний подвиг приводит к тому, что ум, «сорастворившись с духом, от предметов естественных направляется к сверхъестественным... Премудрость, подаваемая Духом... есть сила умной, чистой, ангельской молитвы, признаком которой служит ум, на молитве не усматривающий никакого образа и не видящий чувственным оком ни себя, ни чего-либо иного... Тогда ум становится невещественным, световидным и невыразимо соединенным с Богом в один дух»¹²⁴.



Благая часть

Единое же есть на потребу, — говорит Иисус Христос. *Одно только нужно человеку превыше всего прочего — это таинство богообщения, та благая часть, которую избрала святая Мария Вифанская¹. «Итак, видите, главное благо Господь поставляет в одном божественном созерцании. Посему, хотя прочие добродетели мы называем полезными и необходимыми, однако ж утверждаем, что надобно считать их на второй степени по достоинству, потому что все они совершаются для этого одного созерцания. Ибо Господь... поставляет высшее благо не в деятельном, хотя и похвальном труде... но в созерцании Бога»². Высшая цель, смысл жизни и назначение человека в том, чтобы узреть Бога, чтобы в творческом подвиге, через самоотречение и любовь, возвести молчащий ум в область премирной Тайны и там *лицем к лицу*³ встретить Творца и Отца⁴. Путь внутреннего, умного делания, который ведет к этому таинству, — это стезя, на которой достигим предел земного совершенства, на которой для человека возможна полная реализация *всех**

¹ Лк. 10, 42.

² Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. ТСЛ, 1993. С. 172.

³ 1 Кор. 13, 12.

⁴ Максим Исповедник, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 254.

¹²² Во свете Твоем узрим свет (Пс. 35, 10).

¹²³ Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 119, 148.

¹²⁴ Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 25, 56.

Богом данных человеческой природе способностей, всех потенциально заложенных возможностей.

Но так ли актуальна для нас эта тема, если учесть, насколько редки избранники, восходящие в эти таинственные пределы? Есть ли смысл вести такой разговор в наше время, когда за четырнадцать веков до нас сказано: «яко же едва от тем⁵ человек един обретается», который «достиг в чистоту души», а уже из тех редчайших очистившихся «такое един от тысячи обретается сподобясь достигнути» в меру молитвы созерцателей. А что до обожения, то приблизившийся «к таинству оному... едва обретается в роде и роде»⁶. Разумеется, совершенство всегда явление уникальное, немногие достигают *меры полного возраста Христова*, приходят в степень *мужа совершенного*⁷, редкие души бывают облечены в ризы невестственного света. Действительно, это факт: подавляющее большинство христиан не одолевает деятельного периода, не переступает порог, за которым простирается путь созерцания. Однако пафос многовековой проповеди отцов исихастов и весь смысл нашего разговора, назначение этой книги и всей нашей серии «Путь умного делания» в том состоит, чтобы донести важнейшую святоотеческую мысль: внутреннее делание, практика умносердечной молитвы — это не только «в видѣния восход»⁸, не только врата, вводящие в меру совершенства и в тайну созерцания, но это прежде всего — необходимый инструмент для всех желающих устоять на деятельном

⁵ Тьма (μύριας) — десять тысяч, бесчисленное множество. См.: Пс. 67, 18; Дан. 7, 10; Откр. 5, 11; 9, 16.

⁶ Исаак Сирин, прп. Слова духовно-подвижническія (на слав. яз.). 1854. Ст. 16.

⁷ Еф. 4, 13.

⁸ Тропарь священномученику общий.

пути, полноценно пройти покаянный подвиг ради стяжания дара спасения.

Для верующего очевидно: нет средств самому спасти свою душу — *человекам это невозможно*, такое только под силу *Богу*, Которому *все возможно*⁹. «Душа никогда не сможет устремиться к ведению Бога, — постулирует учение прп. Максима Исповедника, — если Сам Бог, снизойдя, не прикоснется к ней и не возведет ее к Себе. Ведь ум человеческий не в силах настолько вознестись, чтобы постигнуть хотя бы толику Божественного Сияния, если Сам Бог не поднимет его (насколько возможно человеческому уму быть вознесенным) и не озарит Своими Божественными лучами». Ради спасения своего человек вынужден просить Бога о снисхождении, и не как-нибудь, но умолять Его «в чистоте сердца, от всей души»¹⁰. И это главнейшее условие молитвы: *очистим себе от всякия скверны плоти и духа*, если хотим обратиться к Творцу *в духе и истине*, если жаждем живого общения с Ним, ибо *близ Господь всем призывающим Его... во истине*¹¹. Но далек от сердца нечистого. Лишь «когда ум обнажится от страстей», действующих через помыслы, «тогда он может быть в Боге и молиться как должно». В свою очередь, только очистительная с трезвением в сердце «молитва отделяет ум от всех помыслов и представляет его нагим Самому Богу», и «тогда ум, нагим беседа с Богом, становится боговидным. Став же таким, он просит у Бога подобающего, и прошение его всегда достигает цели», а без этого «уму невозможно посвятить себя Богу»¹².

⁹ Мф. 19, 26.

¹⁰ Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 220, 93.

¹¹ 2 Кор. 7, 1; Ин. 4, 23–24; Пс. 144, 18.

¹² Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 82, 83, 121.

Мы помним слова прп. Симеона, учившего, что молитва внешняя, без умно-сердечного делания, остается мертворожденной, что только в сердечном трезвении она очищается настолько, что может вполне быть воспринятой Богом, тем паче если стремимся к реальному единению с Ним. Ум наш «долженствует предваряти и стрещи врагов, яко некий страж... да противустоит лукавым помыслѣм, приходящим в сердце». Но пока не соединен с сердцем, он бессилен и помыслы неодолимы, а молитвенник «сицевый уподобися творящему брань со враги своими ноцию во тьме, иже гласы вражия слышит и раны приемлет от них, но не может видети ясно, кто они суть, и откуда приидѣша, и како, и чесо ради борют его. Понѣже тьма яже есть во уме его, и буря, юже имать в помыслех, приносят ему сию тцету, и не может николиже свободитися от враг своих мысленных, иже бы не сокрушали его, и таковой труд подьемлет, мзды же лишается»¹³.

Мало того, без умного очистительного делания сомнительной оказывается возможность стяжания плодов покаянного подвига, вообще преуспяния на поприще деятельного пути. «Ведь пока ум наш докучается грехом, мы еще не сподобились прощения и не сотворили достойных плодов покаяния. Плод же покаяния есть бесстрастие души, а бесстрастие — изглаждение греха. Не имеем еще совершенного бесстрастия, поскольку иногда страсти докучают нам, а иногда — нет. Значит, и не сподобились мы еще совершенного отпущения грехов». Откуда же быть и плодам: смирению, кротости, любви, полному исполнению святой воли Божией, всему, что стяжать вменяется в долг любому христианину, без чего немислимо и душу

¹³ Симеон Новый Богослов, прп. // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 157, 159.

спасти? Покуда трезвение не расторгнет отождествленность ума со страстными помышлениями, доколе мы не властны над ними — нам не вырваться из сетей греховности, из демонического плена. Потому вся брань христиан «состоит в том, чтобы отделять страсти от мыслей. Иначе невозможно бесстрастно взирать на вещи». Брань ведется за то, чтобы отринуть в молитве всякую мысль о тварном и человеческом, «дабы, представляя себе низшее, не отпасть от Того, Кто несравненно лучше всех сущих»¹⁴. Но в том и дело, что никакой тренировкой чувств и самым строгим воздержанием невозможно преградить путь соблазнам — это возможно только с помощью трезвения, назначение которого «очищение и преодоление помыслов». Поле брани в глубинах сердца, оружие ума — священный метод трезвения и молитвы. «Именно здесь решается аскетическая задача». Если же не этот путь, если действовать как-то иначе, то не выйти из замкнутого круга, «ибо всегда вновь зарождается опасность греха»¹⁵.

Таким образом, в позиции тех, кто недооценивает значения умного делания, имеется глубокий изъян. А в пастырской среде немало сторонников одного только внешнего подвига, точнее говоря, они преобладают — полагающие, что христианину довольно, при соблюдении внешнего благочестия, иметь молитву словесного уровня, на большее не претендуя. Это те, кому представляется, что молитва сердечная есть достояние бесстрастных схимников и отшельников, что обычному человеку не пристало и помышлять о ней (из-за угрозы прельщения, конечно). Но та истина, что именно умно-сердечное де-

¹⁴ Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 94, 126, 127.

¹⁵ Флорентский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 283.

лание и приводит к святому бесстрастию, остается сокрытой при столь поверхностном знакомстве с христианской аскетикой. Встречаются и другие воззрения: некоторые пастыри не исключают для своих чад возможность стяжать сердечную молитву в некоем отдаленном будущем, даже любят возвышенно высказаться о достоинствах благодатных молитвенных состояний. Но почему-то они полагают, что истинная молитва может явиться как-то сама собой, каким-то чудом вдруг зародиться на почве внешнего делания. Из их проповедей и бесед не узнаешь, как же практически обучиться развитию молитвенного дара, как целенаправленно подготовиться к соединению ума и сердца. И те и другие пастыри, не проповедуя основ внутреннего делания, не обучая принципам *деятельного* умно-сердечного трезвения и внутренней брани, обрекают свою паству на пожизненное прозябание в пределах внешнего молитвословия. Верующие, чье представление о христианском пути ограничено зауженной рамкой внешнего делания и словесной молитвы, оказываются в тупике: им неведомы подступы к сердечной чистоте и стяжанию бесстрастия, они остаются перед бесперспективным выбором между молитвой мечтательной и головной.

Но посмотрим, что думают наставники иного духа, современные аскеты Афона, что говорят старцы благодатной жизни об умном делании, говорят, обращаясь не к схимникам или отшельникам, но ко всему христианскому миру. «Трезвение не есть привилегия одних подвижников, созерцателей, но всех тех, кто имеет сознание, *пользующеся миром сим, как не пользующеся*¹⁶»¹⁷. «Не су-

¹⁶ Ср.: 1 Кор. 7, 31.

¹⁷ *Емилиан, архим.* Слова и наставления. М., 2006. Т. 1–2. С. 63, 250.

ществует отдельно спасения для монаха и спасения для мирянина; иначе Христос дал бы различные заповеди и разные Евангелия для иноков и для мирян, для женщин и для мужчин, для китайцев и для европейцев... Но одно Евангелие и одни и те же заповеди. Необходимо одно и то же понимание воли Божией»¹⁸. А она непостижима вне молитвенной жизни. В то же время «если нет трезвения, то и молитва на пользу не идет. Наш внутренний человек должен постоянно находиться в трезвении. Мы должны замечать каждое из своих движений». Внутренний духовный труд – это «то единственное делание, за которое воздает Бог»¹⁹. А тех, кто «не собирает своего ума в сердце, чтобы всецело, вместе с душой, отдать их Богу, но оставляет их без надзора, ожидает сугубая беда». Ведь «если сердце не трудится, человек ничем не отличается от каменной статуи». Напротив, тот, кто возрастает во внутреннем делании, не только совершенствуется лично, но, по мере преуспевания, начинает благотворно влиять на свое окружение. Сердечная молитва привлекает к себе освящающую энергию – то дыхание Духа, которое, овеивая самого делателя, распространяется через него далее: «человек, стяжавший Божественную благодать, передает ее другим и изменяет плотских людей, освобождая их от рабства страстям и таким образом приближая их к Богу, и они получают спасение»²⁰.

Истинная «молитва есть такое состояние, когда мы в действительности можем соединиться с нашим Богом Творцом. В этой молитве и есть смысл монашества. Вся-

¹⁸ *Софроний (Сахаров), архим.* // *Рафаил (Нойка), иеромон.* Культура духа. М., 2006. С. 135.

¹⁹ *Пансий Святоторца, схимон.* // *Исаак, иеромон.* Житие старца Пансия Святоторца. М., 2006. С. 492.

²⁰ *Пансий Святоторца, старец.* Письма. М., 2008. С. 150, 152, 154.

кий другой образ жизни менее благоприятен для такой молитвы». Но нельзя сказать, что непригоден. «Было бы большой ошибкой думать, что для проникновения в тайны Божии возможно организовать» какие-то идеальные условия. Вспомним прп. Силуана. «Он работал на мельнице, где надо было готовить муку на тысячи людей. Братство монастыря достигало двух тысяч, и сотни паломников постоянно приезжали и жили месяцами, годами... Его жизнь была не менее трудной, чем наша». И вот в этой суматохе ему явился Господь. Силуан не мог освободиться от повседневной суеты, но он смог удостоиться явления Христа. «На примере старца мы видим, что даже если организовать жизнь безмолвную, о которой так прекрасно говорит прп. Исаак Сирин, то еще не обязательно мы сподобимся явления Бога». Чтобы, живя среди людей, «молиться за всех, с кем мы имеем общение и кто, как кажется, рассеивает наш ум, надо следовать учению старца Силуана». А он говорит нам о святом Иоанне Кронштадтском, который мог, находясь в толпе, хранить память о Боге. Как? Сердечной молитвой за эту толпу. «Такого делания нашего духа не надо избегать никогда, как бы будничны ни были наши дни, исполненные трудами... Тогда вы сохраните мир и дух ваш привыкнет жить в Боге». Тогда «вы сохраните мысль вашу всецело и в Боге, и в любви к ближнему»²¹.

Ради стяжания совершенства, говорит еще один выдающийся исихаст последнего времени, человек «очищает сердце, уготовляя его к вселению Духа, по слову Евангелия²²», ибо без стремления к обожению «невозможно

²¹ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Essex; М., 2007. Т. 2. С. 17, 19, 189.

²² Мы придем к нему и обитель у него сотворим (Ин. 14, 23).

спасти». Внутренний подвиг «возводит к чистоте сердца... Пришедший в такую меру христианин, инок ли, мирянин ли, исполнит, по глаголу святых отцов, все заповеди Господни, ибо таковые *Бога узрят*²³, то есть ясно усмотрят в сердце своем действие энергий Духа Святого... А стало быть, бесстрастия достигнут... В сей-то чистоте сердца исчезает ветхий человек и зрится новый»²⁴. Наконец, не лишним будет вспомнить слово одной из самых строгих подвижниц в истории христианства. Действительно, «не всем все полезно, — говорила великая пустынноница, — потому *всякий поступай по удостоверению своего ума*²⁵. Ибо одним полезно жить в общежитии, а другим подвизаться в отшельничестве. Многие спаслись в городе, подражая пустынножительству, а с другой стороны, многие, даже пребывая на горе [в пустыне], погибли, подражая там мирскому житию. Можно, оставаясь вместе со многими людьми, внутренне монашествовать, а можно, и подвизаясь в одиночестве, в мыслях разделять жизнь черни»²⁶.

В святоотеческом понимании Священного Писания, каждый человек рожден и предназначен для обожения. Монашество имеет те преимущества, что предоставляет оптимальные для достижения этой цели условия, мирянину же хотя и сложнее, но надлежит стремиться к тому же, подвизаясь подвиг сугубый²⁷. Призванный, как и инок, к небесному, мирянин не имеет права пренебречь земным. Под тяжестью двойного груза он и не способен под-

²³ Мф. 5, 8.

²⁴ Давид Катунакский, старец. Ангельское житие. М., 2005. С. 211, 160, 161.

²⁵ Рим. 14, 5.

²⁶ Синаксария Александрийская, прп. // У истоков культуры святости. М., 2002. С. 369.

²⁷ Сугубый (слав.) — двойной, вдвое больший.

няться до тех высот, что инок, все силы которого прилагаются в одном направлении. И тем не менее Христос, повторяя ветхозаветный призыв к обожению²⁸, обращался не к инокам, не к уединившимся исихастам, но к мирскому сообществу, к представителям всех сословий. С тех пор Господь напоминает об этом каждому поколению христиан. В IV веке прп. Антоний Великий, предстоя в созерцании Богу, услышал: «Ты еще не пришел в меру кожевника, живущего в Александрии». Найдя этого мирянина и получив от него надлежащий урок, великий святой воскликнул: «Ты, сидя спокойно в своем доме, стяжал Царство Божие; я же, всю жизнь проведя в пустыне, не достиг того духовного разума, той меры рассуждения и не превзошел тебя!» Тому же авве Антонию другой раз было открыто: «Есть в городе некто, подобный тебе, врач по профессии, он раздает лишнее имущество нищим и весь день поет Трисвятое с ангелами»²⁹. Из подобных свидетельств о святости никому не известных мирян вспомним еще одно. Простой башмачник Захария подвизался в древней византийской столице, он, «имея жену, не в горах и пещерах, но посреди мира греховного пребывал», однако стяжал такую меру благодати, что чудесным образом размыкал храмовые запоры. Сей облагодатствованный муж «приходил по ночам ко храму Святой Софии, и, когда начинал молитву, двери церковные сами собой отверзались, а по окончании ее дивно затворялись». Не менее чудно и смирение праведника: «избегая прославления от человек, он скрывал высочайшие

²⁸ Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы (Пс. 81, 6). Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги (Ин. 10, 34).

²⁹ Игнатий (Брянчанинов), *ст. Отчечник*. М., 1996. С. 29, 30; Пласида (Дезей), *архим. «Добротолюбие» и православная духовность*. М., 2006. С. 153.

свои добродетели, а когда те сделались известны святому иноку Иоанну, покинул город из опасения погубить сие сокровище суетной славой»³⁰.

А вот что пишет в XVIII веке святой русский старец, не различая в своих рассуждениях иноков от мирян: «Без деятельной умной молитвы никто не может избежать действия страстей и прития лукавых помыслов, за которые будут истязаны в час смерти и дадут ответ на Страшном Суде». По учению отцов Церкви, христианин, представший пред Судом, не может быть осужден за то, что по немощи не стяжал совершенства, не преуспел в созерцательной благодатной молитве, но вот за то, что в деятельный период уклонился от умного делания, — за это придется всякому пострадать: «Мы должны будем воздать ответ Богу» за свое нерадение «об умном и сердечном хранении, каковым можно противостать диаволу и злым помыслам... Ибо, нося Христа внутри себя по дару крещения, не желаем призывать Его на помощь в час брани, и за это именно укоряет нас апостол»^{31,32}.

Еще строже смотрят на нашу ответственность перед Творцом византийские исихасты. По мысли свт. Григория Паламы, «в Господнем замысле о человеке дарована ему возможность, даже, точнее, дано задание творить и создавать нечто новое». Высший творческий дар — это способность, преобразуя тленное в нетленное, достичь обожения, и «человек должен осуществить этот Божественный о нем замысел. Он должен будет дать ответ Создавшему его об осуществлении этого творческого дара». И страшным станет для нас тот Суд, который рассудит,

³⁰ Даниил Катупакский, *старец*. Ангельское житие. М., 2005. С. 173, 179.

³¹ Или не знаете себе, яко Иисус Христос в вас есть? (2 Кор. 13, 5).

³² Василий Палламерульский, *прп. // Сб. о молитве Иисусовой*. М., 1994. С. 345.

«насколько мы исполнили свое задание»³³. Когда ставится вопрос о вечной судьбе человека, то ясно: в этой перспективе теряют значение внешние формы жизни, потому что «духовная жизнь, которой живет монах, не отличается от той, которой призван жить христианин в миру. Существует лишь внешнее различие. В сущности, стремятся к Сладчайшему Иисусу и те и другие, и следуют они по одному пути, определенному для всех Церковью»³⁴. Характерно, что «в эпоху свт. Григория Паламы в Фессалониках существовали кружки исихастов, состоящие из монахов и мирян, которые занимались умной молитвой». Практиковалось подобное и позже, а прп. Никодима Святогорца и по сей день особо почитают за ту «великую помощь, которую он оказал христианам в миру, написав Добротолюбие и открыв им образ жизни исихастов, с тем чтобы и они упражнялись в такой жизни по мере своих сил». Он славен и тем, что «своими многочисленными душеспасительными писаниями оказал большое содействие возрастанию благочестия народа, которое стало приобретать исихастский характер и было направлено к очищению сердца и к обожению»³⁵.

В предисловии к Добротолюбию прп. Никодим говорит о необходимости подвига трезвения для всех верных, без исключения: «Многokrатно подтверждалось в истории, что многие даже из живущих в миру, и сами цари и придворные, повседневно окруженные тысячами забот и попечений, имели одно главное занятие — непрестанно молиться». Для того отцы и передали нам метод стяжания благодати и возвращения состояния чистоты. Достаточ-

³³ Кирриан (Кери), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 369.

³⁴ Татиш Димитрий, святи. Паломничество в монастырь. М., 2009. С. 20.

³⁵ Георгий [Катсанис], архим. Монашество... Афон; СПб., 2008. С. 18, 76.

но возжелать сего и соответственно действовать, следуя вековому учению Церкви: через умное делание, при хранении заповедей, «ум и сердце помалу очищаются и сами собой соединяются», позволяя «просветиться умно, а впоследствии достичь совершенства и обожиться». Прп. Никодим именует Добротолюбие «орудием обожения» и «на духовный пир этой книги созывает всех», всем указывая путь очищения сердца и соединения с Богом. Венецианское издание Добротолюбия 1782 года способствовало новому расцвету и широкому распространению практики умного делания и духовного трезвения как в монашеской среде, так и среди мирян. Тогда же, в предисловии к Творениям прп. Симеона Нового Богослова, прп. Никодим пишет о созерцательной жизни следующее: «Пусть не говорит кто-нибудь из мирян, что все это написано для монахов, а не для мирских христиан. Нет, то ледяные слова, *словеса лукавствия*, как выражается псалом, это слова неразумные, которыми только отговаривается ленивый и нерадивый, дабы *непщевати вины о гресех*³⁶». Всех христиан в миру призывает Святогорец последовать учению святого Симеона и, очищая душу умным трезвением, соделаться жилищем Святого Духа³⁷.

Ну а житие самого прп. Симеона — не есть ли оно лучшая апология его учения? Двадцатилетним юношей начал он, под руководством духовника, свой молитвенный подвиг в миру, будучи обременен хлопотливой работой: управлял именем знатного сановника и целые дни проводил во дворце, заботясь о всевозможных житейских

³⁶ Непщевати вины о гресех (слав.) — выдумывать извинения, оправдания грехам (Пс. 140, 4).

³⁷ Никодим Святогорец, прп. // Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. 2006. М., 2008. С. 83–86.

нуждах. А все ночи были посвящены пламенной, слезной молитве, настолько ревностной, что уже тогда сподобился будущий святой благодатного дара: он «имел первое мистическое видение света, затопившего его, наполнившего радостью» так, что «он перестал ощущать и себя, и все окружающее»³⁸.

Однако, несмотря на увещания святых, несмотря на слово современных подвижников, обращенное непосредственно к нам, в нашей церковной среде слышны сеговещения на то, что в большом городе, при современных условиях, «так трудно жить, что — ну просто невозможно молиться! Какое уж тут умное делание! Где уж нам...» Это глубокое заблуждение. Мысль эта, словно *плевелы*, вечно всевается врагом в духовно дремлющие умы³⁹, а мы подхватываем ее с энтузиазмом как удобное самооправдание. Но перед собой оправдаться нетрудно — самообман, лезть самому себе, то есть прелесть, прививается очень легко, а как оправдаться пред Тем, Чей суд истинен⁴⁰? Неверна исходная позиция держащихся этой лжи. У них еще не созрело понимание того, *что* есть молитва. Молитва не прикладное дело для христианина, не приправа, не обрамление, но **образ жизни**. А когда это так, человек сможет жить молитвой всегда и везде. Иначе не заповедал бы того Господь и не призывали к тому апостолы всех и каждого. Христианин «должен постоянно слышать глас Божий и следовать ему. В этом заключается смысл жизни и монаха, и всякого человека»⁴¹. Разумеется, в зависимости от внешних условий обучение молитве имеет свои

³⁸ Василий (Кривошеин), архиеп. Прип. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 19.

³⁹ Ср.: *Когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы* (Мф. 13, 25).

⁴⁰ Ин. 8, 16.

⁴¹ Георгий [Капанис], архим. Мошество... Афон; СПб., 2008. С. 5.

особенности, а высота даров — свою меру. Разумеется, свои трудности есть везде: одни в городе, другие в деревне, свои в монастыре, совсем иные в пустыне. Но при правильном понимании и постановке дела внешние пометы — это стимулы для молитвы, а не поводы от нее уклоняться. «Мы должны молиться при всяком обстоятельстве, особенно опасном и трудном, чтобы превратить наше земное существование в молитву. И чем болезненнее страдание, тем горячее молитва, которая соединит нас с Богом на все века»⁴². Трудности, так же как и болезни, и скорби, учителя и двигатели молитвы. Это и позволяло старцам древности признавать: «бесы меня обучили молитве». В противостоянии врагу рождается молитва, в противоборстве ему оттачивается острие молитвенного меча. И «нет такого места, такого режима, такого положения, когда бы было невозможно сохранить заповедь Христа»⁴³. Но победить врага и враждебный мир⁴⁴ можно только *живя* молитвой, а не отводя ей какое-то определенное время жизни⁴⁵.

⁴² Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 202.

⁴³ Там же. С. 185.

⁴⁴ *Я победил мир* (Ин. 16, 33), говорит Спаситель, тот мир, что лежит во зле (1 Ин. 5, 19). Он призывает и нас к бравному подвигу с этим миром, который не только простирается вовне, но прежде всего укоренен в нашем сердце. Это то понятие «мир», что, по определению отцов, есть собирательный образ человеческих страстей, символ нашей жизни по *страстям и похотям* (ср.: Гал. 5, 24).

⁴⁵ Архим. Софроний (Сахаров): «Все понимают важность — и для науки, и для искусства — наличия людей, отдающих этой задаче все свои силы, всю свою жизнь». Но только почему-то «в сфере богопознания, превосходящей безмерно все иные области знания, предполагают достаточным отдать для молитвы лишь немного времени». В образе иночества всем нам дан эталон: «монах посвящает всю свою жизнь, всего себя Богу. Если мы жаждем, чтобы Бог был с нами всецело, то и мы должны предаваться Ему всем своим существом, а не отчасти». Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. С. 67, 219.

Казалось бы, что может быть нагляднее того примера молитвенного подвига в миру, который явили наши новомученики и исповедники ушедшего столетия? Но кому-то и их опыт уже представляется слишком отдаленным, а потому недостаточно убедительным. Между тем перед нами есть дивный пример нашего современника — исповедника и чудотворца-молитвенника. Совсем недавно покинул нас духоносный старец отец Иоанн⁴⁶, но уже доступно его жизнеописание⁴⁷, после знакомства с которым совесть никому не позволит говорить о трудностях условий, мешающих молитве. В монастырь отец Иоанн пришел, когда ему было около шестидесяти, пришел в полноте духовной зрелости, будучи уже опытным благодатным старцем. В каких же условиях сложился он как истинный подвижник, стяжавший чудотворную молитву и Божий дар старчества? Отнюдь не в тиши уединенной кельи.

Приняв священный сан, отец Иоанн более двадцати лет нес подвиг в миру, часть из них — в заключении, где тяжесть крестоношения бывала предельной. Ему довелось пройти все круги лагерного ада: пытки, одиночки, камеры с уголовниками, лесоповал. Опыт пережитого придает каждому слову таких людей особую значимость: «Молитве лучше всего учит суровая жизнь. Вот в заключении у меня была истинная молитва, и это потому, что каждый день был на краю гибели. Повторить во дни благоденствия такую молитву невозможно. Хотя опыт молитвы и живой веры, приобретенный там, сохраняется на

⁴⁶ Иоанн (Крестьянкин; 1910–2006), архимандрит. Старец оставил земной мир на 96-м году жизни в день празднования Собора новомучеников и исповедников Российских (5.02.2006).

⁴⁷ См.: Смирнова Т. С. Память сердца. Псково-Печерский мон., 2006; Божий инок. Псково-Печерский мон., 2009.

всю жизнь»⁴⁸. Отец Иоанн служил на многих приходах Московской, Псковской и Рязанской епархий, служил в годы и сталинских, и хрущевских гонений, под постоянным давлением враждебной власти, часто в прямом противостоянии богоборцам. Он был вынужденным скитальцем, не имеющим ни постоянного жилья, ни временного покоя. Власти, непрерывно переводя священников с прихода на приход, пытались таким образом препятствовать их служению. В этих условиях на пастыря возлагались нескончаемые заботы по восстановлению порушенных, непригодных к служению храмов, по восстановлению столь же разрушенной приходской жизни и исцелению искалеченных, одичавших душ. Именно в такой обстановке созидалось внутреннее устройство подвижника святой жизни, всероссийского старца, тайнозрителя, созерцавшего Бога *лицем к лицу*⁴⁹.

Изгнание нечистого духа из бесноватого горожанина Иисус Христос сопроводил кратким словом, преподав Свое учение о молитвенной жизни: *диавол изгоняется только молитвою и постом*⁵⁰. Слова эти не образ, не аллегория — это закон. Закон жизни, закон спасения, который открывает нам Сам Бог, и понимать его надо буквально. Без соблюдения этих условий не изгнать из себя врага, не избавиться от его власти, а значит — не очиститься от страстей, стало быть, под вопросом само спасение. Речь идет о гармоническом сочетании внутреннего и внешнего подвига. В те моменты, когда мы лишены молитвы и не храним воздержание, душа наша обнажена. Тогда человек доступен для диавола, демоническая

⁴⁸ Божий инок. Псково-Печерский мон., 2009. С. 61, 62.

⁴⁹ Ср.: Быт. 32, 30; Исх. 33, 11; Чис. 14, 14; Втор. 5, 4; Втор. 34, 10; 1 Кор. 13, 12.

⁵⁰ Мф. 17, 21.

сила способна воздействовать на душу, проникать в нее, пленять и владеть ею. Тот, кто не учитывает этот закон, мирянин ли он или инок, подвергает себя большому риску. Когда нарушается пост, то есть всестороннее воздержание от излишних впечатлений и пищи, тогда отступает благодатная помощь и неизбежно утрачивается молитвенное состояние, сама способность *хождения пред Богом*⁵¹. А в паузах между молитвой человек, забывший о Боге, безоружен и незащищен, врата его внутреннего града раскрыты настежь, в таком положении не удержать и ту благодать, что была дарована в таинствах. Отсюда возникает потребность в непрерывном трезвении, а значит, и в *постоянстве поста и молитвы*, к которому призван стремиться каждый христианин без всякого исключения. Приблизиться к заповеданной непрестанной молитвенной памяти о Боге позволяет практика умного делания. Так создается *молитвенный образ жизни*. Постоянство поста в данном случае означает *аскетический образ жизни*, когда и в скоромные дни во всем сохраняется разумная мера воздержания для души и для тела. В приснохранимом сочетании этих двух сторон жизни залог непреступности крепостных стен души для демонов. Тех же, кто еще не способен к постоянной аскезе и непрестанной молитве, Спаситель называет *неверными и развращенными*⁵², то есть зависимыми от демонов и несвободными от страстей. Указана и причина немощи: *по неверию вашему*⁵³. Нет подлинной веры Божественному учению, а потому и не следуем данному Богом закону.

⁵¹ Ср.: Быт. 5, 22, 24; 6, 9; Мхл. 6, 8.

⁵² Мф. 17, 17.

⁵³ См.: Мф. 17, 20.

Жизнь земная в сравнении с вечностью мимолетна, точнее, мгновенна, но этот миг может стать преградой и затмить для нас свет вечности, может навсегда угасить его. Земная жизнь преграждает нам путь к небесной, когда полностью захватывает нас. Сказано: *не любите мира и сродников своих более, нежели Меня*⁵⁴, иначе завеса материи отделит вас от Бога. В преодолении этого тварного средостения обретается святое чувство богоприсутствия. Внешнее и внутреннее делание здесь составляет две стороны одного целого. И то и другое, совершаемое ради Христа, есть проявление любви. Односторонность здесь невозможна. Избегая подвига внешнего или внутреннего, не проникнуть сквозь мрак, лишающий нас богоприсутствия. Кто движим потребностью общения с горним миром, тот понимает: ограничивая себя в том, что *приятно на вид*⁵⁵, на вкус и на слух, отсекая земные мысли и образы, мы истончаем преграду плоти, скрывающую от нас Творца. Так, помимо трудностей и скорбей, понуждающих обращаться к Богу, человека влечет к молитве и непрочно к ней приобщает сила духовной любви. Так естественным образом зарождается *постоянство молитвенной жизни*.

Вовсе «неверно думать, что богообщение поставляется конечной целью, что человек сподобится его после, в конце, например, всех трудов. Нет, оно должно быть всегдашним, непрерывным состоянием человека, так что, коль скоро нет общения с Богом, коль скоро оно не ощущается, человек должен сознаться, что стоит вне своей цели и своего назначения»⁵⁶. Ибо «святое общение с

⁵⁴ 1 Ин. 2, 15; Мф. 10, 37.

⁵⁵ Ср.: Быт. 2, 9.

⁵⁶ Феофан Затворник, *свт. // Труды Св. Патриарха Сергия. Н.Новгород, 2007. С. 98.*

Богом есть не только долг человека, но является для него единственным благом, единственно правильным состоянием его природы»⁵⁷.

* * *

Казалось бы, очевидно: всем верующим необходимо знать возможности собственной природы и помнить о призвании к обожению, указанному *сотворшим* и нас, и *небо и землю*⁵⁸ и завещавшим: *вы боги*⁵⁹. Но, как известно, учение об обожении и ведущем к нему внутреннем пути приемлется самими христианами с трудом. Часто оно замалчивается вовсе или перетолковывается на разные лады, оставаясь многими не понимаемым и отвергаемым. Об исихазме охотно говорят на конференциях в теоретических докладах, но едва ли мы услышим пастырскую проповедь, доступно разъясняющую методологию и практические основы внутреннего подвига. Те, кто по разным причинам желают оставаться в привычной душевно-утешительной стихии словесного молитвословия и необременительного внешнего благочестия, те и другим стараются внушить, что путь умного, внутреннего делания — это удел каких-то редчайших неведомых избранников.

Различались взгляды на этот предмет и среди святых. Но стоит присмотреться, в чем именно, и мы убедимся: различие позиций еще не означает противоречия. Известно, например, что свт. Григорий Палама расходился во взглядах со своим предтечей прп. Григорием Синаитом. Святитель считал, что «к сердечному деланию призываются без исключения все» и что «вводить свой ум через

⁵⁷ *Сергий (Страгородский), патр.* // Там же. С. 90.

⁵⁸ Ср.: Пс. 145, 6.

⁵⁹ Пс. 81, 6; Ин. 10, 34.

дыхание» в сердце надо учить не кого-либо, а именно новоначальных христиан. Преподобный же «проповедовал учение о внутреннем делании исключительно инокам»⁶⁰. Однако суть разногласия не сводилась к тому, что *мирянину нельзя, а монаху можно*. Оба великих Григория говорили об очевидном: признавали «за монашеством более удобств при достижении человеком спасения»⁶¹, а расходились всего лишь в вопросе подготовки к занятию умным деланием. Синаит считал, что монашество создает идеальные условия для подготовки, а в миру должным образом подготовиться слишком сложно. Палама же полагал, что и мир позволяет найти надлежащие условия и разумно использовать те обстоятельства, что посылает Бог, было бы только желание. И рассуждал он не на пустом месте, высокие примеры имелись рядом: его отец Константин Палама и св. Николай Кавасила — оба выдающиеся исихасты миряне. Да и сам свт. Григорий, вынужденно по зову Церкви покинув афонское уединение, «оставался всегда исихастом среди всего мирского шума, церковных разногласий и скорбей. Ни в тюрьме, ни в плену, ни в ссылке он не оставлял трезвения и молитвы»⁶².

Но надо добавить, что и Григорий Синаит, предпочитая иноческий путь, не отрицал исихастский подвиг в миру. Случалось, он сам обучал умному деланию мирян, да таких, что не всякий может вообразить, — не каких-либо благочестивых обывателей, а промышленявших грабежами лесных разбойников. Этот замечательный факт

⁶⁰ *Петр (Пиголь), игумен.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 19, 84.

⁶¹ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXV.

⁶² *Георгий [Кавсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 70.

из жития святого говорит о многом. Подвизаясь с учениками в горной Парории, обращенной им в «духовную мастерскую», Григорий с братией подвергались жестоким нападениям «одичавших и озверевших, вследствие порочной жизни в долговременном разбойничестве, грабителей и убийц». Однако святому удалось силой своей благодатной молитвы так повлиять на оных, что «те, кои прежде были жестоки, кровожадны и для всех неприступны... припали к ногам его, последовали по стопам его в искреннем умилении и раскаянии... приходя к нему каждый день и испрашивая у него молитв и благословения». Так в большинстве своем разбойники, которых «Григорий с любовью учил», становились под его руководством «просвещены умом, озарены Духом и истинно послужили Богу»⁶³.

Учение другого выдающегося деятеля эпохи позднего исихазма Николая Кавасилы⁶⁴ уже «совсем не говорит о

⁶³ *Каллист Константинопольский, свт. Житие прп. Григория Синаита*. Т.СЛ. 2005. С. 77, 78.

⁶⁴ **Николай Кавасила** (1300 или 1320 – 1371 или 1391), святой. Вошел в историю Церкви как крупнейший представитель богословской мысли XIV в. Выдающийся эрудит, ученый широкой ориентации, автор риторических, астрономических, правовых и богословских (сoterиологических и литургических) трактатов, дипломат и секретарь императора. В своем учении близок свт. Григорию Паламе и традиции исихазма. Причислен к лику святых Элладской Православной Церковью «за исповедническую и святую жизнь, православное попечение и огромный вклад в дело Церкви и воспитания». Кавасила происходил из знатного византийского рода, получил блестящее образование. Был видным сановником в Константинополе при дворе императора Иоанна Кантакузина (с 1347), служил послом. Единомысленник и сподвижник свт. Григория Паламы в борьбе с антипаламитами. В 1353 г. происходит событие редчайшее, свидетельствующее о высоком духовном уровне еще молодого богослова, – среди трех кандидатов на Патриарший престол предложен мирянин Кавасила. Спустя год Николай Кавасила был посвящен в архиерейский сан (1354) и вошел в историю Церкви как архиепископ Фессалоникийский. На кафедре он пробыл недолго и последние

монашестве и его преимуществах» применительно к умному деланию. Святой «полагает, что всякому мирянину, какими бы делами он ни занимался, всегда возможно исполнить свой долг в отношении Бога»⁶⁵. Никакой христианин, уклоняющийся от внутреннего подвига, «не может получить извинения», хотя бы он, в качестве оправдания, «указывал на возраст или на ремесло, на случай или на болезнь, на пустыню или на город, на шум или на что угодно иное», чем обыкновенно пытаются оправдаться⁶⁶.

Вновь обращаясь к преданиям своего Отечества, находим свидетельство необычайной важности, то, что было преподано через святого старца Серафима, который в откровении получил подтверждение от Господа: «можно и в миру живучи получить такую же благодать, как в отшельничестве». Многие в этом сомневаются, большинство уверено, что внутреннего подвига, равного монашескому, «невозможно достигнуть, живучи в миру, желая жениться, желая заниматься службой государственной» и устраивая различные крупные предприятия. Все почти убеждены, что мирянину никак не сравняться с теми, кто, «жен, детей, чины, богатство, славу, почести, все радости земные и маловременные оставляя, убегали в пустыни и там в девственной жизни, в самоизвольной нищете и во всех злостраданиях будучи, стяжевали благодать Всесвятого Духа Божиего». Но нет, не так рассудил Господь. Ту же благодать «можно и мирскому человеку

десятилетия жизни провел в монастырях, занимаясь богословскими трудами. По другим сведениям, после выдвижения на Патриарший престол Кавасила не принимал ни монашеского пострига, ни епископства, но, оставаясь в столице, проводил исихастский образ жизни в миру.

⁶⁵ *Николай (Кавасила), св. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXV.

⁶⁶ *Николай (Кавасила), св.* О жизни во Христе. М., 2006. С. 101.

подобно им получить... в миру живучи», если это «люди, возлюбившие Господа всею душою». «Это мне Господь открыл», — свидетельствует прп. Серафим. А то, «что я монах, а вы мирской человек, об этом думать нечего... Господь равно слушает и монаха, и мирянина, простого христианина, лишь бы оба... любили Бога из глубины душ своих». Тогда-то и мирские люди могут быть «причастниками тех же даров Духа Святого, как и отшельники, если равномерные с ними труды, подвиги, злострадания, претерпенные до конца, Христа ради и всего находящего на них они доброхотно решатся взять на себя». У таких людей «в жизни все духовное с светским и все светское с духовным так тесно связано, что ни того от другого, ни этого от того отделить нельзя». И наконец, особо для нас значительное: Бог открывает через старца Серафима, что «будущее человечество сим лишь путем пойдет, если захочет спастися, и что на все это есть Его собственная воля»⁶⁷.

Уже в начале XX столетия подобное предвидел прп. Силуан Афонский, считая, что наступает время, когда многие «люди будут монахами в миру. Он находил, что вообще условия для монашества в той форме, как оно существовало в древности, становятся неблагоприятными, но что призвание и стремление к монашеству будет всегда»⁶⁸. Отчасти эти пророчества начали исполняться на нашем веку⁶⁹, опровергая известные доводы: умная молитва нашему времени не дана; настоящее послушание не для нас; высокие подвиги в наш век невозможны; все это нам недоступно — мы немощны! Однако жизнь

⁶⁷ Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 131, 133, 134, 216, 217.

⁶⁸ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 31.

⁶⁹ См.: Новиков Н.М. Подвиг в миру. М., 2006.

доказывает иное: путь к Богу открыт всегда. «И пусть нас не пугают масштабы сегодняшнего отступления от веры в мире»⁷⁰. Конечно, мы немощные христиане, мы беспомощнее всех предшествующих поколений. Но Бог силен, как и прежде. Ему всегда все возможно, а значит, и тем, кто вместе с Ним. Так что в немощи нашей мы повинны сами, мера немощи соответствует мере неверия. Силы же множатся вместе с доверием безоглядноверяющих себя Господу, и тогда *от полноты Его все мы приемлем благодать на благодать*⁷¹. Так преодолевается любая немощь, ибо мы *сильные* нашим Богом⁷². В напоминание об этом приведем пример двух современных судеб, совершенно, казалось бы, внешне различных, но по сути своей единых в духе. Заметим, кстати, что здесь между мирским и иноческим путем «как бы стираются грани, внешнее умалется до фона, на котором проходит жизнь христианина, вся собранная в постоянную память Божию»⁷³.

Бедная греческая крестьянка, мать четверых детей простодушная Виктория⁷⁴, отходя ко Господу, сподобилась монашеского пострига в схиму, а во время погребения ее тело обильно источало благоуханное миро. Не все святые устаиваются подобных знамений. Эта безграмотная деревенская женщина, всю жизнь проводившая в семейных хлопотах и хозяйственных трудах, стяжала

⁷⁰ Иосиф Ватопедский, старец. Слова утешения. 2005. С. 243.

⁷¹ Ин. 1, 16.

⁷² Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом (2 Кор. 10, 4).

⁷³ Панкратий (Жердев), еп. Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России. Кипр, 2006.

⁷⁴ Мария (Папаникитас; †1963), схимонахиня. В миру Виктория, мать известного греческого подвижника иеросхимонаха Ефрема Катунского (1912–1998), одного из пяти основных учеников старца Иосифа Исихаста.

духовные дары той же меры, что и великий старец Иосиф Исихаст, с юности несший запредельные подвиги в афонской пустыне. О жизни этой удивительной подвижницы известно не многое. Вспоминают, что она обладала огромным терпением и выдержкой, имела добрую душу, всегда старалась любого утешить. Часто и щедро, иногда тайком от мужа, раздавала милостыню. Ее внутренний молитвенный подвиг был ото всех сокрыт. «Я даже некоторым образом согрешил завистью, — признавался после кончины подвижницы ее сын, старец Ефрем Катунакский. — Мы здесь годами трудимся, чтобы достичь такого состояния». Сыну было открыто, «что духовное устроение матери было таким же, как у старца Иосифа». Он вспоминал: «И до ее смерти, и после я имел одно и то же извещение: наша мать удостоилась великой благодати». При этом «она не имела перед собой никакого примера для подражания — сама по себе жила и спаслась терпением в скорбях»⁷⁵.

Другой пример, о котором хочется напомнить, всем известен — это жизненный подвиг старца Софрония⁷⁶, столичного интеллигента, талантливого живописца, утонченного интеллектуала, человека широкой образованности и высокой культуры. Проведя более двадцати лет на Афоне, где годами отшельничал в пещерах с необычайной для нашего века строгостью, он вынужден был возвратиться в мир, в самый центр апостасийной Европы и здесь послужить вселенскому православию, открывая

⁷⁵ См.: Старец Ефрем Катунакский. М., 2002. С. 17–20, 70–72.

⁷⁶ Софроний Эссекский (Сахаров; 1896–1993), схиархимандрит. В настоящее время Элладская Церковь готовит материалы для канонизации в лике преподобных трех выдающихся подвижников XX столетия: о. Софрония, схимон. Иосифа Исихаста (Коттиса; 1898–1959) и схимон. Паисия Святогорца (Эзнепидиса; 1924–1994).

миру сокровищницу святогорской традиции. За тридцать четыре года руководства основанной им в Англии обителью старец Софроний взрастил плеяду учеников, носителей исихастской духовности, несущих ныне свой подвиг в Греции и на Кипре, в Швейцарии и Румынии, России и других странах. От них, а отчасти из писаний самого старца, теперь известно, что за свою без малого столетнюю жизнь этот редчайшей силы духа подвижник, взойдя к вершинам совершенства, стяжал все возможные в этой жизни благодатные дарования. А на Святой Горе сегодня молятся еще не канонизированному старцу словами уже составленного ему тропаря: «Отца преподобнаго Силуана Афонскаго возлюбленное чадо и божественный истолкователь явился еси, Софроние дивне, ум Христов стяжав премудростию словес твоих, на западе возсиял еси светоносным житием твоим, к свету Бога любви наставляяй заблудшия, Его же сподоби и нас узрети, яко же есть молитвами твоими, отче преподобне»⁷⁷.



⁷⁷ Тропарь составлен иеромон. Афанасием Симонопетрским, гимнографом Константинопольской Церкви. Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. С. 66.



Посмертное совершенство

Общедоступность внутреннего делания не означает, что приступать к нему можно вдруг, как придется; не раз упомянуто о необходимости подготовки, о периоде предпочищения. Если следовать точно тому, что предписано отцами, чему учит традиция, то развитие идет гармонично и человек постепенно вводится в храм молитвы. В отличие от медитации, сердечная молитва недостижима посредством технических приемов, за счет тренинга или сверхусилий. «Собственные усилия христианина сами по себе не делают его лучше. Эти усилия лишь привлекают благодать, которая затем уже сама производит свои действия в сердце человека»¹. Человек только готовит почву, а благодатное семя сеет Бог. А у Него ничего не взять силой, и от своей собственной природы не потребуешь невозможного. Засеваемая свыше, молитва зародится сама, в подходящее время, но только в добротном устроенном вертограде души — в условиях определенного строя жизни. Помимо глубокого воцерковления, необходимость которого не требует пояснений, основание подвига закладывается исполнени-

ем трех условий, каковые суть: послушание, чистая совесть, аскеза.

Рецепты, предписанные святыми, не бывают пустой формальностью. Исполняя их вкупе, человек, находясь ли в общежительном братстве или в мирской среде, приходит в особое устроение смиренного, кроткого духа и покоя совести, благодаря чему обретается сердечный мир и умственная тишина — состояние *начальной исихии*. Здесь открывается доступ к деятельной умно-сердечной молитве и дальнейшему снисканию даров благодати. С другой стороны, минуя подготовительный период, человеку не овладеть азами умного делания, без чего не будет роста молитвы. Без подготовки не поощряется удаление на безмолвие в усединении: «монах, если он не пройдет обучение с братьями и не выучит искусство обращения с помыслами, не сможет жить отдельно и противостоять помыслам»². Не может и мирянин дать верное направление деятельной умно-сердечной молитве, если не закален во внутренней брани среди людской молвы.

Все три упомянутые условия выполнимы в миру. В то же время все три часто не исполняются даже в монашестве. Последнее обстоятельство лишает иноков умного делания и сердечной молитвы, а стало быть, превращает их «в мирян, одетых не в мини-юбки и джинсы, а в мантии». Монашество есть авангард воинства Христова, но ряженный иннок «подобен льву с выбитыми зубами, вырванными когтями и остриженной гривой»³, — это их, несчастных, навсегда заклеимило страшное слово: «не монахи, а черные головешки»⁴. Между тем исполнение указанных

² Великий Патерик. Афон, 2005. Т. 1. С. 88.

³ Рафаил (Карелин), архим. О вечном и преходящем. М., 2007. С. 225, 362.

⁴ Серафим Саровский, прп. // Русский паломник. Platina, 2003. № 27. С. 64.

¹ Макарий Великий, прп. // У истоков культуры святости. М., 2002. С. 383.

условий, хотя необходимо для исихаста, но не есть его особая привилегия — то обязанность всех христиан. Аскетический образ жизни, основанный на нестяжании, мироотречении и самоотвержении, мирянину, желающему спастись, нужен не меньше, чем монаху. То же, естественно, относится и к добродетели послушания. Что до умного делания, то, по слову самих исихастов, к нему никак не готовы те, кто не стяжал послушания, а посему подвержены гневу и лобопрению, не лишены спорливости, желания настоять на своем; не готовы те, кто имеет постоянными спутниками свою волю и свое мудрование⁵. Сердечная молитва, как сказано, «не прививается у всех» подряд. Прежде всего пробиваются ее ростки в душах «послушливых простецов и неграмотных», ибо «благодаря смирению послушание их имеет участие во всякой добродетели. Непослушным же, простецы ли они или ученые, не дается эта наука, чтобы они не подверглись неосторожно прелести, так как самовольный не в состоянии избежать самомнения, за которым обычно и следует прелесть»⁶.

В Евангелии нам дано откровение «о двух блаженных состояниях: спасения и христианского совершенства». Совершенство последует спасению, много превосходя его по степени приближения к Богу. Если «спасение необходимо для всех», то «снискание совершенства представлено произволяющим». Нам открыто, что «для спасения необходимо исполнение всех постановлений Евангелия», то есть всех новозаветных заповедей. А «для снискания совершенства требуется предварительное отречение от мира» и последующий подвиг восхождения

⁵ Даниил Катунский, старец. Ангельское житие. М., 2005. С. 225.

⁶ Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 102.

по ступеням бесстрастия и созерцания к стяжанию благодати обожения. Этот созидательный творческий процесс, коли начат был на земле, продолжается в вечности: «совершенство христианское, будучи жительством в Боге, есть бесконечное поприще преуспеяния», настолько беспредельное, насколько «бесконечен Бог»⁷. Понятно, что далеко не всякому из возмевших произволение устремиться к совершенству будет дано его достичь. Ибо «совершенство не всем доступно, подается оно в дар от Бога». Сие есть закон, но к нему есть важнейшее приложение: «любовь к совершенству не только доступна, но и обязательна»⁸. То есть мы *обязаны* душой устремляться к фаворской вершине обожения, хотя и не ведаем, сподобимся ли достичь хотя бы спасения.

Действительно, немногие успевают возрасти до степени совершенства прежде завершения земного своего поприща. Это дается только великим святым тайновидцам. Но даже от них, пока остаются носителями брэнной плоти, сокрыта до поры *полнота* богопознания — она может раскрыться и стать доступной только за гранью этого мира, в веке грядущем⁹. *Теперь мы видим как бы... гадательно*, только в будущей жизни увидим *лицем к лицу*; *теперь*, на земле, *знаю я отчасти*, только *тогда*, в вечности, *познаю* во всем совершенстве¹⁰. Но о ком и от чьего лица говорит здесь апостол? Ужели это относится к одним редчайшим избранникам, святым созерцателям нетварного света? Мы вправе предположить, что — нет. Более того, мы можем увериться, исходя из новозаветного учения в

⁷ Ипатиий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1996. Т. 2. С. 339, 341.

⁸ Нил Синайский, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 211.

⁹ Флоровский Георгий, прот. Там же. С. 256.

¹⁰ I Кор. 13, 12.

целом, что дар совершенства при переходе в вечность может получить даже тот, кто еще не успел завершить свой деятельный подвиг. Для нас это откровение огромной важности. Трудно вообразить что-то более утешительное и вместе с тем вдохновляющее. Именно поэтому надо вдуматься в суть вопроса.

Кто может надеяться на чудо посмертного дара? Ответ уясняется из всего прежде сказанного: это удел подвижающихся во внутреннем делании. Если смертный час настигает человека, когда он далек еще от меры созерцателя, но застает на пути к созерцанию, а не в праздности духа, то надежда на чудо не тщетна. К тому, кто деятельную свою жизнь направлял к восхождению на Фавор совершенства, трудясь со всем напряжением духовных сил, Господь милостиво снисходит — Он силен даровать победу над ветхостью перед самой кончиной и ввести в достоинство совершенных уже при переходе в вечность. Прислушаемся к слову отцов святой жизни, подвижников разных поколений.

«Хотя многие из древних, а не только нынешние, умерли не сподобившись при жизни зрительной молитвы, это не должно вызывать сомнения, ибо нет места неправде у Бога и Он, во всяком случае за труды их, которыми они потрудились, идя истинным отеческим путем деятельной молитвы, дает им в час смерти или по смерти действие зрительной молитвы, с которой они, как пламень огненный, проходят воздушные мытарства, по слову прп. Исихия. И получают они жребий свой с теми святыми, которые, по апостолу, не приявши здесь обетования, трудились всю жизнь свою во уповании¹¹»¹². «Таким

¹¹ См.: Евр. 11, 38–40.

¹² Василий Полтамерульский, прп. // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 345.

образом и мы, окончив жизнь на пути святых, удостоимся и жребия их, даже если здесь и не достигнем совершенства, как говорит прп. Исаак и многие из святых»¹³. Возможно, «в течение нашей жизни в этом теле» мы не сумеем достичь «глубин истощания» в покаянном подвиге и высот созерцания в подвиге молитвенном, однако не исключается, что «в умирании нашем нам может быть дано и сие». Отсюда «надежда наша в том, что если мы и не осуществим вполне в пределах сей жизни призыв Христа стать подобными Ему победителями¹⁴», то хотя бы «семя святое, брошенное Им, не умрет в нас по смерти, но даст нетленный плод за пределами времени»¹⁵. Семя есть слово Божие¹⁶. Если приняли его в свое сердце и жизнью своей возделываем свою душу, если «пребудет оно в нас как семя не от мира сего», то «по кончине, попав в родные для него условия, оно даст нетленный плод»¹⁷. Но это плод многолетних духовных трудов. Опыт внутреннего подвига, «делания умной молитвы является подготовкой к концу земной жизни», дабы наше рождение в небесную жизнь произошло безболезненно и безопасно¹⁸. Степень нашей готовности и молитвенной опытности будет иметь решающее значение, когда «в час смерти весь наш состав подвергнется насильственному разрыву». В тот миг, «когда мозг теряет ясность и сердце испытывает или сильные боли, или ослабление, — тогда все наши теоретические знания пропадут и молитва мо-

¹³ Василий Полтамерульский, прп. // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 319.

¹⁴ Я победил мир (Ин. 16, 33. Ср.: Откр. 3, 21).

¹⁵ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex, ТСЛ, 2009. С. 25, 26, 50.

¹⁶ Лк. 8, 11.

¹⁷ Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 152.

¹⁸ Захария (Захарю), архим. Христос как путь... 2002. С. 222.

жет потеряться». Поэтому можно сказать, что «стяжать молитву именем Иисуса — значит стяжать вечность. В самые тяжкие минуты разложения нашего физическо-го организма Иисусова молитва станет одеянием души; когда деятельность мозга нашего прекратится и все прочие молитвы станут трудны для памяти и произношения, тогда ставший нам интимно-ведомым исходящий от имени свет боговедения пребудет неотъемлемым от духа нашего». Вот почему «необходимо молиться годами», чтобы с опытом «молитва стала природой нашего существа, естественной реакцией на всякое явление... во всякое время, при всех обстоятельствах. С такой молитвой наше рождение для высшего мира может действительно стать безболезненным»¹⁹. С такой молитвой можно умирать.

Иное дело, если христианин остается на уровне внешнего делания. По неведению или по немоци, причина здесь не важна, но если нет намерения и активных попыток, устремляясь к обожению своего естества, стать на путь подвига внутреннего, то высоких даров ожидать не приходится даже за гробом. Вот в чем необходимость просвещения в области аскетики, вот почему так важно осознавать значение внутреннего делания и направлять свою духовную жизнь в это русло. Вникая в Писание, как не задуматься над обращенным к нам дерзновенным словом — *Аз рех: бѣзи естѣ*²⁰; разве можно не замечать, как все Предание пронизано мыслью о том, что богообразная тварь имеет повеление стать богом²¹, что естество наше от сотворения приутовлено к обожению — «от вечности

¹⁹ Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 186, 187, 183.

²⁰ Пс. 81, 6.

²¹ Василий Великий, свт. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 124.

предназначено к соединению с Богом»²². Поэтому наставники благодатные считают, что для исцеления людей необходимо «показать им вечный Свет Слова Христова, вдохновить их видением своего высокого призвания во Христе», напомнить о заповеданном им долге: *Будите убо вы совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть*²³. Надо понимать, что «одна из наибольших опасностей — снизить и умалить замысел Божий о человеке»²⁴. Человек, не помышляющий о своем высшем предназначении, не ведающий о всех Богом данных ему возможностях, не только лишен преуспевания, ему еще грозит и самообольщение. В пагубном заблуждении окажется тот, кто, удовлетворяясь внешним деланием, вообразит, что в этом и есть идеал подвижничества, кто усыпит себя мыслью, что этот путь может вести к совершенству.

Аскетическая просвещенность, напротив, даже немощным позволяет получить духовную пользу. Человек осведомленный, понимающий, к чему он призывается Богом, какова высота идеала обожения и значимость внутреннего делания, но при этом еще не решившийся стать на путь, уязвляется совестью, сознавая свою негодность, памятуя, что *никтоже из оных управлен есть в Царствии Божии*. Через это он получает спасительный стимул к смирению, побуждается укорять себя, скорбеть и каяться в том, что он, как свангельский юноша, *зря вспять, озирается*²⁵ на свое ветхое богатство и отказыва-

²² Григорий Палама, свт. // Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царств... Essex; М., 2001. С. 70.

²³ Мф. 5, 48.

²⁴ Софроний (Сахаров), архим. // Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. 2006. М., 2008. С. 63.

²⁵ *Никтоже возложь руку свою на рало и зря вспять, управлен есть в Царствии Божии (Никто, возложивший руку свою на плуг и озирющийся назад, не благонадежен для Царствия Божия)* Лк. 9, 62.

ется последовать за Христом в снискании высшего совершенства²⁶.

Отзвук подобного умонастроения видится в следующем примере. Схиархимандрит Михаил (Козлов), автор первых четырех «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу», в 1881 году познакомил с рукописью своей книги архиепископа Иркутского Вениамина (Благодорова). Владыка, внимательно прочитав рассказы, позже в частном письме признавался: рассказчик «назидает меня тем, что смиряет сознанием того, как далека моя молитва от настоящей. Чтобы породить и в других это сознание, я и рекомендую всем, особенно монахам, читать рассказы странника. А то, не зная, в чем состоит настоящая молитва, легко вообразить и себя настоящим молитвенником... Рукопись о. архим. Михаила переписывали для себя афонские старцы... Рукопись эта мне особенно нравится тем, что не отвлеченными рассуждениями учит непрестанной молитве, а опыт оной изображает в лицах, в простом и живом рассказе»²⁷.

Разговор о посмертном даре наводит на мысль о значении христианского послушания, о месте и взаимосвязи в подвижничестве *намерения и результата*. С аскетических позиций, послушание никогда не понималось как механическое исполнение поручения, данного руководством. Смысл этой добродетели в том, чтобы оказать послушание Самому Богу. Исполнить это непосредственно мы не в состоянии из-за недуга своеволия, патологической самости, из-за неспособности, по своей нечистоте, распознать волю Божию. А слушаться Бога необходимо, это основополагающий принцип спасения, так как твар-

²⁶ См.: Мф. 19, 16–24; Лк. 18, 18–25.

²⁷ Босин И.В. Авторство... <http://www.pagez.ru>

ная воля должна прийти в гармонию с действием спасительного Божественного Промысла, и поэтому-то каждый при своем крещении дает обет послушания. Неспособным напрямую слушаться Господа, нам остается одно – слушаться через посредника, добровольно подчиняясь ради Бога вышестоящему по иерархии человеку. Это помогает преодолеть упомянутые немощи и, по мере исцеления души, согласовать свою жизнь с Божественным о нас промышлением.

Однако смысл добродетели послушания не в количестве исполняемых дел и даже не в степени их завершенности, но прежде всего в *качестве* их исполнения. Важен не столько результат наших действий, сколько тщание, с которым они предпринимаются, характер усилий и побуждений, которыми руководствуется послушник. Возложенные по послушанию дела требуют от человека полного приложения творческих сил, предельной добросовестности и жертвенности, а не просто формального исполнения. Тогда для человека сам процесс послушания оказывается врачующим средством, путем к преодолению злосчастной самости. Бог в наших делах не нуждается. Для Него ценны наши души. А что для нас необходимо, так это труд с полной самоотдачей и по доброй совести, чтобы посредством этого освободиться от страстей, чтобы само дело нас изменяло. Если мы имеем благое намерение исполнить послушание как Божие поручение, то для нас уже не столь важно, успеем ли довести дело до конца. Неизвестно, сколько времени отпустит нам Господь, сколько даст сил. Если Он забирает из этого мира не успевших окончить дело, даже если это дело спасения души, то с человека не спросится за незавершенность, но ему нужно будет ответить за то, *как* он спасался. У современного человека сильно развито чувство

ожидания результата, что зиждется, конечно, на страсти корысти. Но послушание учит нас действовать бескорыстно, не ожидая награды и результата. И кому это удается, тот имеет обетование непреходящих даров, обретаемых в жизни вечной. Ведь для многих из нас увидеть здесь, на земле, плод своих добрых дел и получить благодатные дарования может быть не полезно, для кого-то — даже губительно. То, что одним во благо, — для иных соблазн. Это касается не только незрелых, но и опытных. Поэтому Бог щадит Своих верных послушников, награждая многих из них не теперь, но — за гробом²⁸.

Ко всему этому надо добавить одно пожелание: избежим искушения гадать и судить о чьей-либо посмертной участи. Переход души в вечность остается тайной для окружающих, и наши догадки обращаются в пустомыслие, а то и в хулу. Когда Бог хочет, Он находит пути открыть эту тайну, а сами — как избежим ошибки? Когда внезапно скончалась блудница Таисия²⁹, то рядом был святой муж — прп. Иоанн Колов, который видел огненный столп и ангелов, возносящих на небеса душу блаженной; ему же и глас Божий возвестил с неба, что покаяние ее принято. Но окажись рядом с нею мы в тот момент — увидели бы охладевшее тело грешной женщины и более ничего. Так что отринем свои суждения, торопливые и неуместные, у одра почивших христиан, даже не отличавшихся благочестием и отошедших без внешних признаков покаяния. Мы вправе допустить, что в их судьбе повторяется чудо спасения распятого разбойника. Они могли некогда

²⁸ См.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Беседа в Троицком монастыре. DVD Video. Курск, 2008.

²⁹ Таисия Египетская (V), блаженная. Бывшая блудница, чье «краткое покаяние было угодно Богу иного продолжительного, но лишённого такой теплоты сердечной». Память святой 10/23.05. Жития святых свт. Димитрия Ростовского. Май.

содеянными богоугодными делами заслужить этот дар и в последний миг своих страданий на земле, незримо для нас, предстать Христу и, неслышно для нас, возопить от сердца: *Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствии си!* Могли и ответ получить, недоступный для нашего восприятия: *Днесь со Мною будеши в рай*³⁰.

Итак, сознавая, сколь *мало избранных*³¹, одолевающих деятельный путь до победного конца, тем более — освященных при жизни благодатью обожения, не утратим из-за этого духовного оптимизма. *Не бойся, малое стадо!* *И да не смущается сердце ваше*³². Будем помнить, что даже нам, не имеющим особых достоинств, не способным к высоким стяжаниям, но верным и по совести труждающимся, все же нет повода опускать руки — пусть не оскудеет доброе чаяние. Возможно, мы не успеем при жизни стяжать благодатных даров от Господа, не сумеем, по своей немощи, завершить земной подвиг благим достижением и в таком состоянии будем призваны в вечность. Но *Бог же силен обогатить нас всякою благодатью*³³, и потому в Его власти наградить человека в самый момент преставления, при исходе души из тела. И тогда, на пороге вечности, мы можем услышать: *в дому Отца Моего обители многи суть, и ты, рабе добрый, яко о мале верен был еси, буди область имея над десятию градов*³⁴.

Ручательством тому неложное слово святых, уверяющих, что Господь милостиво благословляет посмертным венцом добросовестный внутренний подвиг. Вот почему так важно для нас не замкнуться на внешнем делании, но

³⁰ Лк. 23, 42–43.

³¹ Мф. 22, 14.

³² Лк. 12, 32; Ин. 14, 1.

³³ 2 Кор. 9, 8.

³⁴ Ин. 14, 2; Лк. 19, 17.

знать верный внутренний путь к своему сердцу и полагать все свои, хотя и ничтожные, силы на его одоление. Тогда «в час разлучения души с телом, если душа сильна в сердечной молитве, она будет радоваться и ликовать»³⁵. Прп. Макарий Великий учит, что подвижник, застигнутый кончиной не в расслаблении, но пребывающим в самоотверженном делании на стезе к высшей цели, хотя был бы еще далек от меры совершенных, да дерзает иметь надежду получить драгоценный плод в дар от Бога по смерти, за гробом. Ибо тот, кто не оставляет молитву, чье сердце жаждет общения с Богом и всегда к Нему устремляется, — «тот уже есть в общении с Богом». Он в самой неотступности молитвы и в чистоте добродетели уже теперь обретает великий и неотъемлемый дар»³⁶.



Наедине с Богом

Нередко, давая определение монашеству, указывают, как на главные его признаки, на три обета, приносимые при пострижении: безбрачия, нестяжания, послушания. Но едва ли этим исчерпывается содержание иноческого образа жизни. Ведь очевидно: все это может осуществляться и вне пострига, даже, заметим, и вне христианства. Как известно, христианину «можно вести жизнь монашескую и без обета»¹, поскольку «подвижническая жизнь отнюдь не предполагает непременно монашеского образа жизни»². Заповедь о послушании, тем более о воздержании и нестяжании, в свою меру касается вообще всех верующих: «отчуждение от мирского есть всеобщее правило. Для любого христианина недозволителен никакой излишек»³. По этим причинам те, кто, определяя сущность монашества, смотрят глубже, выдвигают иной, более существенный критерий: монах, не занятый умным деланием, — еще не монах. Почему так? Потому что *монах* — это *μοναχς*, что означает *один*. Один на один с Богом. «Монах тот, у кого так устроено внутреннее, что только и есть Бог да он, исчеза-

³⁵ Хрисанф, иеромон. Сны Света. М., 2009. С. 125.

³⁶ Макарий Великий, прп. // Попов И.В. Труды по психологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 188.

¹ Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 675.

² Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 79.

³ Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 211.

ющий в Боге»⁴. А внутренний затвор наедине с Богом — это и есть умное делание. «Монах — значит уединенный, и тот только истинно уединен, кто уединен сам в себе»⁵. «Тот подлинно есть истинный монах, кто держит трезвение, и тот есть истинный трезвенник, кто в сердце монаха — у кого в сердце только и есть, что он да Бог»⁶. Поэтому монах в подлинном значении — это не тот, кто дал обеты при постриге или живет уединенно, в стенах ли обители, в пустыне или в пещере, но тот, кто затворился *один в себе*, в сердце своем и там предстоит Богу. Жить при этом можно и среди мира. Соответственно, признается, что мирянин, живущий строго добродетельно и занятый в свою меру умным деланием, по существу своему уже есть монах.

Цель и сущность монашества в полноте выражает известное изречение великого каппадокийца: «Непрестанно убо пребудь с именем Господа Иисуса, и да поглотит сердце твое Господа и Господь сердце, и будут два едино»⁷. Здесь указано на существо монашеского подвига — умно-сердечное делание, здесь указана и его цель — обожение человеческой твари. Отсюда и вывод: истинное, **внутреннее монашество** есть достояние любого христианина — и в миру, и в постриге, а единственный путь к монашеской цели — это путь умного делания, вводящий в трезвенное созерцание и направляющий к вершинам совершенства. «Прямой путь есть внутреннее монашество. Идущие этим путем до конца — вожди человечества в плане познания Истинного Бога. Вне сего прямого пути

⁴ Феофан Затворник, *свт.* Начертание... М., 1994. Т. 1. Ч. 1. С. 20.

⁵ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Отечник. М., 1996. С. 304.

⁶ Исихий Иерусалимский, *прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 192.

⁷ Василий Великий, *свт.* // Амфилохий (Радониц), *митр.* Человек — носитель вечной жизни. М., 2005. С. 211.

до конца нет полноты познания». Посему «самым главным делом монаха является внутреннее предстояние Богу — молитва»⁸. «Сокровенное во Христе делание — вот в чем назначение монашеского чина»⁹. В то же время никаким усилием во внешнем делании невозможно достичь внутреннего уединения. Ни одна из форм молитвы словесной не может ввести в состояние, при котором человек остается *один на один* с Богом. Через словесную молитву, лишённую трезвения и исихии, не остановить privходящий поток мыслей и образов, а человек, полоненный помыслами и не владеющий чувствами, никогда не сможет внутри себя остаться один, хотя бы и обитал среди пустыни.

К деятельному подвигу, ведущему к спасению, призван каждый христианин, это его обязанность. Выше этого следующая ступень — созерцательный подвиг, возводящий в степень *совершенства*. Это уже удел избранных, что и составляет иноческий путь, на котором достигается *преподобие*. Тогда человек, носитель образа Божия, обретает предельно возможное *подобие* Богу — обожение, то есть реализует все потенциальные возможности, заложенные в его природе Творцом. Смысл монашества в том, чтобы создать специальные, вспомогательные условия для восхождения к созерцательным вершинам Фавора, дабы в реальном богообщении *служити Ему преподобием и правдою*¹⁰. Смысл и назначение монашества — выход за пределы деятельного периода. Ради этой цели оно возникло, ради этого даровано человечеству. Поэтому «монах виновен, если не стяжал свя-

⁸ Софроний (Сахаров), *архим.* Таинство христианской жизни. Essex: ТСЛ, 2009. С. 38, 66.

⁹ Феодосий Филадельфийский, *митр.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 163.

¹⁰ Лк. 1, 75.

тость»¹¹. «Мы все, люди, имеем обязанность стремиться к достижению святости, поскольку без этого невозможно узреть Господа. Хотя эта обязанность возлагается на всех, но в особенности — на монахов, поскольку жизнь монахов — это непрестанное стремление к лицу Божию»¹². Мирянин может спастись и без умно-сердечной молитвы, однако войти во *Святая святых*¹³ созерцания возможно только одним путем — путем умного делания. «Духовное это художество»¹⁴ есть существенное и непрестанное дело монахов, дабы они отличались от мирян не только по внешним признакам, «но и самым мысленным, духовным во внутреннем человеке вниманием и молитвой, и имели делание особенное и намного превосходящее делание мирских людей»¹⁵. «Кроме умной молитвы, невозможно победить страсти и очистить свое сердце и соединиться с Богом. Умная молитва есть начало и источник всех добродетелей... Это дело наше — иноков, монашествующих, оставивших мир и мирское попечение и всю суету. Мир, то есть любители мира, не вмещают сего, не достигают и достичь не могут, ибо всегда упражняются в житейских попечениях и имеют ум свой привязанным к миру и прелестям его»¹⁶. Так что монах, не ставший на путь внутреннего делания, не стал еще монахом. Когда иноки не знают умной молитвы, когда за-

¹¹ Иосиф Ватопедский, *схимон*. // Слово афонских старцев. DVD Video. 1990–2001.

¹² Нектарий Эгинский, *свт.* // Георгий [Калкандис], *архим.* Монашество... Афон; СПб., 2008. С. 56.

¹³ По второй же завесе скиния глаголемая *Святая святых* (Евр. 9, 3).

¹⁴ Художество (слав.) — искусство.

¹⁵ Паисий Молдавский, *прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 292.

¹⁶ Тимофей Афонский, *схимон*. // Парфений (Агеев), *инок*. Сказание. М., 2008. Т. 2. Ч. 4. С. 363, 364.

няты только внешним подвигом, они обрекают себя навсегда остаться в границах деятельного пути, тем самым они не отличаются от мирян, с которых за большее и не спросится.

О том с древности и до наших дней скорбели великие подвижники: «Многие, пребывая на горных склонах, творят дела городской толпы и гибнут. Ибо можно быть среди множества людей, но монашествовать мыслью, а можно жить в одиночестве, но разумом проводить жизнь со многими»¹⁷. По этой причине, выйдя из созерцания, авва Силуан со слезами поведал братии: «Я был восхищен на суд Божий и видел многих из иноческого рода, идущих в ад, и многих мирян, идущих в Царствие»¹⁸. А ведь «задача монаха — очищение своего сердца. Он должен... молиться обо всем мире. Мы приходим в монастырь, чтобы жить духовно и чтобы духовно помочь всем людям»¹⁹. Но «если монах не обретет духовного делания», если он «будет постоянно занят внешним, то неизбежно духовно одичает и не сможет усидеть у себя в келье, даже если его свяжут. Ему всегда будет нравиться общаться с людьми, проводить с ними экскурсии... устраивать обеды»²⁰. «Дело не в том, чтобы облечься в иноческие одежды и заключиться в монастырских стенах или дикой пустыне, но в главной цели монашества». Ведь «истинные последователи Христа» — это те, что «о двух крыльях, каковы деяние и созерцание». Иначе говоря: «идеал совершенства» — вот к чему «должен стремиться монах, всецело отвергшийся мира... Не внимающие сему монахи... по-

¹⁷ *Синклитикия Александрийская, прп.* // Великий Патерик. Афон, 2005. Т. 1. С. 87.

¹⁸ Силуан Египетский, *прп.* // Там же. С. 105.

¹⁹ Исаак, *иеромон.* Житие старца Плисия Святоторца. М., 2006. С. 667.

²⁰ Паисий Селтогорец, *старец*. Письма. М., 2008. С. 50.

добны бывают плывущим во тьме и, о горе! разбивающимся о подводные рифы»²¹.

То, что мы здесь сейчас читаем, – не теория аскетизма, не построения аналитиков и ученых, но живое слово святых, достигших вершины деятельного пути, чье совершенство служит ручательством истинности их слова, не требуя прочих обоснований и доказательств. Воспримем их благодатью утвержденное убеждение в том, что смысл монашества прежде всего не в самоумерщвлении или послушании, но в молитве. И именно в молитве сердца, способной преобразить и очистить душу. Ради нее и совершается отречение от мира²². В ином же случае уход из мира ведет лишь к обманчивому временному усилению страстей, не тревожимых внешними раздражителями. «Цель монашеской жизни – увидеть Бога, как Он есть», о том и сказано, что *чистии сердцем – тии Бога узрят*²³. «Это и есть цель монаха. Монашество – это с самого начала до последнего издыхания напряженное внимание... В действительности это совсем не просто. Надо всю жизнь свою пребыть в аскетическом напряжении, и прежде всего в умном трезвении, в умной молитве... Монах должен научиться управлять своим умом и постоянно смотреть – где он, наш ум». Если ум молчит в исихии и «влечется туда, где Христос», тогда «и все существо наше освящается, возвышается, приближается к Богу... Когда монах идет таким путем, то ум его постепенно очищается и становится утонченным аппаратом, который улавливает малейшие движения страстей». И только «так он сохраняется от греха». Посему «хранить наш ум посто-

²¹ Даниил Катунакский, старец. Ангельское житие. М., 2005. С. 122, 124, 130.

²² Нил Синайский, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 211.

²³ Ср.: 1 Ин. 3, 2; Мф. 5, 8.

янно в Боге – вот что нам нужно, монахам. Так мы должны жить»²⁴. Но возможно ли это без умно-сердечного трезвения? Нет, без этого ум никогда не удержится в Боге, даже на непродолжительное время. От самых начал иноческого жития провозглашалось, что «совершенство монаха обретается в духовном делании, а духовное делание приобретается чистотою сердца, чистота же сердца – умной молитвой»²⁵. Веками отцы не устают повторять, что подвижничество, не «одушевленное созерцанием», лишено смысла и ни к чему не приводит, оно «бесплодно и неподвижно, как истукан»²⁶, ибо «без истинного умного делания монашество есть тело без души»²⁷. Так и поныне мыслят те, кто устоял на пути отцов: «Умная молитва – это особое делание монашества. Увы тому монаху, который не стяжал умную Иисусову молитву. Кто же тогда будет молиться вместо нас? Как говорил наш приснопамятный старец Иосиф Исихаст, если монах не преуспевает в этом делании, то зря потратил деньги на свой приезд в монастырь»²⁸.

Святые говорят нам, «что сутью монашества является Иисусова молитва», говорят о молитве, «едином умом в сердце совершаемой, яже есть самый истинный, паче всего приятнейший Богу подвиг монашеский»²⁹. Они учат нас, что «цель монашеского жительства состоит не только в достижении спасения, но, по преимуществу, в

²⁴ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Essex, М., 2003. Т. 1. С. 154, 175, 240, 241, 243, 246.

²⁵ Антоний Великий, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник. М., 1996. С. 31.

²⁶ Максим Исповедник, прп. // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 153.

²⁷ Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 114, 116, 117.

²⁸ Ефрем Ватопедский (Кутсу), архим. Беседы в Никольском мон-ре. DVD Video. Малоярославец, 2006.

²⁹ Прп. Паисий Величковский: Автобиография... М., 2004. С. 305.

достижении христианского совершенства», что «цель эта предначертана Господом³⁰ и что приближение к ней «без стяжания умной молитвы невозможно. В этом согласны все отцы»³¹. Посему, если хотим избежать козней дьявола, необходимо «иметь попечение о внимании к своему сердцу и о блюденнии ума... А без сего делания хотя телом и удаляемся в безмолвные места, но умом нашим бродим по всему свету»³². Тогда и пустыня — не пустыня. «Аще не очистиши внутренняго человека и не победиши страстей, то всуе наше будет удаление от мира, только одним телом, а не умом и сердцем. А тогда как бы не постигла нас страшная угроза: *яко ни студен еси, ни тепл... изблевати тя от уст Моих имам*³³». Если и вступим в совершенное послушание и отсечем собственную волю, но «не будем хранить своего сердца от помыслов... от прилогов вражних и держать свой ум в непрестанной молитве», ежели «не будем стараться о очищении внутренняго человека, то и в пристанище [иноческом] можем погибнуть»³⁴. «Стяжание непрестанной молитвы, внутреннее трезвение составляют самую сущность монашеского подвига», так как без этого «недостижима главная цель монашества — обретение блаженного бесстрастия», а вне этой цели «теряют свой духовный смысл и внешние телесные подвиги»³⁵. Поскольку «главное дело монашеского чина состоит» во внутреннем — «сокровенном о Христе делании», то, сменив мирское одеяние на иноческое, ме-

³⁰ См.: Мф. 19, 21; Мк. 10, 21.

³¹ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 210.

³² Письма оптинского старца Льва к мон. Иоанникию. Оптина пуст., 2002. С. 54.

³³ Откр. 3, 15–16.

³⁴ Иоанн Беспаальный, *схимон.* // Парфений (Агеев), *инок.* Сказание. М., 2008. Т. 2. Ч. 4. С. 242, 247, 248.

³⁵ Старец иеромон. Клеона Покровский. М., 2004. С. 6.

най и облик души: сбрось как мирскую одежду *душевное* устройство. Тогда, «прекратив внешние развлечения, ты укротишь и внутренние помыслы, тогда ум начнет воздвигаться к делам и словам *духовным*»³⁶.

Когда новопостриженному вручаются четки, то это действие символизирует завет творить непрестанную молитву Иисусову, а инок, принимая их в свои руки, подтверждает обет исполнять завещанное. Однако сколь многие «хотят приблизиться к Богу одними внешними трудами и подвигами без умного внимания и молитвы. Такие не знают, или забывают, что им при постриге дан в руки меч духовный — четки, что им заповедано в уме, сердце и в устах непрерывно произносить Иисусову молитву. Об этом учит святой Иоанн Златоуст и многие великие святые, просиявшие от сего умного делания»³⁷. Но как часто сей меч, оружие, врученное для духовной брани, обращается в декоративное украшение — монашеский браслет, безжизненно повисший на левом запястье. А ведь каждый узел на четках связан затем, чтобы стать молитвенным ударом сердца, взывающим к Богу. Каждый узел мог бы стать разящим ударом по врагу.

Священное дело трезвения, «по нерадению нашему, ныне очень оскудевает в монахах»³⁸, — говорит о своем времени святой исихаст V века. Черда духовных подъемов и спадов пронизывает всю историю человечества. Такие колебания неизбежны, вопрос в том — с кем мы? С тем множеством, которое ускоряет движение вниз, или, напротив, с тем *малым стадом*³⁹, которое вопреки

³⁶ Феофант Филадельфийский, *митр.* // Добротолюбие. ТСП, 1992. Т. 5. С. 163, 165, 166.

³⁷ Филарет Глинский, *прп.* // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 2. С. 191.

³⁸ Исихий Иерусалимский, *прп.* // Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 264.

³⁹ Ср.: Лк. 12, 37.

инерции усиливается в восхождении вместе с Ним *на гору высокую*⁴⁰? Каждое поколение стоит перед этим выбором. «Ныне же, — сокрушается исихаст XVIII века, — от небрежения или по неведению не только среди живущих в миру, но среди самих монахов и пребывающих в безмолвии делание трезвения очень редко или, о горе, вовсе не встречается»⁴¹. «Те монахи, кои не соединяют внешнюю молитву со внутреннею, не монахи, а черные головешки, — слышим от святого XIX столетия. — Учись умной молитве сердечной... Одна молитва внешняя недостаточна»⁴². В ту пору еще процветает старчество, но сами старцы уже скорбят, отмечая грозные признаки упадка духовности: «К сожалению, в современном монашестве весьма редко приходится слышать о деятелях умной молитвы, которую почему-то считают несовместимой с духом времени. Это происходит, без сомнения, оттого, что дух наш слишком овеществился и плоть воспребладала над духом»⁴³. После революционной катастрофы XX века и вовсе трудно было поверить в возрождение исихастской традиции и монашеской жизни. Казалось, что кризис духовности не оставлял никаких надежд: искоренено было само представление о внутреннем делании — о том, без чего иночество утрачивает смысл своего существования. «Умное житие всегда было корнями духовного бытия монашества, было его душой». Если подрезаны корни, то увядшее дерево, по нашим понятиям, обречено: «не стало в монашестве умного делания, не стало и самого монаше-

⁴⁰ *Взяв Иисус... и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними* (Мф. 17, 1–2).

⁴¹ *Никодим Святгорец, прп.* // Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. 2006. М., 2008. С. 83.

⁴² *Серафим Саровский, прп.* Факсимиле письма к прп. Антонию Радонежскому // *Духовные светочи России*. М., 1999. С. 207.

⁴³ *Пимен Угренский, прп.* // *Благословенная Оптина*. М., 1998. С. 37.

ства, которое было Богом призвано для этого священного делания»⁴⁴. Но *велики и непостижимы суды Того, Кто и из камней может воздвигнуть чад Себе*⁴⁵. В истории такое крушение случалось не раз, однако завершалось всегда возрождением, давая вновь убедиться в бессилии сил *преисподних и власти тьмы*⁴⁶. Таинственное, временами уходящее в сокровенную глубину и невидимое для мира, умное монашеское житие неподвластно тлению. Истинного монашества нет без Церкви, а потому оно и бессмертно — вместе с нею *врата ада не одолеют его*⁴⁷.

Ум бдящий, ум, тревожимый совестью, задается вопросом принципиальным: «Направление современного монашества, при котором упражнение молитвою Иисусовой встречается очень редко, может ли послужить для меня извинением и оправданием, если я не буду заниматься ею?» Учение святых неизменно, оно, как и евангельское слово, не колеблется в ответе на этот вопрос: «Долг остается долгом, и обязанность — обязанностью, хотя бы число не исполняющих еще более умножилось... В последние времена тесный путь оставится почти всеми, почти все пойдут по широкому. Из этого не следует, что широкий потеряет свойство вводить в пагубу, что тесный сделается излишним, ненужным для спасения»⁴⁸.

В наш изодранный век враг, мимикрируя, вновь приступает все с теми же вечными искушениями. Но твердо стоящие в вере отцы снова, который раз, убеждают нас: *прииди и виждь*⁴⁹ освященные Церковью и утвержденные

⁴⁴ *Журавский Иосиф, прот.* О внутреннем христианстве... СПб., 1994. С. 37.

⁴⁵ Ср.: Прем. 17, 1; Мф. 3, 9; Лк. 3, 8.

⁴⁶ Ср.: Флп. 2, 10; Лк. 22, 53.

⁴⁷ Ср.: Мф. 16, 18.

⁴⁸ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 210, 211.

⁴⁹ Ин. 1, 46.

нуждены вести внешне активную деятельность, одобряемую светским обществом, создавать различные учреждения — школы, больницы и так далее. Так якобы расширяется проповедь Евангелия в мире. А иначе, по западным понятиям, монашество, как ничего осязаемого не дающий и, следовательно, «общественно бесполезный атрибут, должно быть изжито вплоть до полного исчезновения». Восточное монашество никогда не сворачивало на этот путь, который увел бы от православия; мы «проповедуем Христа собственной жизнью самораспятия и исихастским подвигом. Святые отцы и те, кто проводят жизнь в трезвении, передают нам способ священного безмолвия — боговидения, при помощи которого исихасты приобретают опыт единения с Богом. Этот опыт, о котором с необыкновенной силой богословствовал свт. Григорий Палама, стал опытом всей Церкви. А без него Церковь превращается лишь в идеологию, мораль, человеческое социальное учреждение». В своем истинном виде «православное монашество, как носитель евангельского учения и святоотеческого Предания, является исихастским и пребывающим в трезвении. Оно не стремится к внешним формам деятельности, что присуще миру», тем более ему чужды крайности, в которые уклонился Запад. Наша цель — «преображение через покаяние, очищение от страстей и обожение». Никакие «земные средства не могут объяснить и выразить таинство Церкви», если они не оплодотворяются благодатью свыше. То, что сегодня «на Западе называется духовностью, не является ею, ибо, согласно святым отцам, духовность есть опыт реального богообщения». И когда люди, приходя в Церковь, не находят там этого спасительного опыта — источника воды живой⁶⁴,

⁶⁴ Откр. 21, 6. Ср.: Ин. 7, 38.

которой жаждут их богозданные души, они обращаются к мутным водам иных религий и еретических учений, отчего «отравляются и смертельно заболевают»⁶⁵.

Несмотря ни на что, *малая закваска*⁶⁶ всегда остается в Церкви, — хотя *делателей* и *мало*⁶⁷, но они есть и голос их слышен. Монашество, напоминают они нам, «по самой своей природе с самого своего зарождения есть голос протеста против обмирщения Церкви». Очевиден парадокс, «когда монах использует мирские методы для привлечения людей ко Христу. Миссионерство — не дело монаха. Его дело — *глас вопиющего в пустыне*...»⁶⁸ Если обмирщится монашество, то мы потеряем силу, которая защищает Церковь от обмирщения»⁶⁹. «Монах, остановившийся только на внешнем благочестии, не стремящийся к совершенству, то есть к глубокому сердечному очищению, но предъявляющий к себе те же требования, что и христианин, живущий в миру, — такой монах очень скоро духовно изживает себя... он умирает духовно». Характерно, что, выдвигая все мыслимые препятствия внутреннему деланию, «враг позволяет нам все внешние дела совершать без особого противления, так как при всем внешнем благолепии религиозной жизни он может наплести еще немало своих паутинок и погубить в них множество душ, предать их еще более лютой смерти»⁷⁰. Поэтому, ища укрепления, будем вновь и вновь вникать в учение созерцателей Духа, всегда выверяя свой путь по их писаниям.

⁶⁵ Георгий [Кассиан], архим. Монашество... Афон; СПб., 2008. С. 11, 12, 26, 47.

⁶⁶ 1 Кор. 5, 6; Гал. 5, 9.

⁶⁷ Мф. 9, 37; Лк. 10, 2.

⁶⁸ Мф. 3, 3.

⁶⁹ Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия. 2009. С. 193.

⁷⁰ Лазарь (Абашидзе), архим. Бетания — Дом бедности. М., 1998. С. 100—102.

Великие тайнозрители и тайноводцы⁷¹ учат нас, что тот, кто отрекся от мира, от вещей и от всего внешнего, тот только еще «соделал монахом своего внешнего человека, но не внутреннего. А отрекшийся от страстных мыслей об этих вещах соделал монахом и внутреннего человека, то есть ум. Внешнего человека, если захотеть, легко сделать монахом, но сделать им внутреннего человека требует немалого подвига». Идеал в том, чтобы «полностью избавиться от страстных мыслей и удостоиться чистой и невещественной молитвы», именно это «и есть признак внутреннего монаха»⁷². Мысль прп. Максима Исповедника восходит к антропологическим категориям учения апостола Павла, по которому *внешний наш человек* — есть плоть, человек телесный⁷³. Отчасти — это душа, ее проявления, относимые к сфере психического. Вместе с тем *внутреннему человеку* соответствуют понятия *ум* или *сердце*, а наиболее точно — *дух*. В порядке нравственном внешнее соотносится с бытием *ветхого человека*, тогда как жизнь внутренняя связывается с зарождением и возрастанием *нового человека, созданного по Богу*⁷⁴. Идеи прп. Максима о «внешнем» и «внутреннем» монахе имеют параллели с воззрениями прп. Иоанна Кассиана Римлянина, учившего, что внешние формы жизни, вся внешняя сторона христианского подвижничества «не составляют сути монашества». Смысл и значение монашества, а еще шире — христианский подвиг получают «от внутренней стороны» аскезы. Только напол-

⁷¹ Ср.: Мистагогия (μυσταγωγία) — тайноводство. Название одного из богословских произведений прп. Максима Исповедника.

⁷² *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 139.

⁷³ См.: 2 Кор. 4, 16; Рим. 7, 22–23; Еф. 4, 22–24.

⁷⁴ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 82.

нение внешней формы внутренним деланием созидает истинного монаха и истинного подвижника. Отсюда происходит учение прп. Иоанна Римлянина о трех отречениях: «первое есть то, в коем телесно оставляем все стяжания мира; второе — оставление прежних нравов и порочных страстей телесных и душевных; третье — то, в коем, отвлекая ум от всего видимого, созерцаем невидимое»⁷⁵.

«Бодрствование над сердцем и очищение его повелевается особенно Новым Заветом. К этому направлены все заповедания Господа», которые, в свою очередь, легли краеугольным камнем в основание учения отцов. «Отрекшийся от всего житейского, — говорит прп. Исихий Иерусалимский, — от жены, имения и тому подобного, соделал монахом лишь внешнего человека, но не внутреннего, который есть ум. Тот истинный монах, кто отрекся от пристрастных помыслов». Но «не мал подвиг соделать монахом внутреннего человека». Признаком же «внутреннего монаха» служит «чистая, невещественная, непрестанная молитва» — плод умного делания; а «без частого призывания Иисуса Христа невозможно очистить сердце и отогнать от него враждебных духов... Блюдение ума не возможно состояться без трезвения». Хорошо известно суровое слово прп. Агафона из Египетского Скита: «Телесный подвиг подобен листу дерева, а внутренний — плоду». Но *всяко убо древо, еже не творит плода добра, посекаемо бывает и во огонь вметаемо*⁷⁶, а посему «все тщание наше должно быть о плоде, то есть о хранении ума». На что блаженный Никифор Афонский восклицает: «Страшно, отец, твое изречение!»⁷⁷

⁷⁵ *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. // Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 293.

⁷⁶ Мф. 3, 10.

⁷⁷ *Исихий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 206, 207.

«Есть два вида монашества — внешнее и внутреннее... Внутреннее возможно и в миру. Но об этом-то внутреннем монашестве теперь так редко говорят. Почти не имеют понятия... Внешнее монашество, так называемое клобуковое, — это упражнение во внешних подвигах: посте, бдении, исправном по внешности посещении церковных служб». На самом же деле: «вся жизнь монаха внутри него, ибо делание монашеское — внутреннее делание. Внешнее — воздержание и подвиг — есть только пособие... Одно внешнее монашество без внутреннего приносит даже вред. Его можно уподобить вскапыванию земли. Сколько ни копай, ничего не вырастет, если не посеешь. Внутреннее — и есть сеяние. А пшеница — молитва Иисусова. Молитва Иисусова освящает всю внутреннюю жизнь монаха, дает ему силы в борьбе. Внутреннее монашество — это очищение сердца, борьба с помыслами». Внешних, «обыкновенных иноков много. А есть такие, и их немного, которые горят особенной любовью к Богу, поклоняются ему *духом и истиною*... Таких и ищет Господь и зовет к Себе»⁷⁸.



⁷⁸ Варсонофий Оптинский, прп. // Оптина пустынь: Русская православная духовность. М., 1997. С. 217, 218.



Предостережение

Святые отцы и духовные писатели много усилий приложили к тому, чтобы предостеречь нас от опасностей и ошибок. Но духовное совершенство авторов еще не ручательство литературного совершенства их публикаций. Какому писателю, редактору и издателю под силу избежать отдельных недочетов, естественных шероховатостей, случайных двусмысленностей. Мы, в свою очередь, попытаемся посылить помощь тем, кто приходит в недоумение, встречая по важнейшим вопросам аскетики высказывания то слишком туманные, а то противоречивые, вызывающие смущение. Попробуем предостеречь читателей от растерянности, лишних колебаний и поверхностных выводов. Ограничимся всего двумя примерами — обратимся к двум именам всеми почитаемых и любимых святых пастырей.

Парадоксальные моменты встречаются иногда в переводах такого духоносного подвижника, великого просветителя и горячего сторонника общедоступности деятельной умно-сердечной молитвы, как Феофан Затворник. При всей своей опытности и духовной одаренности свт. Феофан мог иной раз кое-что упускать из виду. Он мог, например, из трактатов, обучающих сводить ум в сердце, изымать описание самих приемов, позволяющих это

сделать¹. Трактат после этого лишается смысла и своего назначения, но переводчик, не смущаясь этим, оговаривается, что, мол, приемы те «ничего существенного не дают», а потому «мы их пропускаем». И тут же продолжает: «Надо ум из головы свести в сердце и там его усадить». Но как же это осуществить, когда сам метод сведения и «усаживания» как раз и опущен? Не замечая этого противоречия, святитель наставляет: «Как этого достигнуть? Ищи, и обрящешь. Удобнее сего достигнуть хождением пред Богом и молитвенным трудом, особенно хождением в церковь». То есть нам предлагается каким-то образом самостоятельно искать то, что изъято из трактата... Более того, хождение в церковь, оказывается, эффективнее святоотеческого метода сведения ума в сердце. Но зачем тогда вообще публиковать текст, посвященный именно этому методу?... Иногда еще в подобных случаях владыка добавляет, как бы оправдывая свои сокращения: «Когда из сердца молитва, тогда все внешние пособия забываются!» Справедливо. Понятно, что для стяжавших сердечную молитву такие поучения уже излишни, а для прочих? Ведь именно для них, ради стяжания ими такой молитвы и разработаны внешние пособия.

Подобные странности можно встретить и в других текстах свт. Феофана. Он часто и настойчиво призывает: «Стань умом в сердце!» Но ведь известно, что это целое искусство, а святитель, как правило, не разъясняет — как же стать там, он не дает ни метода, ни приемов. Вместо этого он тут же, невзирая на очевидное противоречие, советует использовать уже совершенно другой, альтернативный подход: молись с чувством, говорит он, и ум сам

¹ См.: Симеон Новый Богослов, прп. Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 188; Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 469.

найдет сердце — Бог дарует это в свое время. Но в том-то и дело, что *стать* умом в сердце — это одно, а *ждать*, пока ум найдет сердце, — совсем другое. Совет исполнять второе обесмысливает призыв к первому. Здесь смешиваются два различных подхода. Мы условно называем их «искусственный» и «естественный» методы сведения ума в сердце. Тому, кто стремится к стяжанию сердечной молитвы, нужно знать, в чем разница между ними, чтобы суметь использовать более для себя подходящий? Не разобравшись в этом вопросе, можно совсем запутаться и, не понимая, как же конкретно действовать, так и не прийти ни к каким позитивным результатам.

Еще одну неточность можно встретить в текстах святителя. Это совет найти сердечное место, ориентируясь на свои чувства: «Где сердце? Там, где отзывается и чувствуется печаль, радость, гнев и прочее — там и вниманием стойте»². Это сказано слишком расплывчато, сказано как будто о наших обычных эмоциях. Без дополнительных разъяснений такое наставление может привести к недоразумению, так как, следуя ему буквально, мы сосредоточим внимание отнюдь не в сердечном месте, центре *мыслительной* силы, а в области действия силы *раздражительной*. Надо ли пояснять, что за этим последует возбуждение чувственности, состояние прямо противоположное тому, что требуется для молитвы, состояние, как раз и ведущее к той самой прелести, которой нас так пугают. На этот случай и существуют *художественные* приемы⁴, помогающие отыскать сердечное место, не

² См. об этом подробнее: Попков И.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. М., 2008. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Внимание» («Путь к сердцу»).

³ Феофан Затворник, свт. // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 98.

⁴ Художество (слав.) — искусство. Художество, художественные

доверяясь сомнительным чувствам. Но описание именно этих приемов свт. Феофан и изымал из своих публикаций, как ни парадоксально, из-за боязни прелести. Что касается внимания к чувствам, то оно действительно может помочь найти сердечное место, но только тогда, когда уже пробуждены в сердце чувства *духовные*. И вот, в другой раз святитель выражается точнее, с определенностью говоря о переживаниях духовных: «Знаете, где сердце?.. Вы часто при чтении акафиста Сладчайшему Иисусу чувствуете огонь в сердце. Вот где это чувствуете, там и будьте вниманием... А чтоб так стоять, старайтесь иметь возгрезным какое-либо чувство к Богу — страха, любви, упования, преданности, сокрушения болезненного и прочее»⁵. Или еще: надо «приступить к умной молитве, возбудив прежде в сердце какое-либо *святое* чувство... Какое? Всякое святое: славословие, благодарение, сокрушение, страх Божий, самоуничтожение и прочее... Тогда внимание не отойдет от сердца, а со вниманием будет там ум и умная молитва»⁶. Таким образом, читателю, при знакомстве с аскетической литературой, нужны некоторые познания в этой области, чтобы суметь уловить мысль автора, далеко не всегда лежащую на поверхности, часто выраженную то бегло, то скупно, иной раз неточно переведенную, отредактированную без особого тщания.

Свт. Феофан общепризнанный и бесспорный авторитет в области аскетики, но не будем забывать, что твор-

приемы, или художественная молитва, — аскетический метод сведения ума в сердце. Вспомогательная техника управления вниманием, способствующая достижению и поддержанию умно-сердечной молитвы. В греческой традиции этому понятию соответствует термин «психосоматический» метод, что означает — психофизический, или душевно-телесный.

⁵ Феофан Затворник, свт. // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 84.

⁶ Феофан Затворник, свт. О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 81.

ческий человек всегда находится в поиске, в состоянии обучения, в процессе духовного роста. Естественно, что в трудах разных лет и в переписке подвижников могут встречаться неровности или разночтения. Примечательно, что свт. Феофан сам продолжал смиренно обучаться молитве и тогда, когда уже находился в зрелом духовном возрасте, тогда, когда уже второй год пребывал в затворе. И у кого обучаться — у мало кому известного мирянина, полковника С. А. Первухина. А свои собственные, выверенные на опыте, наставления о молитве свт. Феофан будет давать позже. Лишь десять лет спустя появятся письма о молитве Иисусовой к схимонаху Агапию Валаамскому и прп. Герману Зосимовскому. В течение двадцати трех лет состоял святитель в дружеской переписке с господином Первухиным, обращался к нему, как к наставнику, за духовным советом, «спрашивал у него мнения по вопросам аскетического характера, придавая значение его суждениям». Свт. Феофан настолько ценил авторитет подвижника-мирянина, что рекомендовал ему самому заняться духовным писательством. В своих письмах к нему шестидесятилетний архиерей-затворник, признаваясь в немощах и неудачах, испрашивал поучений в молитве: «Скажите мне, пожалуйста, како молиться. Совсем весь толк в этом потерял. То будто нешто, то совсем никуда не гоже... Расскажите, пожалуйста, как быть» (1874). «Вообще же я очень скуден опытами духовными. И молитва моя обычно идет дурно. Все уходит ум в пустомыслие. Никак не сладишь. Как его ни тяни, никак не присадишь на место... Не умею в толк взять, что есть духовная молитва?.. Скажите мне об этом вашу мысль» (1875)⁷. Спустя

⁷ См.: Феофан Затворник, свт. Собр. писем: Из неопубликованного. М., 2002. С. 541–545, 577.

несколько лет владыка все еще учится. В письме к другому мирянину он признается: «Встречаю у отцов, что, молясь, надо изгонять все образы из головы. Я так и стараюсь делать, напрягаясь стоять в том убеждении, что Бог везде есть... Совсем от образов освободиться не имею успеха, но они все более и более испаряются» (1881)⁸.

Учитывая эти обстоятельства, не приходится удивляться некоторой непоследовательности в высказываниях свт. Феофана относительно молитвенной практики. Особенно это касается художественных приемов. С одной стороны, он справедливо критикует искажения, которым подвергается святоотеческий метод. Именно в связи с этим владыка пишет: «Опасно то художество, какое придумали и приладили к сей молитве. Оно иного ввергает в прелесть мечтательную, а иного, дивно сказать, в постоянное похотное состояние. Его потому надо и отсоветовать, и запрещать»⁹. О чем тут речь? О самодеятельных ухищрениях при занятии Иисусовой молитвой. Например, «кладут руку на стол и под пальцами собирают внимание — это неуместные причуды. Причуда и то, что некий пальцами правой руки ударял в ладонь левой и так собирал ум и молился»¹⁰. Другое распространенное в 1880-х годах заблуждение — «держат внимание на губах или на конце языка» и прочие новшества. «Мне сказывал один, что он чувствует нечто, когда вниманием своим стоит на хребте, против груди, назад. Что же, и признать это дело правым потому, что он чувствует нечто? Не тем надо нам оправдывать свои делания, что нечто чувствуем от них, а тем, что они указаны нам древними отцами»¹¹.

⁸ Феофан Затворник, свт. Собр. писем. Вып. 7. № 1150.

⁹ Там же. № 1102.

¹⁰ Там же. Вып. 5. № 922.

¹¹ Феофан Затворник, свт. О мол-ве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 15, 17.

С другой стороны, увлекшись обличением неправо мудрствующих, владыка начинает смешивать их причуды с традиционными отеческими приемами, упоминает их в одном ряду, так что заодно дискредитируются и последние. Насмешливо называет он все это без разбора «приделками», «прибаутками» и т. п. Между тем приемы художества, о чем уже приходилось говорить, есть не нечто побочное и излишнее, но важнейший инструмент искусства умно-сердечного делания¹². Святитель же, например, пишет: «Закрыв глаза, сжав уста и зубы, выговаривай слова молитвы, не касаясь языком зубов... Придерживай дыхание... Через ноздряное дыхание это еще лучше...» — Сии и подобные приложения никуда не годи... Сколько нагородили прибауток о святой сей молитве!.. Тут у них пошли сказки и про язык, и про губы, и про дыхание, и про голову с бородой, и про сидение...

¹² Нам необходимо понимать, что законы психосоматической взаимосвязи лежат в основе аскетики и имеют прямое отношение к таинству обожения человека. Между позой и молитвой та же зависимость, что между молитвой и постом. Игнатий (Брянчанинов): «Образ мыслей человека, его сердечные чувствования много зависят от того состояния, в котором находится его тело». По учению исихазма, в истинной молитве участвует весь человек, как и весь человек преобразуется в таинстве обожения. Григорий Палама: «Богопознание требует вовлечения *всего* человека в молитву... Иисусова молитва — не умная лишь, но и сердечная, в ней участвуют и дыхание, и тело... Как в падении и во грехе участвует весь человек, так и в покаянии, молитве и обожении участвуют и душа, и тело... Не одна только душа получает обручение будущих благ, но и тело, восходящее вместе с нею к ним... Требуется очищение и бесстрастие всего человека, а также молитва, в которой принимает участие весь человек». Святитель Григорий Палама: «Плоть прославляется вместе с тем, что она восприняла, и слава Божества становится славой тела». Художество — это и есть тот метод, который прежде всего способствует включению в молитву *всего* человека. Поэтому приемы художества — это не некие побочные пособия, но незаменимый атрибут внутреннего делания. См. об этом: Новиков И. М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. М., 2008. Т. 3. Раздел «Ум и сердце», гл. «Внимание» («Художества молитвы»).

Вредным может оказаться искусство... От этого остерегаться надо»¹³. Но не полезным может оказаться и такое смешение понятий. Тем более смутительное из-за непоследовательности, так как одновременно в другом месте владыка отзывается о художественных приемах вполне поощрительно: «Делали так: сядет на маленькое стульце, что под ноги подставляют, прижмет голову к груди, пригнет к коленам и дышит; одну половину молитвы говорит, вдыхая воздух, а другую — выдыхая. Трудясь так, навывают молитве, а потом и другим советуют то же. И пусть, только бы не считали, что в этом все дело есть». Одобрение высказывается и в других случаях: «Всякому покаявшемуся, или начавшему искать Господа, можно и должно на первый же раз преподать полное наставление в делании молитвы Иисусовой... Делание это названо "искусством", и оно очень просто... Святые отцы подробно изложили учение о сем делании. Посему принявшемуся за это дело и должно их прочитывать, все же другое кинуть»¹⁴.

Такие колебания между опасением и поощрением искусства характерны для всего письменного творчества свт. Феофана, и читателям надо учесть эту особенность. Занимаясь переводом Добротолюбия со славянского языка на русский, святитель делился мыслями со своим издателем: «О художественном делании молитвы Иисусовой... рассудим, печатать ли о сем. Наперед, впрочем, сказываю, что и мне приходило уже на мысль — пропустить те статьи, в коих о сем говорится»¹⁵. В результате, действительно, в Добротолюбии появились пропуски, но опять — непоследовательность: в некоторых местах упо-

¹³ Феофан Затворник, свт. Собр. писем. Вып. 5. № 908, 912.

¹⁴ Феофан Затворник, свт. Начертание... М., 1994. Т. 2. Ч. 3. С. 244, 245.

¹⁵ Феофан Затворник, свт. Собр. писем. Вып. 7. № 1102.

минание о художественных приемах все-таки остается. Наконец, в одной из своих популярных книг¹⁶ свт. Феофан приводит полное описание художественного метода, позаимствовав материал из четырех трактатов славянского Добротолюбия¹⁷; цитаты он сопровождает подробными комментариями. В частности, говорится: «Бог вразумил, и труженики трезвения установили особый способ привития к сердцу неисходной молитвы ко Господу... Опыт оправдал этот прием успехом, и он стал почти повсюден, и все, которые проходят его как следует, успевают». «Что делать немощным, вялым?... Им остается еще прибежище — художественное делание умной молитвы. И не для них ли преимущественно и изобретено это художественное делание, или, иначе, искусственное привитие к сердцу умной молитвы Иисусовой?... Деятельная умно-сердечная молитва совершается так...» — И затем в пяти главах обсуждается то, что вычеркивалось из других изданий¹⁸.

* * *

Случается, что людей, искренне расположенных к внутреннему деланию, вводят в смущение и даже вовсе отпугивают от Иисусовой молитвы некоторые отеческие предостережения. Это могут быть отдельные высказывания, письма или целые работы, пафос которых бывает истолкован читателем в том роде, что умное делание, мол, *не для нас*, простых христиан. Среди таких публикаций — статья прп. Макария Оптинского «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим

¹⁶ См.: Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1996.

¹⁷ Авторы текстов: прпп. Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Никифор Монах, Каллист и Игнатий Ксанфоулы.

¹⁸ Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 159–209.

проходить умную Иисусову молитву»¹⁹. Читатель, недостаточно глубоко вникнувший в этот текст, может по прочтении его вынести общее впечатление некоей угрозы, исходящей от Иисусовой молитвы, и решить: лучше уж держаться подальше от всех этих умствований и умных деланий. Попытавшийся вникнуть глубже начинает ощущать все большую неудовлетворенность: разобраться в сути вопроса не удается, так как даже на уровне логики не все здесь в порядке. В результате же остаешься с целым рядом новых вопросов. Надо сразу сказать, что статья прп. Макария, конечно, по сути своей верна. Основная, но завуалированная, ее мысль выражена кратким словом: «Кто имеет возможность и произволение жить по наставлению прп. Симеона Богослова, тот, без сомнения, со смирением и надеждою на помощь Божию, может коснуться обучения деланию сердечной молитвы». Но чтобы прийти к таким простым выводам, читателю надо еще потрудиться.

Желающему лучше понять «Предостережение» прп. Макария поможет знакомство с некоторыми особенностями биографии и характера самого старца. В Оптину под окормление прп. Льва 46-летний иеромонах Макарий пришел уже сложившимся подвижником, опытным духовником. Аскетическое воспитание он получил в Площанской пустыни от старца Афанасия²⁰, известного

¹⁹ См.: Жизнеописание оптинского старца веросхим. Макария. М., 1997. <http://www.pravbeseda.org>

²⁰ Афанасий Площанский (Захаров; †1825), схимонах. Постриженник и ученик прп. Паисия Молдавского. В течение 7 лет подвизался в Нямецком мон-ре, затем сменил несколько обителей и последние 10 лет жизни провел в Площанской пустыни. Строгий аскет, он всю жизнь посвятил телесному подвигу, его келейное правило, назначенное прп. Паисием, состояло из устного молитвословия и земных поклонов. Духовным сыном и ближайшим учеником старца был иеромон. Макарий (Иванов), будущий прп. старец Оптинский.

своей приверженностью исключительно внешним подвигам. Это обстоятельство не могло не сказаться на устройении преданного ученика: отец Макарий унаследовал от учителя повышенную опасливость по отношению к умному деланию. Схимонах Афанасий хотя и прошел школу Нямецкого монастыря под руководством прп. Паисия, но не стяжал в этом училище исихазма опыта умной молитвы. Дело в том, что сам старец Паисий, в силу некоторых личных особенностей отца Афанасия, заповедал ему никогда не приступать к умному деланию и тот до конца жизни, «имея запрещение от своего великого старца Паисия... проходил, по его наставлению, лишь устную Иисусову молитву». К тому же, будучи «престецом», отец Афанасий «не любил говорить от книг», что не могло не сдерживать развития его ученика: «справедливость требует заметить, что отец Афанасий, “прост сый”, не мог удовлетворить вполне любознательного инока Макария разрешением вопросов, невольно возникавших в его пронизательном уме, обогащенном знанием отеческих писаний»²¹. Своеобразие наставника повлияло на характер отца Макария, и хотя он со временем стал главным тружеником в деле издания Оптиной пустыней литературы исихастского направления, тем не менее сохранил обостренную настороженность в вопросе доступности умного делания и держался позиций охранительных. Этот настрой сказался и при написании им своего «Предостережения».

Те же причины можно разглядеть в истории разлада между отцом Макарием и настоятелем Оптиной прп. Моисеем. Такое недоразумение, возникшее между двумя святыми, может показаться делом странным и непонят-

²¹ Житие оптинского старца Макария. Оптина пуст., 1995. С. 41, 46.

ным. Настолько, что в некоторых житиях прп. Макария, как например у архимандрита Леонида (Кавелина), вовсе умалчивается об этом инциденте. Но странным оно кажется, пока доискиваемся внешних причин. Если же учесть мотивы внутренние, то становится понятнее природа этого искушения, которое трудно назвать конфликтом или даже размолвкой, точнее — это недопонимание со стороны отца Макария, возникшее по причине глубинного различия в духовном устроении двух старцев. Происшедшее никак не отнести на счет каких-то иных, внешних причин, поскольку оно имело место уже к концу жизни отца Макария, в пору зрелости его духа и старческих дарований.

Напомним, кстати, что настоятель архимандрит Моисей с двадцати трех лет начал подвижническую жизнь в Сарове. Здесь, к тому времени, уже двадцать восьмой год подвизался прп. Серафим, уединившийся в дальней пустыни, там же, в лесах, безмолвствовали старцы Марк и Назарий²³, с которыми имел общение юный подвижник²³. На всю жизнь запомнил он наставление, полученное от прп. Серафима: «Стоя в церкви, надобно творить молитву Иисусову, тогда будет внятно и церковное богослужение»²⁴. После Сарова отец Моисей целых десять лет

²² Марк Саровский, Молчальник (1733–1818), преподобный. Прозорливый отшельник, схимонах Марк около 60 лет провел в уединении в Саровских лесах. Память святого 4/17.11 и в Соборе Тамбовских святых 28.07/10.08. Назарий Валаамский, Саровский (Аносков; 1735–1809), преподобный. Саровский подвижник, назначенный (1781) игуменом Валаамского мон-ря, который он за 20 лет полностью возродил и привел к духовному процветанию. Уйдя на покой, о. Назарий вернулся в родную обитель и последние 5 лет жизни отшельничал в Саровской пустыни. Память 23.02/8.03, в Соборе Тамбовских святых 28.07/10.08.

²³ Прп. Моисей [Оптинский]. Оптина пуст., 2004. С. 26.

²⁴ Концевич И.М. Стижание Духа Святого... М., 1993. С. 21.

пустынножительствовал в Рославльских лесах под руководством старцев Афанасия, Досифея²⁵ и других выдающихся безмолвников. Школа пустыни и заложенная там исихастская закваска сформировали дух этого подвижника, вся жизнь которого была сокровенным внутренним делом²⁶.

Разлад начался с того, что отец Макарий стал выказывать неудовольствие по поводу некоторых действий настоятеля, связанных со строительными работами, однако, как показало время, напрасно — впоследствии во всем была явлена прозорливая правота отца Моисея. Упомянем о другом эпизоде. Настоятель, блюститель истинной аскезы, не поощрял между братии келейного чаепития, хорошо понимая, к чему ведут нарушения строгих киновийных традиций. Между тем «старец Макарий, видя среди людей ослабление нравов, не сочувствовал в этом отцу настоятелю». Недовольный строгостями, он не мог скрыть своего раздражения: «Спасение вовсе не в том состоит, чтобы не пить чаю». Однако ирония оказалась неуместной, а духовная чуткость отца Моисея более глубокой. В обители обнаружилось серьезное расстройство:

²⁵ Афанасий Рославльский, Пустыжник (†1843), иеросхимонах. Ученик прп. Пансия, безмолвствовал в Рославльских лесах более 20 лет. От него принял монашеский постриг прп. Моисей Оптинский. Досифей Рославльский, Пустыжник (†1828), иеросхимонах. 40 лет подвизался в лесах. Вместе с о. Афанасием старчествовал и возглавлял Рославльское братство отшельников. Восприемник при постриге прп. Моисея Оптинского.

²⁶ Образ отца Моисея невольно вызывает в памяти чем-то очень схожий с ним образ другого святого, отдавшего всю жизнь настоятельскому служению, — прп. Серафима Глинского (Амелина; 1874–1958). Можно заметить, насколько общность духа, при всех внешних различиях, роднит двух могучих старцев, приверженных подвигу внутреннего безмолвия. Память прп. Серафима празднуется 9/22.09.

«при отравлении церковных служб певчие монахи стали петь с поспешностью и начали свободно держать себя на клиросах». Считая это более серьезным упущением, нежели питье чая, отец Макарий упрекал настоятеля: вот где, мол, надо наводить порядок, ибо тут «теряется благоговение к церковным службам»²⁷.

Что сказать на это? Можно только дивиться ослепляющей силе искушения. Умудренный духовным опытом старец Макарий не видит причинно-следственных связей, не осознает, что то самое питье чая по кельям способствует зарождению духа разрушительной свободы, что здесь одна из причин общего расслабления, которое и ведет к распущенности клирошан, а затем поведет и к худшему. Чему здесь еще можно было бы подивиться, так это богомудрости отца настоятеля Моисея, который принципиально зрит в самый корень проблемы и начинает бороться не с последствиями, а с зачатком зла. Эпизод этот красноречивее многих разъяснений выявляет различие двух духовных путей, которыми шли святые старцы, и убеждает в преимуществе второго — исихастского: опыт внутреннего делания дает внутреннее видение существа дела.

Свою известную статью «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву» старец Макарий написал движимый беспокойством за слишком незрелую в духовном отношении паству. Побуждением к ее написанию стал испуг, вызванный знакомством с одной, тогда уже знаменитой, рукописью. В этом признается сам автор, но помимо этого видны и другие мотивы: старец всегда опа-

²⁷ См.: Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. С. 273, 274.

сался публикаций, убеждающих в доступности умного делания, не одобрял смелые в этом отношении взгляды свт. Феофана Затворника. Хотя тут есть некоторая непоследовательность — отец Макарий сам же впервые массовым тиражом издал писания прп. Василия Полянмерульского, наиболее ярко и убедительно проповедавшего в России общедоступность исихазма²⁸.

Что касается замечаний в адрес свт. Феофана, то здесь отец Макарий обнаруживает типичное для многих упущение — недопонимание различия между молитвой деятельного и созерцательного периодов. Этот изъян в познании аскетического учения всегда вносит путаницу: мешает различению внешнего делания от внутреннего, препятствует усвоению идей и практики исихазма. Вот реплика из частной переписки отца Макария по поводу одной из книг свт. Феофана: «Я ее прочитал... о молитве в некоторых местах очень смело сказано, как-то: в сердце иметь ум и что это всякий может делать». Прежде всего, конечно, поминается угроза прельщения: «Неопытные примутся за это и ничего не найдут, смутятся, а мало-мало кто ощутит, увлечется и впадет в прелесть». Затем традиционные в таких случаях ссылки на прп. Исаака Сирина, которые, по мнению старца Макария, доказывают доступность умного делания исключительно для редких подвижников, уже очищенных от страстей: «В чистую молитву один от тысячи токмо достигает; а еже по оной — один от тмы»; если же «кто прежде обучения в первой части деяния приступает ко второй — видению... на того гнев Божий находит». И далее напоминание, что благодатное действие Божие является, только «аще место

²⁸ См.: Василий Полянмерульский, прп. Предисловия // Житіє і писання старца Павсія (на слав. яз.). Оптина пуст., 2001 (репринт оптинского издания 1847 г.).

будет чисто, а не скверно». После идут пространные цитаты из других отцов в том же духе²⁹.

Как уже обсуждалось³⁰, прп. Исаак сообщает ту истину, что немногим дано достичь второго и третьего периодов духовной жизни: созерцания и обожения. Говорит, что невозможно войти в созерцательный период, минуя деятельный, и что благодать созерцания даруется Богом по достижении чистоты — начального бесстрастия. Но в том-то и дело, что свт. Феофан во всех своих трудах сам неустанно повторяет все эти истины, ни разу не ставя их под сомнение. Чему же в таком случае пытается возражать старец Макарий, апеллируя к прп. Исааку? Его аргумент повисает в воздухе и непонятно, кому адресован. Объяснение этой неувязки одно. Не понята мысль свт. Феофана, мысль, созвучная учению святых отцов исихастов и не противоречащая, в частности, учению прп. Исаака: есть две умно-сердечные молитвы — деятельная и благодатная; первая доступна всем в деятельном периоде, вторая — даруется бесстрастным, вошедшим в период созерцания.

Начиная свою статью «Предостережение», отец Макарий называет повод, который на самом деле и был главным стимулом к написанию этой работы: «причиной предостережения послужила одна рукопись неизвестного писателя», тема которой благодатные действия молитвы Иисусовой³¹. Об этой, породившей такую тревогу, рукописи и надо сказать несколько слов. Под названием «Повесть о...»³² она тогда уже была хорошо известна

²⁹ См.: Собр. писем... нероским. Макария: Письма к мирским особам. СПб., 1993. С. 652.

³⁰ См.: наст. изд., гл. «Преткновення путников».

³¹ Макарий Оптинский, прп. Предостережение... <http://www.pravbeseda.org>

³² Рукопись известна под несколькими названиями, варьирующи-

в исихастских кругах, хорошо известен и сам писатель — схимонах Зосима, писавший по благословению другого святого — монаха Василиска³³. В «Повествовании», отредактированном самим отцом Василиском³⁴, с его же слов описаны благодатные состояния подвижника, вошедшего в созерцательный период. Рукопись эта рассматривалась свт. Филаретом Московским, была им во всех отношениях одобрена и рекомендована к печати³⁵. «Истинность и непрелестность делания монаха Василиска засвидетельствовал великий аскетический писатель нашего времени свт. Игнатий»³⁶. Он сообщает, что «удостоился сожителства» и даже дружбы «с ближайшими учениками» старца Василиска³⁷. Молитвенная практика старца Василиска была одобрена еще одним святым от-

мися в разных списках: «Повествование о действиях сердечной молитвы старца пустынножителя Василиска»; «Повествование ученика Зосимы о старце Василиске, то есть о духовном его наставнике, безмолвствовавших во отшельнических келиях в Сибирских лесах»; «Молитвенные действия старца Василиска».

³³ Зосима Пустынный (Верховский; 1767–1833), преподобный; Василиск Сибирский, Туринский, Пустынный (ок.1740–1824), преподобный. Выдающиеся русские исихасты, сподвижники и сотаинники, проводившие 40 лет в совместной молитве, в уединении и отшельничестве. О. Зосима — духоносный старец, основатель двух женских монастырей и духовный писатель. О. Василиск поднялся в миру до 37 лет, был женат. Полжизни провел в усердном телесном подвиге и только в 43 года узнал от о. Зосимы о внутреннем делании сердечной молитвы. Без наставников, только по книгам и по совету с о. Зосимой, благодаря горячей ревности и смиренному духу, о. Василиск быстро достиг созерцания и стяжал благодатные молитвенные дары. Канонизированные в 2000 г. как местночтимые святые, оба старца в 2004 г. удостоены общецерковного прославления. Память прп. Зосимы: 24.10/6.11; прп. Василиска: 29.12/11.01; в Соборе Брянских святых: 20.09/3.10.

³⁴ См.: Зосима (Верховский), прп. Творения. ТСЛ, 2006. С. 132.

³⁵ Там же. С. 157, 162.

³⁶ Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 641.

³⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. М., 1997. Т. 3. С. 75.

цом при личной их встрече — прп. Василием Глинским³⁸, говорившим старцу: «Блажен еси, отче, добре твори и подвизай тако, якоже ти Господь Бог дарова». Об этом свидетельствует автор «Повествования» отец Зосима и признается: «Мне же наедине откры: яко старец мой предупе в молитве, и достигл в мир помыслов, и блаженным мя нарек, яко такового у себя имам отца и наставника духовного и смиренномудраго»³⁹.

Что же встревожило отца Макария при знакомстве с творением двух святых, чей духовный авторитет безупречен и подтвержден фактом канонизации?⁴⁰ В целом то же, что и в книге свт. Феофана: «о молитве очень смело сказано». Пугает описание «высоких дарований и утешений духовных, что может повести к весьма опасным последствиям в отношении прелести вражией», тем более что «опасная сторона по сему предмету умолчана, так что

³⁸ Василий Глинский, Белобережский (Кишкин; 1745–1831), преподобный. В Саровский мон-рь поступил в 7-летнем возрасте, в 15 лет пострижен в монашество. Был учеником свт. Тихона Задонского и другого свт. Антония Воронежского. Несколько лет провел на Афоне, затем подвизался в Нямце (1780) у прп. Пансия (Величковского). Настоятель и восстановитель Белобережской пуст., постриг в мон-во (1801) Льва Наголкина (прп. Лев Оптинский), привлек в свою обитель учеников прп. Пансия — старцев Клеопу и Феодора. Старец способствовал духовному возрождению многих русских мон-рей. 10 лет (1816–1826) занимался восстановлением Глинской пуст., куда по его молитвам Господь привел на игуменство прп. Филарета (Данилевского). Уйдя на покой, неросхим. Василий вплоть до своей кончины проживал в Площанской пуст. Старец оставил целую плеяду учеников. Канонизирован УПЦ (2008), память празднуется 9/22.09.

³⁹ Зосима (Верховский), прп. Творения. ТСЛ, 2006. С. 179.

⁴⁰ Надо заметить, что старец Макарий не имел в своем распоряжении славянского подлинника рукописи, он читал «Повествование» в переводе на русский язык, дополненном комментариями. Переводчиком и составителем этой рукописи был иеромон. Арсений (Тропольский; 1801–1870), наместник (с 1842) Симонова мон-ря в Москве. См.: Зосима (Верховский), прп. Творения. С. 159.

не совершенно знающий учение святых отцов легко увлечься может»⁴¹. На сем основании отец Макарий собирает в своем «Предостережении» все, что, на его взгляд, касается «опасной стороны» дела. Замечание старца отчасти справедливо, так как текст «Повествования» тематически крайне ограничен, задачей автора было рассказать о благодатных переживаниях созерцателя и не более. Но совершенно несправедлив вывод старца о том, что «сочинитель рукописи оной» главной целью умной молитвы ставит «искание высоких дарований и утешений духовных». Такие цели мог бы ставить только глубоко прельщенный человек, в чем заподозрить обоих святых авторов никак невозможно. Возможно иное — недостаточно ясное представление о различии двух периодов духовной жизни у критика рукописи, в результате чего *тамо устрашишиася страха, идеже не бе страх*⁴². Если стать на позиции «Предостережения» отца Макария и быть последовательным, то надо признать: нет более опасных книг, чем жития святых — они все состоят из описаний еще более высоких состояний и подвигов. А поскольку читатель «легко увлечься может» и начать подражать чудотворениям, стоянию на столпе, воскрешению мертвых, и захочет быть восхищенным в райские обители, то надо бы каждое житие сопровождать соответствующим предостережением.

Текст «Предостережения» составлен из подборки святоотеческих цитат, все тех же мест из прп. Исаака и других отцов. И вновь мы видим то же смешение понятий, не могущее дать ясности читателю, так как в один ряд ставятся авторы, говорящие о разном — одни о деятель-

⁴¹ Макарий Оптинский, прп. Предостережение... <http://www.pravbeseda.org>

⁴² Пс. 52, 6.

ном, другие о созерцательном подвиге. Не различая этого, составитель хочет с помощью этих цитат обосновать свою мысль: к прохождению любого вида умной молитвы можно допускать «только избранных подвижников, уже очистивших себя от страстей». Однако убедить в этом читателя сложно, поскольку мысль отцов была и остается несколько иной: только избранным, очищенным от страстей возможно достичь благодатной молитвы — непрестанной сердечной, созерцательной и так далее. А чтобы прийти к этому, надо очистить сердце деятельной сердечной молитвой. Но вот парадокс: в самом конце статьи составитель, словно возражая самому себе, именно эту мысль и подтверждает: «прп. Петр Дамаскин учит прежде проходить молитву *деятельную*, объясняя, что *умозрительная* даруется после, благодатию Божию». Причина всех недоразумений, сопутствующих «Предостережению» отца Макария, все в том же: не учтено, что существует две умно-сердечные молитвы — деятельная и созерцательная (умозрительная). То, что с пониманием излагает прп. Петр, не встречает понимания со стороны отца Макария, который, цитируя святого, полагает, будто под «деятельной» у того разумеется *словесная* молитва, а под «умозрительной» — *умная*. Тут, конечно, возникнет путаница. Но не так мыслит прп. Петр и другие отцы Добротолюбия, не так рассуждает свт. Феофан (несмотря на отдельные неточности), тем более — свт. Игнатий. Все эти отцы в своих писаниях очень много внимания уделили различного рода предостережениям, но им удалось избежать путаности и туманности за счет глубокого понимания природы умного делания.

Доходит до курьеза, когда составитель «Предостережения», желая убедить в том, что *умная* молитва грозит прелестью, цитирует прп. Симеона: «Сей прелесть осо-

бенно подвергаются те, которые, не очистив себя от страстей, возводят ум на небо... как написано у Симеона Нового Богослова: «Когда кто, стоя на молитве и воздеявая на небо руки свои, и очи свои, и ум свой...» и далее. Отец Макарий приводит развернутую цитату, но упускает из виду одно — прп. Симеон здесь, в главе «О первом образе молитвы», говорит как раз не об *умной*, но о *словесной* молитве, о ее разновидности — молитве мечтательной, и впрямь опасной: «на этом пути стоя, прельщаются... некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят». А далее у прп. Симеона излагается идея, которой и посвящен весь трактат: единственным незаблудным путем и истинной молитвой является не словесная (мечтательная или головная), но только умно-сердечная деятельная молитва⁴³.

Не станем более утомлять читателей разбором других неточностей, да не сочтут это мелочной придирчивостью. Пожелаем только читающим «Предостережение» отца Макария не смущаться тем, что местами утверждения автора приходят в противоречие с им же самим высказанной ясной и бесспорной отеческой мыслью, приводимой в середине статьи: человек, должным образом подготовленный, «без сомнения, со смирением и надеждою на помощь Божию, может коснуться обучения деланию сердечной молитвы»⁴⁴.

Несмотря на отмеченные нами неточности, статья прп. Макария, конечно, приносила и еще принесет свою пользу, ее назначение — предостерегать не готовых и отпугивать «внешних» — любопытных, нерадивых и несерьезных. Отсеивая посторонних, «Предостережение» в

⁴³ См.: Симеон Новый Богослов, прп. О трех образах внимания и молитвы.

⁴⁴ Макарий Оптинский, прп. Предостережение... <http://www.pravbeseda.org>

самом деле оберегает их от неразумного, поспешного и дерзкого вторжения в те пределы, к коим справедливо отнести сказанное: *изуй сапоги ногѹ твою, место бо, на немже стоиши, земля святѧ есть*⁴⁵.



Стяжание Духа

Напомним, что значение емкого понятия **исихазм**¹ прежде всего подразумевает школу духовной практики *умного делания*, или *священнобезмолвия*, и соответствующее учение, о котором письменные источники упоминают с IV века. Составляя ядро православной аскетики, это учение основывается на том, что полноценное стяжание благодати становится возможным вследствие соединения ума и сердца, которое и открывает путь к достижению сердечной чистоты (бесстрастия), реального богообщения в созерцательной молитве и обожения. Практика исихаста, или *внутреннее*

¹ Исихазм (ἡσυχασμός от ἡσυχία — покой, безмолвие) — первоначально этот термин подразумевал отшельнический образ жизни иноков, но в основном своем значении исихазм — это уникальный аскетический метод *священного безмолвия*, или *умного делания*, присущий исключительно христианству и зародившийся одновременно с ним. В более широком понимании исихазм суть квинтэссенция христианского учения о спасении и совершенстве. В III–IV вв. исихастская практика составляет сущность подвига анахоретов Египта, Палестины и Малой Азии, а в дальнейшем распространяется в пределах всей православной ойкумены. Исихастский метод дает возможность достичь состояния бесстрастия, стяжать дары благодатной созерцательной молитвы и личного обожения. Исихазм — это также мистическое богословие христианства — богословие обожения, разработанное святыми Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным, Симеоном Новым Богословом и догматически оформленное в учении Григория Паламы о нетварных энергиях. Учение обосновало возможность реального богопознания

⁴⁵ Деян. 7, 33. Ср.: Исх. 3, 5.

делание подвижника, имея своей целью освобождение души от страстей ради ее всецелого соединения с Богом (личного обожения), связана с искусством умно-сердечной Иисусовой молитвы. Состояние *исихии*, или духовного покоя, обретаемое с опытом, является особым видом *умственного молчания*, это плод стяжания благодати и преодоления действия страстей. Начальные формы исихии достигаются в деятельный период подвижничества; развитие этого состояния ведет к обретению благодатных даров непрестанной молитвы и высших форм молитвы созерцательной. Древний исихастский метод творения Иисусовой молитвы позволяет перенаправить энергию ума из рассудка в сердце. Воссоединяясь в сердце с человеческим духом, ум выходит из противоестественного состояния и человеку возвращается утраченная в грехопадении созерцательная способность — возможность реального богообщения. Метод умно-сердечного *трезвения* служит очищению сердца от страстей, что не-

и достижения состояния обожения в период земной жизни человека. Постановления Соборов XIV в. на догматическом уровне утвердили, что опытное богопознание и обожение «доступно непосредственно всем христианам» и что стремление к обожению «есть выражение самой христианской веры». Исихазм — это и духовно-культурное движение, оформившееся в XIV в. в Византии и распространившееся впоследствии на всю Восточную Европу и Московскую Русь. Как жизненный принцип исихазм видит цель человеческого бытия в стяжании благодати Святого Духа и обожения. Отсюда задача: подчинить все стороны общественных отношений духовному деланию, из всего извлекая духовный опыт, творя все во славу Божию. Исихазм оказал огромное влияние на государственное строительство, политику, общественные нравы, культуру и искусство православных стран, способствовал сплочению славян и объединению русских княжеств. Значительное содействие в освобождении Руси от татаро-монгольского ига оказали исихастски настроенные высшие круги Византии. Знаменательны связи Константинопольских патриархов свт. Каллиста и свт. Филофея со свт. Алексием Московским и прп. Сергием Радонежским.

достижимо в той же мере иными средствами. При этом восстанавливается нормальное взаимодействие трех сил души (мысли, чувства, воли), что и уготовляет человека к переходу на высшие уровни бытия, к обретению Божественных даров *бесстрастия* и *обожения*, то есть к полной реализации потенциала человеческой природы. Иными словами, именно на этом пути достигается всецелое исполнение *первой и наибольшей заповеди*, данной человечеству Богом, — заповеди о движимой духовной любовью устремленности к Творцу *всем сердцем, всею мыслию и всем составом* своего естества².

Исихастские трактаты, известные с X века, не были разработками некоего нового учения, они лишь закрепляли основы от начала имевшегося в Христовой Церкви благодатного опыта созерцания нетварного света и обожения. Происхождение этого учения связано с тем событием, когда *взял Иисус* своих учеников, *возвел их на гору* и там *преобразился пред ними*; оно основано на обетовании, что потерявший *душу свою ради Него обретет ее*, на том завете, что впредь *истинные* последователи Его *будут молиться в духе и истине*³. Но предпосылки к зарождению такого учения лежат еще глубже — в самой человеческой природе. В этом заверяют нас Нил Синайский, авва Дорофей, Григорий Богослов и другие святые отцы, утверждая, что «священная и божественная умная молитва в раю от Бога дана человеку». Изначально «первозданный человек, поселенный Богом в раю, пребывал в молитве», ибо «Бог ввел его в рай сладости возделывать сады бессмертные», а это и означает «пребывать чистой душой и сердцем в созерцательной, одним умом священнодейст-

² См.: Втор. 6, 5; Лев. 19, 18; Мф. 22, 37–39; Мк. 12, 30–31; Лк. 10, 27.

³ Мф. 17, 1–2; Мф. 16, 25; Ин. 4, 23.

вуемой благодатной молитве, то есть в сладчайшем созерцании Бога»⁴. Проповедь этого учения начинали апостолы, и оно стало «сердцевинной всей православной монашеской духовности». Его адептами были первые безмолвники Египта и теоретики монашества – преподобные отцы Антоний и Макарий Великие, Аммон Египетский, а также авва Евагрий Понтийский и другие великие аскеты пустыни. Это учение, основанное в своем практическом аспекте на методе трезвения и умносердечной молитвы, освящено подвигом выдающихся представителей палестинского, синайского и сирийского исихазма, таких как преподобные Варсонофий Великий, Иоанн Пророк, Исихий Иерусалимский, Иоанн Лествичник, Исихий Синаит и Исаак Сирий, а основоположником святогорского исихазма стал Петр Афонский. Обо всем этом свидетельствуют древние Патерики, в частности тексты, обнаруженные в афонских библиотеках. «Будем молчальниками и исихастами», – учил прп. Антоний, проповедуя «необходимость собирать ум в себе». А в рукописи его последовательницы блаженной аммы Феодоры встречается одно из первых письменных упоминаний формулы Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»; она же поучает: «монах должен... молиться с трезвением».

После апостолов «Макарий Великий один из первых исихастов» и теоретиков этого учения, его писания посвящены борьбе со страстями и очищению ума посредством трезвения, главная указанная им цель – обожение человека. Прп. Макарий за тысячу лет до Григория Паламы исповедовал исихазм, сам став причастником нетварного Фаворского света, тем самым подтвердив, что этот

⁴ Паисий Молдавский, прп. // Трезвомыслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 277.

созерцательный дар для всех и во все времена есть «внутренне присущая духовная реальность», что душа и тело еще здесь, на земле, способны стать «домом Божиим»⁵. Дионисий Ареопагит, а позднее Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов подготавливают базу для догматического оформления этого учения исихастами XIV столетия во главе со свт. Григорием Паламой. Так прп. Симеон «становится одним из главных предтеч поздневизантийского исихазма»⁶, а в трудах свт. Григория учение обретает научную основу. Однако подчеркнем: Палама, как и прочие исихасты той эпохи, не создает нового учения, «он лишь один из свидетелей Предания»⁷, он только «углубляет то, что существовало в Церкви веками как опытная реальность и образ жития по Богу. Новое в исихазме XIV века – это богословско-догматическое обоснование опыта Церкви», в центре которого постулат о «возможности реального богообщения» и учение о «способе этого общения»⁸. Свт. Григорий, повторим, не выдвинул какой-либо новой теории, как это иногда представляется, не создал какого-то *своего* богословия обожения. Он богословствует в духе отцов, строго в русле церковного Предания. Его достижение в том, что он систематизирует почти полуторатысячелетнее учение своих предшественников, обогащая его своим личным опытом высокого созерцания. И «прежде всего Палама очень ясно учит об **изначальном предназначении человека к обожению**», основываясь на «его божественном происхождении». Он так говорит: «Сотворив человека по Своему образу и по-

⁵ Макарий Великий, прп. // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 224.

⁶ Сидоров А.И. // Евагрий, авва. Творения. М., 1994. С. 64.

⁷ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 582.

⁸ Амфилохий (Родович), митр. Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 204.

добию, Бог Своей Божественной благодатью вложил в это существо Самого Себя»⁹.

Своим учением о «сущности и энергиях» Тринипостасного Бога, о нетварном свете и благодати свт. Григорий «подвел неразрушимый богословский базис под традиционное мистическое учение Православной Церкви». То же значение имеет учение святителя о священном безмолвии как о «высшем состоянии души и о преимущественном пути к богопознанию и обожению». «Исихия, — учит Палама, — есть остановка ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших... это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и видению Бога». Только созерцание «есть показатель истинно здоровой души, ибо всякая другая добродетель есть лишь лекарство, исцеляющее немощь души... а созерцание есть плод здоровой души... им обоживается человек»¹⁰. Помимо Григория Паламы в эпоху позднего исихазма выделяются еще три ключевые фигуры. Это свт. Феодит Филадельфийский, прп. Григорий Синаит и св. Николай Кавасила. В последующие времена учение исихазма широко распространилось в славянских странах, обретя вторую родину на Руси. К сожалению, немного известно о балканских исихастах — прп. Феодосии Тырновском, прп. Афанасии Метеорском, о других представителях болгарской и сербской традиции, о знаменитой Тырновской школе исихазма¹¹.

На Руси исихастская традиция зародилась вместе с монашеством. Отшельное житие, затвор и безмолвие ста-

⁹ См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 58, 223, 238; Сидоров А.И. // *Евагрий, аска*. Творения. М., 1994. С. 65–71.

¹⁰ Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. <http://www.pagez.ru>

¹¹ См. об этом: Петр (Поголь), игум. Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999.

ли здесь основой подвижничества от времен Антония Киево-Печерского, носителя афонской духовности и начальника всех русских монахов, Отечество свое просветившего¹². Надо подчеркнуть, что подвиг священнобезмолвия и методы исихии практиковались на Руси изначально, задолго до знакомства с писаниями византийских исихастов. Так, например, «древнерусская книжность практически не знала паламитских трактатов» и «впервые в русском переводе сочинения свт. Григория Паламы появились в конце XVIII века», да и то «широкого распространения не получили»¹³. Между тем русское подвижничество исихастского направления, не имея никакой богословской базы, самостоятельно развивалось в едином русле общехристианского учения об исихии. Этим подтверждается богодухновенность самого, евангельского по сути, учения, практическая сторона которого может раскрываться подвижнику непосредственно, по мере стяжания благодати. Традиция эта воплотилась в подвиге прп. Сергея Радонежского и плеяды его учеников, в деяниях святителей Алексия и Киприана Московских, в творчестве прп. Андрея Рублева и Дионисия Иконника; отражена она и в учении прп. Серафима Саровского; представлена в писаниях священноинюка Дорофея, преподобных отцов Иосифа Волоцкого, Нила Сорского, Василия Поляномерульского, Паисия Молдавского, Зосимы Пустынника и Василиска Сибирского; вновь возрождалась она в писаниях и деяниях святителей Игнатия Кавказского и Феофана Затворника, а затем — отца Иоанна Кронштадтского и старцев Силуана Афон-

¹² Ср.: «...Отечество твое просветил еси и, множеству монашествующих стезю, ведущую к Небесному Царствию, показав, Христу сия привел еси...» Тропарь прп. Алтону Киево-Печерскому.

¹³ Гаврилов Н.К. Русское богословие. Н.Новгород, 2005. С. 319, 320.

ского и Софрония Эссекского. Наша традиция, то увядая, то расцветая вновь, оставалась всегда живой в потаенном внутреннем подвиге целого сонма пустынников, старцев и молитвенников, издревле скитавшихся *по пещерам и ущельям земли*¹⁴. Жива она и поныне в сердцах, хранящих священную исихию по монастырским кельям и на *стогнах путей*¹⁵ больших городов, среди всех скорбей мира.

* * *

Мы возвращаемся к словам прп. Серафима Саровского, которыми начиналась наша книга: «Радость моя, молю тебя, стяжи мирный дух!»¹⁶ Как часто эта фраза, тиражируемая в проповедях, превращается в некую абстракцию, в затертые общие слова, в расплывчатый призыв, который так легко истолковать в плане *душевно*, внешне. Между тем в этих словах прп. Серафима раскрывается ключевое понятие аскезы, понятие чисто *духовное*: «это значит привести себя в такое состояние, чтобы дух наш ничем не возмущался»¹⁷, то есть в состояние *исихии*. Эта идея развита в беседе с Мотовиловым «О цели христианской жизни», где сущность учения выражена краткой формулой: цель жизни «состоит в стяжании Духа Божиего»¹⁸. А посему, учит Саровский безмолвник: «Стяжи мирный дух, и тогда тысячи душ спасутся около тебя»¹⁹. Это значит, что уединенность во внутреннем мо-

¹⁴ Евр. 11, 38.

¹⁵ Мф. 6, 5.

¹⁶ Серафим Саровский, прп. // Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 1996. С. 360.

¹⁷ Серафим (Чичагов), архим. Там же. С. 361.

¹⁸ Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 232.

¹⁹ Серафим Саровский, прп. // Жизнь старца Серафима, Саровской обители иеромонаха... М., 1991. С. 71.

литвенном подвиге ради собственного совершенства оказывается вовсе не личным делом отдельного христианина. Внутреннее делание исихаста непременно сказывается на его окружении, воздействует на людей и даже на состояние мира, служит их духовному преобразению. Тот, кто, подвизаясь, привлекает к себе благодать, невольно распространяет ее действие на все, с чем соприкасается; одним присутствием своим он благотворно влияет на других. Это естественно, ибо вокруг носителя благодати начинают рассеиваться, *яко исчезает дым*, сети пагубы, сплетаемые *ненавидящими Его*²⁰. «Человек, стяжавший Божественную благодать, передает ее другим и изменяет плотских людей, освобождая их от рабства страстям, и таким образом приближает их к Богу, и они получают спасение»²¹. Когда под воздействием благодати обретается состояние внутренней исихии и «человек приходит в мирное устроение, тогда он может от себя и на других изливать свет просвещения разума», сообщать ближним тот *мир*, о коем Церковь вопиет: *Господи Боже наш, мир даждь нам*²². «Сей мир, как некое бесценное сокровище, оставил Господь наш Иисус Христос ученикам Своим пред смертью Своею»²³: *Мир Мой даю вам*, – благословляет Спаситель апостолов. А их апостольским благословением этот дар преподается всем нам: *мир Божий, превосходящий всяк ум, да соблюдет сердца ваша*²⁴.

Уча тому, что «цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божиего», прп. Серафим поясняет: «это

²⁰ Пс. 67, 2–3.

²¹ Паисий Святогорец, старец. Письма. М., 2008. С. 154.

²² Ис. 26, 12.

²³ Жизнь старца Серафима, Саровской обители иеромонаха... М., 1991. С. 293, 294.

²⁴ Ин. 14, 27; Флп. 4, 7.

цель жизни всякого христианина, живущего духовно»²⁵. В том, что цель эта есть не что иное, как обожение, беседа с Мотовиловым сомнений не оставляет. Она «лучше всяких богословских трактатов раскрывает нам, в чем состоит единение с Богом»²⁶. Кульминацией беседы становится чудотворение старца: он воочию являет плоды стяжания Духа. По молитве прп. Серафима Бог вводит Мотовилова в состояние созерцания, позволяя видеть на обожённом лице старца сияние нетварного света. Благочестивый мирянин сподобился дара, который «не всегда и великим пустынноикам являл Господь»²⁷. Николай Александрович Мотовилов, уподобляясь апостолам, возводится на свой Фавор, чтобы свидетельствовать пред нами об истинной цели нашего пути. Старец разъясняет ученику, что не ради него одного явлено чудо, «а для целого мира», дабы он, созерцатель, «сам утвердившись в деле Божию, и другим мог быть полезным»²⁸. Весьма значительно, между прочим, то, что Мотовилов не был монахом; в этом еще одно удостоверение: сие есть цель «всякого христианина». Старец на этот счет замечает: «Что же касается до того, что я монах, а вы мирской человек, об этом думать нечего; у Бога взывается правая вера в Него», а не что-либо иное; «Господь равно слушает и монаха, и мирянина, простого христианина, лишь бы оба... любили Бога из глубины душ своих... И оба двинут горы»²⁹.

Русский старец указывает на непреходящий идеал сирийских, египетских и византийских исихастов: «идеал

²⁵ Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 232.

²⁶ Лосский В.Н. Боговидение. М., 2003. С. 289.

²⁷ Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 212.

²⁸ Там же. С. 216.

²⁹ Там же. С. 216, 217.

спасения есть идеал обожения, и путь к нему есть стяжание Духа»³⁰. Спустя века безмолвник нашей лесной пустыни исповедует все тот же смысл жизни. «Прп. Серафим, являя всем свою плоть, озаренную и преображенную избытком Божественного Света, учит нас, что единственная цель христиан во все времена — приобретать Дары Святого Духа», независимо от превратностей «переменчивых исторических эпох»³¹. Немаловажно упоминание о плоти. Отметим, что Мотовилову явился не ангел и не святой с Небес, он зрит не некое сияние в пространстве, но видит пред собой живого человека, чей лик, чья перстная земная³² плоть оказывается преображенной так, как на земле белильщик не может выбелить³³. Здесь «плоть прославляется вместе с тем, что она восприняла, и слава Божества становится славой тела»³⁴. О чем нам это напоминает? О главном — о сегодняшней задаче «нынешнее естество изменить в естество божественное», пока есть время для стяжания даров, пока еще владем хрупким сосудом³⁵ плоти, поскольку «что ныне собрала душа» здесь, на земле, «то явится тогда и там»³⁶.

Великий русский исихаст не оставил ни богословских, ни аскетических трактатов, тем не менее отдельные мысли прп. Серафима, записанные или высказанные им и свято хранимые Преданием, образуют цельную и ясную

³⁰ Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 181.

³¹ Лосский В.Н. Догматы Церкви и экклезиологические ереси // БТ. 2003. № 38.

³² Ср.: И созда Бог человека, персть взем от земли (Быт. 2, 7).

³³ Мк. 9, 3.

³⁴ Григорий Палама, свт. Святогорский Томос // Георгий [Кансанис], архим. Монашество. СПб., 2008. С. 91.

³⁵ Ср.: Сокровище сие мы носим в глиняных сосудах (2 Кор. 4, 7).

³⁶ Макарий Великий, прп. // Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 199, 201, 203.

систему взглядов. Стержневое понятие учения – «стяжание Святого Духа», то есть получение в дар нетварной энергии, «той самой благодати Духа Божия». Основным средством стяжания благодати является молитвенный подвиг: «молитва более всего приносит Духа Божия, и ее удобнее всего всякому исправлять». Но не всякая молитва эффективна: «больше всего Дух Святой приобретается через непрестанную молитву»; так и наставляет старец: «молитесь не переставая до тех пор, пока не почувствуете присутствие Духа Святого». Понятно, что упомянутые свойства присущи молитве умной и сердечной. Задачи ставятся максимально высокие. Старец Серафим призывает христианина возрастать до меры высокого созерцания, до степени прямого богообщения: нужно молиться «до тех пор, пока Бог Дух Святой сойдет на нас в известных Ему мерах небесной благодати Своей»; и тогда исполнится Его обетование: «буду являться всякому верующему в Меня и призывающему Меня *во истине*, и буду беседовать с ним». Обещание Господа «являться всякому верующему» особо подчеркивается старцем. Характерно, что не иноку пустыннику или облеченному саном пастырю, но именно мирянину Мотовилову дается повеление: «Приобретайте и сами Духа Божиего и других тому научайте»³⁷.

Саровский старец, наставляя и мирян, и иноков, преподает основы внутреннего делания. Он говорит о принципе трезвения, которое одно только способно привести к полному очищению от страстей, о последующем засим даровании благодати созерцания: «От бдительного хранения сердца рождается в нем чистота, для которой доступно видение Господа». В согласии с отцами старец

³⁷ Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 181, 201, 233, 236, 246.

советует уже вначале, на стадии словесной молитвы, приступать к умно-сердечному деланию: «Требуется подвиг и великая бдительность, чтобы во время псалмопения ум наш согласовался с сердцем и устами, дабы в молитве нашей к фимиаму не примешивалось зловоние. Ибо Господь гнушается сердцем с нечистыми помыслами»³⁸. Задача, стоящая перед каждым, – стяжание дара непрестанной благодатной молитвы. «Я желал бы, – учит старец, – чтобы вы всегда были в Духе Божием», по заповеданному: *бодрствуйте на всякое время и молитесь*, дабы не впасть в искушение, «то есть не лишиться Духа Божиего»³⁹. Путь стяжания благодатных даров и духовного роста, указуемый отцом Серафимом, это, безусловно, путь внутреннего делания. Это молитва: «бдение и молитва приносят нам благодать Его»⁴⁰, и это молитва именно умно-сердечная: «Признак разумной души – когда человек погружает ум внутрь себя и имеет делание в сердце. Тогда благодать Божия приосеняет его». Даются прямые наказы: «Учись умной молитве сердечной... Одна молитва внешняя недостаточна». А отсюда законное следствие: если «приобретение Святого Духа Божия возможно не одними монахами, но и людьми, находящимися в условиях мирской жизни», то монашество без умного делания – вовсе не монашество: «те монахи, кои не соединяют внешнюю молитву со внутреннею, не монахи, а черные головешки»⁴¹.

³⁸ Серафим Саровский, прп. // Прп. Серафим Саровский. Мюнхен–М., 1993. С. 204, 205.

³⁹ Лк. 21, 36; Мф. 24, 42. См.: Мф. 25, 13; 26, 41; Мк. 13, 33, 35, 37; 14, 38; 1 Пет. 4, 7; 5, 8; 1 Кор. 16, 13.

⁴⁰ Серафим Саровский, прп. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 202, 203.

⁴¹ Серафим Саровский, прп. // Прп. Серафим Саровский. Мюнхен–М., 1993. С. 202; Духовные светочи России. М., 1999. С. 207; Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 181.

взглядов прп. Макария Великого, изложенная в его Беседах и Словах. Кратко очертим теперь эту систему и сопоставим с поучениями Саровского старца. Стержневая мысль египетского подвижника в том, что совершенство по сути своей есть реальное соединение человека с Духом Святым, что это и есть цель каждого христианина, в своей мере для всех достижимая путем внутреннего делания. «Как ни прекрасны, — говорит пустынный, — пост, молитва и различные подвиги, однако неразумно останавливать на них свое внимание, но, исполняя их, необходимо все свои усилия обратить на стяжание Святого Духа Божия», ибо только Его вхождение в пределы сердечные «способно уничтожить греховные страсти, живущие в человеке, и вести его к совершенству». «Прекрасное дело — пост, прекрасно — бдение, а равно — и странническая жизнь, все сие есть начало жития боголюбивого, но совершенно неразумно полагаться на одни подобные сим дела». Вспомним, что Адам, пав, «утратил образ Божий» и, как следствие, «возымел худые помыслы», а это убийственно для человека, и человек «умер для Бога, живет же собственным своим естеством». Воскресение души обретается на пути умного делания, через стяжание благодати: «предметом искания пусть будет одно — иметь Господа в уме. Работает ли кто, или молится, или читает, да имеет оное непреходящее стяжание Духа Святого»; но да бдит, ибо *всѹ трудїшася зїждущї*⁴⁶, когда за внешним подвигом оставляется внутренний: «сколько ограждает кто себя по внешнему человеку, столько же он должен вести брань и с помыслами». Когда ум с сердцем заодно, то «он есть борец, и борец равномогущий в брани с грехом, с помыслами» и с диаволом.

⁴⁶ Пс. 126, 1.

Подвижники, с усердием «взыскавшие святыни Духа, сподобились принять елей небесной благодати и могут в Боге возрастать беспреткновенно». Лишенные же Духа Святого «по земле пресмыкаются помыслом, ум их на земле имеет жительство». Посему «каждый должен подвизаться приобрести оную *храмину*⁴⁷ здесь, при жизни, дабы в день оный не оказаться нагим, — храмина же сия есть обитающая в нас сила Духа. Что ныне душа собрала во внутреннюю свою сокровищницу, то и тогда откроется и явится». Но «горе душе, если не имеет она общения с Духом Божиим, потому что умрет, не сподобившись вечной жизни». Итак, «надлежит молиться, чтобы здесь еще принять Духа Святого, для того и было пришествие Господа, чтобы здесь еще возратить человеку утраченный им Дух, сотворить в душе человека обитель Себе. И кто не искал и не принял Сего здесь, тот по исшествии из тела отлучается уже в страну тьмы». Пусть «кто-то ради Бога оставил все, отрекся от мира, распял себя самого, сделался нищим, но если вместо всего оставленного не облекся в ризу Духа Святого, не обрел с несомненностью общение в сердце с Духом, то стал он *солью обуяшей*⁴⁸, жалок он паче всех людей». Напротив, стяжавшие благодать во внутреннем подвиге «здесь еще через действительное общение с Духом Божиим приемлют начатки» того Царства, что *внутри нас есть*⁴⁹. А те несчастные, кои твердят, «что непосильно нам достигнуть совершенства и полной свободы от страстей и сподобиться явного общения со Духом Святым», — те пусть ведают, «что говорят

⁴⁷ *Создание от Бога ѵмамы, храмину нерукотворѣну, вечну, на небесех* (2 Кор. 5, 1).

⁴⁸ Ср.: *Аще же соль обуяет, чїм осолїтся?* (Мф. 5, 13).

⁴⁹ См.: Лк. 17, 21.

они ложно и худо знают дело», ибо не к кому-то, но к нам сие слово Господне: *Будите убо вы совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть*^{50, 51}



Школа тайного поучения

3

Завершая наше исследование, подытожим то, что было кратко изложено в начальных главах книги, а затем развито в последующих рассуждениях. Обоснуем приводимые нами соображения веским отеческим глаголом. Для этого доверимся авторитету, объявшему в своих трудах все основные грани интересующей нас темы. Мы обратимся к наследию святого исихаста, чья репутация и высока, и безупречна, чему ручательством свидетельства других святых отцов, — рассмотрим писания старца Василия Поляномерульского¹.

¹ **Василий Поляномерульский** (ок.1692–1767), преподобный. Старец, высоко почитавшийся на Афоне, в Молдавских и Румынских (Влахийских) землях. Духовный руководитель ряда обителей, наставник прп. Паисия Молдавского. Русский по происхождению, пустынный Василий начал свой иноческий подвиг в скалах Мошенских гор, недалеко от Кисева, где и принял постриг. Во времена притеснений монашества переселился в Молдавию, в пустынь Валя-Шкьопулуй, затем в скит Дэлхэуц, рукоположен в священный сан. Богословски образованный, наделенный даром духовного водительства подвижник, ради собравшейся вокруг него братии, основал и возглавил (1733) общежительный Поляномерульский скит (или Мерлополянский, от рум. Poiana Marului – Яблочная Поляна), ставший крупнейшим духовным центром Молдо-Влахии. Иеросхимон. Василий ввел правила свт. Василия Великого, богослужебный афонский устав, старческое руководство и практику умного делания. В скиту активно велась работа по переписке книг, что способствовало, в частности, распространению собственных трудов о. Василия. Старец несколько десятилетий руководил 11-ю обителями, в том

⁵⁰ Мф. 5, 48.

⁵¹ *Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Беседы 3, 4, 5, 12, 29, 49. Сл. 3, 6; Потапов Н. // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 188–190, 193–195.*

В середине XVIII века прп. Василий пишет известную работу, где с непревзойденной по сей день точностью излагает основы теории тайного поучения². Это так называемые «Предисловия» к творениям древних исихастов: Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Иерусалимского и Нила Сорского³. Собранные вместе, эти че-

числе известными скитами: Трейстены (Св.-Никольский), Долгоуш (Св. Архангелов), Кыркул (Арх. Михаила), Кондрица. В скиту Трейстены под духовным руководством старца Василия более трех лет (с 1743) подвизался юный инок Парфений (Платон Величковский), будущий Паисий. Позднее о. Василий встретился с Величковским на Афоне (1750), где наставлял его «о высоких христианских таинствах» и постриг в мантию с именем Паисий. Скончался подвижник 25.04.1767. Канонизирован Румынской Церковью (2003).

² Тайное поучение — это синоним таких понятий, как умное, или внутреннее, делание, умно-сердечная молитва, трезвение, или блюдение, ума и т.п. *Поучением* традиционно именовалась Иисусова молитва; *тайным* оно названо потому, что сердечная молитва и трезвение могут совершаться за любым делом неприметно для окружающих.

³ Не так давно появилась тенденциозная гипотеза об авторской принадлежности этих текстов прп. Иннокентию Комельскому (*Прохоров Г.М. // Прп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2005. С. 308–310, 316–318*). Эта надуманная версия современного светского ученого, лишённая серьезных обоснований и научных доказательств, выглядит по меньшей мере неубедительно. Заметим, что у святых отцов, людей духовно зрячих, авторство старца Василия никогда никаких сомнений не вызывало. Среди них ученик о. Василия прп. Паисий Молдавский со своими собственными учениками, а также свтг. Игнатий Кавказский и Феофан Затворник, среди них издатели трудов о. Василия — прпп. старцы Оптиные. Заметим и то, что едва ли можно заподозрить святого старца в плагиате и сознательном обмане трех патриархов (Антиохийского, Александрийского, Иерусалимского), осуждавших с о. Василием на встрече в Бухаресте (1749) его писания и благословивших распространять их как *душеполезное чтение*. Очередной раз можно убедиться в ограниченности светской учености, в беспомощности внешнего подхода к явлениям духовным. Скрупулезно исследуя «букву», ученый не может за формальными признаками разглядеть незримое — распознать дух, присущий автору, его писаниям, той или иной эпохе. А значит, не избежать ошибочных построений и сомнительных гипотез. Куда может завести такой путь, красноречиво свидетельствует новое «от-

тыре небольших текста составили трактат, своего рода катехизис умного делания, в котором предельно лаконично и емко преподаны все основные принципы священной науки и дан свод важнейших святоотеческих изречений на эту тему. В «Предисловиях» со всей определенностью указывается на невозможность борьбы с помыслами и очищения души от страстей посредством молитвы словесной и на «необходимость внутреннего молитвенного делания». Последнее отнюдь не есть «принадлежность только тех, кто достиг уже высокой степени духовного совершенства и очистился от страстей», но, напротив, «необходимо и новоначальным, которым оно помогает в самопознании, в преодолении помыслов и страстей». Прп. Василий «опровергает различные возражения, выдвигаемые против умного делания, доказывает, что именно оно и помогает различать действие прелесть и избегать ее»⁴.

В связи с писаниями отца Василия нужно отметить одно значительное обстоятельство. Старец резко критиковал ошибочное мнение о том, что умное делание якобы доступно только тем, кто уже достиг бесстрастия и святости. По этому поводу в Священном Синоде Румынской Церкви возникли сомнения в каноничности таких воззрений старца. В 1749 году он был вызван в Бухарест на собеседование с тремя патриархами — Антиохийским,

крытие» того же ученого. Оказывается, принцип «постоянно поучаться из Св. Писания» прп. Нил Сорский заимствовал не у кого-либо, а у жидовствующих еретиков (!). Казалось бы, как же, берясь за такую тему, не ознакомиться с учением святых отцов, для которых обращенность к Св. Писанию есть общий принцип, как до, так и после прп. Нила? Однако ученый пишет: «Постоянной устремленности испытующего взгляда в Писания Нил Сорский, очень вероятно, научился у современных ему "жидовская мудрствующих"» (*Прохоров Г.М. Так воссияют праведники. СПб., 2009. С. 102.*).

⁴ Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 332, 333.

гать к тщательному изучению письменного Предания. «Указал я, — говорит свт. Игнатий, — на “Предисловия” схимонаха Василия как на сочинение истинного делателя молитвы, особенно полезное для современности. Сочинение это наставляет непогрешительному пониманию отеческих писаний о молитвенном подвиге». И неслучайно «сочинения его изданы Введенской Оптиной пустыней вместе с сочинениями старца Паисия (Величковского)», в одном томе, под одной обложкой. Таким образом, «в первоначальное чтение инока, желающего ознакомиться с внутренним молитвенным подвигом, можно предложить наставления Серафима Саровского, сочинения Паисия Нямецкого и друга его, схимонаха Василия. Святость этих лиц и правильность их учения — несомненны»⁷.

* * *

Теперь, непосредственно обращаясь к текстам прп. Василия, кратко укажем основные направления его мысли. Известно, пишет старец, «что священная Иисусова молитва для многих, и в древности, и ныне, является камнем преткновения и соблазна». Хотя против внешнего, словесного делания сей молитвы «никто не восстает, однако художественное ее делание, то есть хранение умом сердца в молитве, очень мало кто знает», а потому соблазняются. Даже «самому Григорию Синаиту сопротивлялись сначала самые разумнейшие отцы Горы Афонской, когда он начал их тому учить». Если уж отшельники «так преткнулись об это делание», то что же сказать о наших «имеющих общение с миром монахах»? Однако «должно покоряться Писанию и учению святых отцов», ведь даже «посреди самого Царствующего града процвело

⁷ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 220, 265–267, 270. Т. 2. С. 233, 254, 255, 279, 298, 299.

это священное умное делание — и не у одних монахов». Вот только «ныне о таком учении даже и одного слова не произносится среди монахов», оно «пришло в крайнее забвение и небрежение», настолько, что «многие начинают ратовать» против него⁸. Слишком многие, «не имеющие опыта в умном делании и мнящие себя рассудительными», но чуждые духу святых отцов, начинают «уклоняться от их учения и наставлений». При этом «они тремя причинами, или извинениями, себя оправдывают», отвращая себя и других «от обучения этому священному деланию. Во-первых, приписывают умное трезвение лишь святым и бесстрастным мужам, полагая, что тем одним подобает такое делание, а не и страстным. Во-вторых, указывают на совершенное оскудение наставников и учителей такого жительствова и пути. В-третьих, говорят о последующей такому деланию прелести». Все это «представляется не знающим силы и опыта внутреннего делания» веским доводом для отрицания оно. Но все три предлога придется опровергнуть. Если же «кто из не имеющих опыта в священном умном делании и не желающих ему обучаться захочет» спорить, то пусть прочтет «святые книги, которые написали или святейшие патриархи, или преподобные отцы». Тогда он либо «успокоит свою душу», либо, не приведи Господь, «обратит свою хулу на святых отцов, так написавших, вернее сказать, на Святого Духа, говорившего через них, — и это *не простится ему ни в сем веке, ни в будущем*»⁹.

⁸ Старец Василий говорит о духовном упадке своего времени, который в конце XVIII столетия сменился мощным исихастским движением, подготовке которого старец немало посолодействовал. Главным же инициатором возрождения традиции внутреннего делания в Молдавии, Румынии и России стал последователь старца прп. Паисий Молдавский. — *В.В.*

⁹ Мф. 12, 32.

Многие, «не зная опытно умного делания, погрешают против правого разума, думая, что оно было деланием одних бесстрастных и святых мужей. И от этого, держась по мирскому обычаю единственно псалмопения, чтения тропарей и канонов, они успокаиваются в одном своем внешнем молении». Не понимают, что молитву словесную «отцы дали нам на время, из-за немощи и младенчества ума нашего, чтобы мы, понемногу обучаясь, восходили на степень умного делания, а не до кончины пребывали на том же» словесном уровне. Мало того, мы еще и умом помрачаемся, когда довольствуемся одним «внешним молением» и «полагаем, будто совершаем нечто важное; одним количеством молитв себя утешаем и тем питаем внутреннего фарисея». Уклоняться от умного делания по причине своего несовершенства «непотребно и несправедливо», ибо как раз самая «первая степень для новоначальных монахов состоит в том, чтобы умалить страсти умным трезвением и сердечным хранением, то есть умной молитвой, подобающей мужам деятельным». Это необходимо «для нас, страстных и немощных, — хотя бы след умного безмолвия познать, то есть деятельную умную молитву», каковая «есть существенное делание новоначальных и страстных монахов, посредством коего востекают некоторые из них, если Бог благоволит, в зрительную¹⁰ и духовную молитву».

Однако иные не только учения отцов «не принимают, но и сопротивляются и, себя учителями выставляя, говорят, что для новоначальных, по преданию святых отцов, нет этого умного делания, а только одно псалмопение, тропари и каноны, устами и языком совершаемые». Хотя «учат об этом неверно, однако все их слушают, потому

¹⁰ Зрительная — т.е. созерцательная молитва. — *В.И.*

что для такого моления не требуется обучения или отречения от мирских похотей... Священное же умное делание является славным и богоугодным искусством, большим всех искусств, которого без отречения от мира», без многого учения и труда «никто не приобретает». И вот оно «в монахах весьма оскудело. И неутихающая брань бывает» в умах за неимением «опыта умного внимания по внутреннему человеку»; вместо брани с врагом спасения — брань против священного делания, «в коем заключено искусство моления на злые помыслы».

Надлежит же знать, что деятельная умно-сердечная молитва — «это есть чин умного делания, подобающий страстным». Надобно только, чтобы человек противился страсти, не желая по ней действовать, противостоя и естеству своему, и врагу. Таковым «всячески подобает и для них возможно обучаться умному деланию, ибо они очищаются вседневной благодатью Христовою через умную молитву и ежечасное покаяние», сама молитва врачует их. «Такой, хотя и страстен, однако может благодатью Христовою получить прощение за вседневные грехи, не по намерению, но невольно бывающие». Каждому случается невольно «кого-то оскорбить, или самому оскорбиться, или осудить, или разгневаться и победиться тщеславием, поспорить же и оправдаться, или попразднословить, или солгать, объестся или опиться, помыслить скверное или возбудить в себе страсть и тому подобное, что является явным преступлением заповедей и падением души». Однако если так прегрешивший «в тот же час начинает осуждать себя и с покаянием припадать к Богу умною молитвою от сердца», если просит прощения и помощи, дабы «не впасть ему в те же согрешения», то тут же и получает просимое. «Таким образом он полагает начало хранению заповедей и блюдению сердца своего от

злых прилогов в молитве». Так что «простительны такие грехи новоначальным и страстным». Эти самые «повседневные грехопадения», грехи «простительные и невольные, случающиеся с теми, кто обучается умному деланию», мы и воспоминаем, каясь на сон грядущи: «Аще именем Твоим кляхся, или похулих е в помышлении моем, или кого укорих...» и так далее¹¹. Такого покаяния бывает довольно. Это сродни тому, что говорит свт. Анастасий Синайский о принимающих Святые Тайны: «Они, если и имеют некие малые человеческие и легко простительные грехи, как-то: языком, слухом или от окрадывания зрением, или тщеславием, или печалью, или яростью, или чем-то подобным, но осуждают себя, исповедуются Богу и так принимают Святые Тайны, — веруем, что во очищение грехов для таковых бывает принятие Святых Тайн». Точно «в том же смысле и в той же мере следует разумеать и о падениях, приключающихся с теми, кто обучается деланию умной молитвы».

Иное дело — не противящийся, но «действующий по страсти и удовлетворяющий ее», — этот «подобен человеку, который собственными руками берет стрелы и вонзает их в свое сердце». Как он есть безумен, то и умное делание не может иметь здесь места. Таковой «бывает повинен в тонком действии грехов и страстей», но сам не понимает того и под грехом разумеет «единственно прелюбодеяние, блуд, мужеложство, скотоложство, убийство, воровство, отравление и подобные смертные и главные грехи. Соблюдая себя от них, он думает, будто стоит твердо». Действует по страсти и тот, кто «говорит пять слов или десять на одно слово, и враждует, и огорчается. А когда прекратится ссора, продолжает помышлять злое

¹¹ Молитвы на сон грядущим.

на сказавшего ему слово, злопамятствует и печалится, что не сказал больше того, что сказал, и готовит в себе слова еще злейшие» на обидчика. «Такие люди под адом суть, пока действуют подобным образом». При таком устройении «страстный не может очиститься вседневной благодатью Христовою от грехов, кажущихся малыми и не смертными», — ему надлежит прибегать к церковному таинству покаяния и нести епитимью. «Таковым не подобает, и даже нельзя, касаться умного делания».

Второй причиной отвращения от священного трезвения и внутренней молитвы выставляют «оскудение наставников и учителей». Но эта уловка «безрассудна и не имеет извинения, поскольку за отсутствием наставника учителем вместо него является Писание». Если смущаешься «помыслами, что не имеешь учителя умного делания, то Сам Господь повелевает тебе учиться от Писания, говоря: *Испытайте Писаний, яко вы мнитѣ в них имети живот вечный*¹²». При этом надо не пренебречь опытом единомысленных сподвижников, «имея брат брата благим советником», а наипаче прибегать к писаниям отцов. Когда «невозможно обрести старца, опытного словом и делом по примеру святых отцов и хорошо знающего отеческое писание, то должно... всеми силами стараться иметь духовный совет из учений и наставлений святых отцов, вопрошая о всякой вещи и добродетели». В книгах их, при содействии благодати, найдем ответы. А учеба необходима, «ибо умное делание не только мирянами, но и монахами не постигается легко, как, например, внешнее пение»: словесная молитва родится сама собой, но сердечная стихийно не обретается, потребны знание и разумение.

¹² Ин. 5, 39.

Хотя старцев нет, но Дух Святой есть и *Иисус Христос* *вчера и днесь тойже*¹³, а Он силен и через книги, и без книг наставить. Заблуждаются говорящие, что нынче мы слишком немощны, что благодатная молитва и созерцание — удел древних. «Неведомо откуда им возомнилось, что нынешним монахам якобы не подаются более действия Святого Духа так, как прежним: уже минули, — говорят они, — те времена. Но эта мысль — преткновение так говорящих». Безумие, во извинение своих грехов, «обвинять время и Бога в оскудении действия Святого Духа». Возложим лучше «вину на трех лютейших исполинов — имею в виду неверие, леность и небрежение, — прекратим лгать и, держась истины, приступим без сомнения к обучению умному деланию, отвергая еще трех главнейших противников — самолюбие, сребролюбие и тщеславие».

Иные еще претыкаются, читая у прп. Исаака, что чистого созерцания «един от тысячи токмо достигает». Склонные к малодушию, «узнав, что зрительной молитвы сподобляются не все, но немногие, ослабевают, а то и совершенно не радеют о деятельной умной молитве, без которой никому не возможно избежать действия страстей и сложения с лукавыми помыслами, за каковые они будут истязаемы в час смерти и ответ дадут на Страшном Суде». Надо же «понимать, что мы отнюдь не будем осуждены за то, что по немощи нашей не сподобились стяжать созерцательную молитву». Но если «умного и сердечного хранения не стяжали, с помощью коего можно противостать диаволу и злым помыслам, побеждая их не своей силой, а страшным именем Христовым, — за это придется нам дать ответ Богу».

¹³ Евр. 13, 8.

Другое есть преткновение: смущаются сказанным у прп. Симеона, «что хотящему обучиться умному деланию прежде подобает сохранить свою совесть к Богу, к людям и к вещам». Полагают, что речь идет о бесстрастии, которое, мол, должно предварять молитву умную и сердечную. Между тем всего «в один час или минуту может человек примирить свою совесть с Богом, людьми и вещами». А если ты возомнил, «что достижение бесстрастия бывает прежде обучения умному деланию», тогда «с тобой происходит то, что ты не только никогда не начнешь умного трезвения, но и от самих Святейших Тайн уклонишься. Ибо никто, не примирив совести с Богом, не причащается их».

Наконец, рассмотрим главное страхование, заставляющее пугливых бежать прочь, без оглядки на поучения святых отцов, от священного делания. Легко верят они всяким басням о якобы часто «последующей умному деланию прелести». Некоторые, в самом деле прельщенные, «отказались обучаться умному деланию, говоря: это дело одних бесстрастных. И таким образом стали преткновением и себе, и всем хотящим начать это умное внимание. Им было бы лучше, повесив камень на шею, утонуть, нежели соблазнять себя и многих делателей»¹⁴. Есть еще некоторые, кто, у отцов «читая о прелести, сами же себя и запинают этим писанием, неверно о нем рассуждая. Вместо того чтобы принять писание для предостережения и познания прелести, они изобретают повод уклоняться от умного делания». Но «ведь не для устрашения или отгнания нас от священного делания много писали

¹⁴ Ср.: Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жертвенный камень на шею и бросили его в море (Мк. 9, 42).

святые отцы о прелести», а поучая распознаению «лукавого действия сатанинского», наставляя «иметь брат брата благим советником, дабы, изучая день и ночь Святое Писание, содействием благодати Христовой, обучаться этому умному деланию, не впадая в прелесть».

Если смущается кто «словами прп. Григория Синаита, говорящего много о прелести», то святой сам свидетельствует: «Не должны мы бояться или сомневаться, призывая Бога. А если некоторые совратились, повредившись умом, то знай, что от *самочиния* и *высокоумия* они так пострадали», и притом прежде умной молитвы, ибо самоуверенность и горделивость изгоняют из души благодать, а без нее не бывает умно-сердечного действия. Кто подвизается со смирением и советом, «тот по благодати Христа никогда не потерпит вреда». И горделивая дерзость, и отчаяние пугливых — то и другое «от врага, и решительно избегать надлежит обоим». Страх Божий более чем уместен, но не ради «пустых басен, по которым волка бояться — в лес не ходить. Бога подобает бояться, но не бежать и не отрекаться от Него по причине этого страха... покрывая себя позором на вечные роды». Умному деланию научаются, говорил прп. Григорий, только послушные и смиренные, «непокорным же это делание не преподается — да не прельстятся, будут ли они простыми или умными. Ибо самочинник не избежит прельщения собственным мнением».

Молитва умно-сердечная прелести не боится: «самое непрелестное для новоначальных действие в молитве заключается в том, чтобы в сердце начинать умную молитву и в сердце оканчивать, — чтобы ум скрывался в глубине сердечной». Но ошибаются те, кто «мнят, якобы прелесть к внешнему пению не примешивается». Словесная молитва прежде всего и вводит в прельщение недугую-

щих самомнением: «причина же высокоумия — пост безрассудный и безмерный, когда постящийся мнит, будто исполняет добродетель». Все внешние подвиги сводят с ума при наличии самодовольства. Но всего опаснее в словесной молитве — «призрачное мечтание ума», действительные воображения. Вот «это и есть первая и самопроизвольная прелесть». Избежать ее нет иных средств, как ум свести в сердце и держать там в трезвении. «Но поскольку не знающие умного делания имеют одну только заботу — окончить песенное правило, о помыслах же злых и похотном кипении нет им беспокойства, то по этой причине они... и не знают, как этого избежать». Как рек о них Дух Святой устами святых: «они голоса врагов слышат и раны получают, а кто враги и чего ради ведут брань, не знают»¹⁵.

Ошибки у неискующих случаются двух родов и связаны бывают с неправильным выбором или *времени*, или *места*. В первом случае легкомысленные «стремятся прежде времени достичь зрительной молитвы, полагая, что это находится во власти желающих». Но «дерзкий и самоуверенный, по слову св. Григория Синаита, ища то, что выше его достоинства и устройства» бывает обманут и посрамлен. Достигнет он одного: приняв фантазии за благодать, станет игралищем демонов. Вторая ошибка случается при поиске сердечного места, когда внимание собирают не у вершины сердца, «а в похотной части», то есть в области солнечного сплетения или в районе живота. Тех, кто допускает это, постигает иной вид прелести — «вражеское участие в разжжении похоти»¹⁶. Бывает и

¹⁵ См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Творения*. Сл. 68.

¹⁶ Причина ошибок при поиске сердечного места связана с неспособностью различать чувство *духовное* от *душевного*. Человек в этом случае фиксирует внимание не в точке локализации своей духовной

такое искушение, когда некая теплота «сама по себе, без блудных помыслов» поднимается снизу к сердцу. «Не должно из-за этого ни ужасаться, ни малодушествовать, но только одним произволением и умом отвращаться от нее... Однако если кто ее примет или помыслит, что она благодать, — прельстится».

Познав из сказанного, «что не умное делание причина прелести, но одно самочиние и высокоумие наше, не подобает нам сего делания избегать». Оно ведь, напротив, «даже отверзает умные очи к различению и познанию прелести, которую невозможно никому познать вовеки, не обучаясь этому священному умному деланию». Молитва же словесная перед врагом бессильна, она дана нам «из-за нашей лености и неведения, с тем чтобы мы возводили себя к молению истинному». Словесное моление, говорит Григорий Синаит, «дано нам ради лености нашей и невежества». Ведь «много поющие не разумеют, что поют, — как сказал Новый Богослов, — ибо петь много было повелено тем, кто не ведает, что поет». Как словесная молитва, так и богомыслие и «память о смерти, гесне и вечных муках или о Страшном Суде» — «все это весьма слабодейственно без умного внимания и призвания имени Иисуса Христа». В любом случае, «без умного внимания, если и было бы преуспяние, однако весьма косно и преболезненно», в то время как, молясь умом в сердце, «скоро и легко приближается делатель к Богу». При словесной молитве «бывает одно внешнее моление и внешнее делание заповедей», при умной — обоюдное действие: «внешнее и внутреннее хранение». Вспомним, как «в наши уже времена найден был в пусты-

энергии, а несколько ниже. Соответственно, вместо мыслительной силы задействуются раздражительная и желательная, происходит возбуждение страстных чувств. — *Н.Н.*

не один старец, который тридцать лет ни человека не видел, ни хлеба не вкушал, кроме корней, и вместе с тем исповедал, что в продолжение всех этих лет был борим блудным бесом». И рассудили отцы, в чем причина нескончаемой брани: старец подъял хотя и высокий, но один только внешний подвиг, а «не был обучен трезвению умному и противоборству прилогам вражеским».

Стало быть, надлежит «повиноваться учению стольких святых отцов, учащих о священном умном делании, а не топтать по примеру вращающего жернов осла один и тот же круг продолжительного словесного моления, не желая шествовать поистине простым путем предобрейшего умного безмолвия и молитвы». Как Ветхозаветный Закон имел назначение предослать верных ко Христу, «так и словесное псалмопение, предобучая нас, отдает затем сердечному вниманию и молитве, а само умалется... И как Закон имел силу приводить ко Христу... так и многое пение лишь отсылает делателя к умной молитве», но не должно на всю жизнь простираться. Посему «святые отцы, бывшие делателями и учителями умного трезвения, уподобляют внешнее пение малому отроку, умную же молитву — совершенному мужу. И как для отрока нет укоризны в том, что он хочет со временем стать мужем и старцем, так и для внешнего пения и моления, данного от Бога по немощи нашего младенчества, нет укора и презрения, когда кто все тщание обращает на умную молитву и очень мало поет псалмов, канонов и тропарей». А со временем умный делатель «востекает к молитве зрительной».

Подобает знать, что «если помыслы вошли в сердце против нашего желания и укрепляются и стоят, то прогнать их может только Иисусова молитва из глубины сердца». Без этого нет трезвения. Откуда же быть и чистоте сердечной? «Как невозможно эту жизнь прожить без

все тщание приложили к внутреннему блюдению». «Ты же, друг, отделяешь хранение телесных чувств от обучения умной молитве и этим являешь себя не знающим чина и делания сердечного. Имеющие же опыт умной молитвы не разделяют оба этих делания, но одновременное и совместное устанавливают им обучение. Погружая ум в час молитвы внутрь сердца, они укрощают волнение чувств, не попуская уму восходить к ним... Тем самым подается великое безмолвие уму и сердцу, так что и сами чувства мало-помалу обучаются не устремляться к плотским похотям».

Итак, «находит ли прилог вражий через какую-либо страсть или помысл злой — делатель призывает Христа на это и погибает диавол с прилогом его. Пал ли человек по немощи мыслью, или словом, или яростью, или пожеланием плотским — молит Христа, исповедуясь Ему и каюсь». А поскольку «не могут внешние чувства оградить ум от помыслов, то впредь необходимо уму в час молитвы бежать от чувств внутрь к сердцу и стоять там глухим и немым от всех помыслов», затворившись «во внутренней и естественной клети, или пустыне». И ты умом из сердца «начни вопиять ко Христу на всякий час за всякую заповедь, какую ни преступишь, и за всякую страсть и злой помысл, каким ни будешь побежден». Ведь не напрасно всякому отрекающемуся от мира вручается меч, ибо становится он *воином Христовым*¹⁸ и выходит на брань против духов злобы: «Прими, брат, меч духовный, иже есть глагол Божий»¹⁹; его же нося во устах твоих, уме же и сердце, твори непрестанно молитву Иисусову». «Но, о время наше! сколь многие... носят этот меч по одному лишь

¹⁸ Ср.: 2 Тим. 2, 3.

¹⁹ Еф. 6, 17.

обычаю, а не по необходимости его в борьбе! Не научившись как следует с ним обращаться пред лицом врагов и тех пожигать им, словно пламенем, они употребляют его просто и плотски, а не действенно». А «многие, вовсе отложив сей глагол Божий, лучше же сказать пламенное оружие, охраняющее врата сердечные» оставили поле брани.

Однако пусть не возомнит кто, что звание воина Христова есть привилегия иночества, пусть не обманывается никто — к отречению от мира призваны отнюдь не одни облаченные в рясу. «Да будет же известно тебе, добрый ревнитель этого священного делания, что не только в пустыне или в уединенном отшельничестве, не только в тех самых великих лаврах», но «даже и посреди городов» всегда находились «учителя и многочисленные делатели умного этого священнодействия». Так «чего еще недостает тебе, христоробивый читатель, чтобы, отложив всякое сомнение, приступить к обучению умному вниманию? Ведь если ты скажешь: не имею я жительства уединенного, то пример тебе — святой патриарх Каллист, обучившийся умному деланию» при прохождении поварской службы. «Если сомневаешься из-за того, что ты не в глубокой пустыне, то второй для тебя пример — святейший патриарх Фотий», который, «будучи взят на патриаршество из сенаторского чина и не быв прежде монахом, обучился на таком высоком посту этому умному деланию», овладел искусством сердечного внимания «и настолько в нем преуспел, что лицо его сияло, словно у второго Моисея, от пребывавшей в нем благодати Святого Духа».²⁰

²⁰ Василий Полтавомерульский, прп. // Житіе и писанія старца Павсія (на славу яз.). Оптина пуст., 2001. С. 72–137; Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 333–365; Трезвомаслие. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 310–363.



Заключение

Почему так актуален сегодня наш разговор? По причине нынешнего умножения беззакония, ибо слишком во многих охладевает любовь¹, угашаемая холодным веянием антихристового духа, воцаряющегося на земле. Вот что писала прп. Силуану некая христианка: «Я не богослов, я не знаю, что такое ад, но в душе представляю его себе, как комфортабельную современную жизнь, только без храма и без молитвы...»² Едва вступающие в жизнь юные души не успевают ни распознать в себе богоданного дара свободы, ни расслышать глас богозданной совести, ни дорасти до самосознания богообразной личности, как уже оказываются поработоченными богопротивной силой. Нынешнее состояние мира настолько хрупко, что заставляет вспомнить о том, как однажды человечество уже обрекло себя на глобальное истребление. Не станем только в суждениях о той катастрофе поддаваться влиянию западных воззрений и мыслить о Боге как о некоем безжалостном Судии, «устроившем» Всемирный Потоп, «уничтожившем» допотопное человечество. Наивен латинизированный образ злого Бога, обиженного и разозленного на людей за их неверность и греховность и в мстительной ярости смывающего

¹ Ср.: Мф. 24, 12.

² Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Георгием Флоровским. Essex; ТСЛ, 2008. С. 115.

с лица земли все живое. Или еще лучше: образ Бога «ошибившегося», создавшего неудачный «проект человека» и теперь, разочаровавшись, ликвидирующего Свое забракованное творение. Все подобные построения чужды православному богомыслию. Святые отцы созерцают иной образ Бога: безмерно любящего и сострадающего Своему творению, которому Он даровал Свой образ и богоподобную неотъемлемую свободу. Любящего и жалеющего, несмотря на то, что допотопное человечество, своевольно отвернувшись от Творца, безнадежно пало во грехе язычества и богоборчества, во грехе служения диаволу и своим страстям. Все это Господь претерпевал, милосердствуя и всячески содействуя покаянию, подавая возможность опомниться, ожидая, пока Ной достроит ковчег, пока завершит свою вековую проповедь, призывающую к раскаянию. Он ждал до последнего, оставляя возможность любой твари войти в ковчег спасения, ждал до той поры, когда не осталось более кого спасать.

Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего... за грехи наши³. Низойдя к нам в человеческом естестве, взойдя на Крест и возведя с Собой обоженное естество наше ко Престолу Святой Троицы, Бог совершил ради нас все возможное. Несмотря на то, что человечество в массе своей сегодня, как и всегда, продолжает отвергать эту Жертву, Он, пришедший, чтобы послужить⁴, и теперь продолжает Свое служение. Бог сдерживает силы зла, оберегая людей от ими же сотворенного смертоносного оружия, от того, чтобы они взорвали планету. Точно так же, как ныне, Он действовал и тогда, во времена Ноя, защищая допотопных людей от их собственного безумия, не попуская про-

³ Ин. 3, 16; 1 Ин. 4, 10.

⁴ Мф. 20, 28; Мк. 10, 45.

явиться вполне их, порабощенной дьяволом, воле, препятствуя всемирной катастрофе, которую люди уготовили сами себе в силу своей окончательной испорченности. Бог не устраивал Потоп, но сдерживал Потоп. Потоп был самоубийством, которое стало закономерным трагическим следствием той извращенности и порочности жизни, до которой дошли в своем богоборчестве люди. Это подобно тому, как одержимый и угнетаемый демоном человек накладывает на себя руки. Потоп обрушился на них, когда поколеблены были сами основы земного бытия и мир не выдержал накопившейся до критической массы отрицательной энергии зла. И Господь отступил, не удерживая далее возмущенные стихии и вместе с тем не посягая на абсолютную свободу человеческой воли.

Неисцелимо безумие обезбоженного человечества. По-прежнему самые одаренные Творцом умы трудятся над глобальными проектами, грозящими неминуемым самоуничтожением. Непрерывно совершенствуется человек орудия тотального всесожжения, неумолим ход событий, обреченных вписаться в сюжетную канву последних глав Откровения. *А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибли нечестивых человеков*⁵. «Современное человечество открыло колоссальные источники жизненной энергии, но с другой стороны — положило начало приготовлению апокалиптического огня, готового пожрать всякую жизнь на земле»⁶. И ныне «конец земной истории человечества становится научно мыслимым, завтра, быть может, уже технически осуществимым»⁷. И вновь под гнетом избыточной силы зла нарушится равновесие во вселенной и исчерпано будет

⁵ 2 Пет. 3, 7.

⁶ Ср.: 2 Пет. 3, 7; 2 Фес. 1, 8; Евр. 10, 27; Лк. 21, 35.

⁷ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога... Essex, 1985. С. 189, 253.

Божественное долготерпение⁸. Тогда отступит *Удерживающий теперь*, некогда предрекавший: *Еще раз поколеблю не только землю, но и небо. Тогда придет день Господень — стихии, разгоревшись, разрушатся. И день тот внезапно найдет на всех живущих по всему лицу земному, и земля и все дела на ней сгорят*⁹. То будет час, когда необратимый отказ человечества от Христа достигнет своей трагической полноты. В тот миг «неизбежным станет апокалиптический конец: мир сгорит в огне, создаемом самими же людьми»¹⁰.

Вот почему особенно актуален наш разговор сегодня, когда уже «явлен апокалиптический образ великого отступления, которое охватит весь род человеческий пред концом света. Но пока еще время спасительное, и Господь — любящий Отец ждет нашей ответной любви... Если десять ветхозаветных праведников спасли Израиль от гнева Божия, то не усомнимся и мы теперь в спасении России»¹¹. По убеждению просвещенных свыше подвижников, сердечная молитва человека, «приносимая в подобающем духе»¹², своей энергией влияет на окружающий мир, «ни одна такая молитва не исчезает в мире бесследно»¹³. Отсюда и вера наша: доколе среди нас обитают «души, молящиеся за врагов по наитию Святого Духа, — доколе земля сохранится от всепожиряющего апокалиптического огня»¹⁴. Даже один молитвенник, если умная молитва его чиста, «влияет на судьбы всего мира», своим

⁸ *И как было во дни Ноя, так будет...* (Лк. 17, 26).

⁹ Ср.: 2 Фес. 2, 7; Евр. 12, 26; 2 Пет. 3, 10; Лк. 21, 34–35.

¹⁰ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 105.

¹¹ Иоанн (Крестьяков), архим. // Божий инок. Псково-Печерский мон., 2009. С. 356, 359.

¹² Серафим (Барадей), схизм. // Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб., 2003. С. 304.

¹³ Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Essex; М., 2003. С. 145.

¹⁴ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога... Essex, 1985. С. 217.

подвигом, неприметно для самого мира, он «изменяет ход событий». Если же за мир пред Богом ходатайствует созерцатель, совлекшийся ветхого естества, то молитва его воздействует не только на судьбы «всего человечества, но идет далеко за пределы земной истории, изменяет ход космической жизни»¹⁵. Подобное чудо возможно потому, что воплощенное во множестве ипостасей человечество сотворено *по подобию* своего Творца и имеет единую, общую для всех сущность. Такова «природа всечеловеческого бытия», и «каждое отдельное лицо, преодолевая в себе зло, этой победой наносит поражение космическому злу столь великое, что следствия ее благотворно отражаются на судьбах всего мира». Именно так переживал молитву за врагов и за весь мир прп. Силуан Афонский — «как Божественное действие в душе человека, как нетварную благодать и дар Святого Духа». А стало быть, «доколе мир воспринимает сей дар, доколе он будет существовать». Таково слово старца: «Мир стоит молитвами святых»¹⁶.

Истинно, умно-сердечно молящийся человек соучаствует в деле святых, в том, чтобы удерживать силу зла, все более цепко овладевающую миром, во все более стремительно разворачивающейся эсхатологической перспективе. Общим усилием отстраняя зло, мы отвоевываем необходимое нам время на покаяние, мы содействуем в созидании спасения тем, кто уже на пути к Богу, а вместе и тем, кому еще предстоит появиться на этот свет. Земля сегодня, может быть как никогда, нуждается в нашей общей молитве. «Мир стоит молитвою, а когда ослабеет молитва, тогда мир погибнет»¹⁷.

¹⁵ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Essex; ТСЛ, 2009. С. 128, 220.

¹⁶ Софроний, иеромон. Старец Силуан. Paris, 1952. С. 97, 98, 169.

¹⁷ Силуан Афонский, прп. // Там же. С. 169.



О книжной серии «Путь умного делания»

Игумен Петр (Пиголь), кандидат богословия

Значительным явлением в церковной жизни наших дней стали публикации из книжной серии «Путь умного делания», привлёкшие пристальное внимание всех, кто неравнодушен к исихастской тематике, кто всерьёз интересуется вопросами молитвенной жизни и аскетической духовной практики. Авторская книжная серия Николая Михайловича Новикова состоит из ряда самостоятельных, но внутренне связанных между собой единым тематическим стержнем изданий. Это прежде всего обширная четырехтомная монография «Молитва Иисусова: Опыт двух тысячелетий» (к настоящему времени вышло в свет три тома, четвертый готовится к изданию). В серию вошли также отдельные выпуски: книга «О молитве Иисусовой и Божественной благодати» (2000) и одноименная брошюра (1999), книги «Подвиг в миру» (2006) и «Меч война» (2009), сюда же следует отнести изданное на английском языке в США эссе «Two Elders on The Jesus Prayer» (2007). Можно упомянуть

еще об одном зарубежном издании, которое знакомит англоязычного читателя с материалами серии: *Frederica Mathewes-Green. The Jesus Prayer (USA, 2009)*.

Проект серии, разработку которого Н. М. Новиков начал в 1997 году по благословению архимандрита Кирилла (Павлова), предусматривает дальнейшие выпуски, среди них книги: «Традиция», «Дух война», «Сети», «Мистика иконы» и другие¹.

В цикле передач по радио «Радонеж», посвященных серии «Путь умного делания», четырехтомник Н. М. Новикова был назван «исчерпывающей современной антологией на тему молитвы». Однако в данном случае термин «антология» отнюдь не точное определение жанра. «Иисусова молитва. Опыт двух тысячелетий» — это фундаментальный исследовательский труд, представляющий собой солидную монографию. Задачи, которые ставит перед собой автор, намного серьезнее, нежели общее ознакомление читателей со святоотеческим наследием и обзор соответствующей литературы. Это исследование значительно глубже и шире прочих современных публикаций, посвященных молитве, по преимуществу состоящих из более или менее объемных подборок отеческих цитат.

Одна из самых примечательных особенностей книг Н. М. Новикова в том, что они не утомляют читателя

¹ Проект серии и состоявшие в ней публикации были одобрены митрополитом Питиримом (Нечасевым), архимандритами Иоанном (Крестьянкиным) и Даниилом (Ворониным), схигуменом Илием (Ноздриным), протоиереем Георгием Бреевым и другими уважаемыми пастырями, преподавшими свои рекомендации и оказавшими автору молитвенную поддержку в работе.

общими, отвлеченными рассуждениями о молитве, но, с одной стороны, ведут вглубь, к ключевым вопросам духовной жизни, с другой стороны — в них можно найти важнейшие детали молитвенной практики, их разъяснение и скрупулезный анализ. А это как раз тот материал, который так сложно разыскать в доступных письменных источниках в силу давней исихастской традиции — устной передачи опытного знания. Впечатляет и широта авторского кругозора: на сегодняшний день в библиографическом списке указано около полутора тысяч литературных источников, использованных в работе над серией.

Значительность этого проекта нельзя недооценить. Притом что в центре внимания автора всегда остается молитвенный подвиг, книги не ограничиваются только историей и методикой молитвенной практики — содержание их отличается многосторонностью. Здесь затрагиваются самые разные аспекты церковной и общественной жизни и вместе с тем тончайшие вопросы внутренней жизни христианина.

Автор намеренно расширяет тематический круг, выходя за пределы аскетической литературы. Трезвый, рассудительный взгляд на окружающий мир необходим нам, чтобы правильно оценивать состояние той среды, в которой современный человек призван сражаться за свое спасение. Это касается и мирянина, и инока, неизбежно находящихся под влиянием общественно-исторических процессов, присущих их времени, а потому обязанных разумно строить свои отношения с внешним миром, дабы успешно создать свою внутреннюю духовную жизнь.

Однако внимание к внешним, зачастую острым, проблемам современности таит в себе известную угрозу отклониться от истинно традиционных духовных ценностей. Надо отметить, что в данном случае эта опасность успешно преодолена, благодаря сосредоточенности автора на Священном Предании Церкви и всецелой преданности святоотеческой Традиции. Отсюда то превалирующее значение, которое придается в книгах серии «Путь умного делания» верности духовно-культурному наследию предков и укорененности в предании отцов Церкви.

И тем не менее, занимаясь исследованием древнейших традиций аскетической науки, автор не отрываясь от реалий современной жизни, не забывает о своей главной задаче — дать нам, сегодняшним христианам, опору для конкретных практических шагов, вводящих в таинство молитвенного приближения к Богу. Что может быть важнее для нас! Особенно если учесть, что путь умного делания признается святыми отцами *необходимым средством* для полного очищения души от греховных страстей, достижения богопознания и восхождения к христианскому совершенству.

Отметим еще одно из несомненных достоинств книг серии «Путь умного делания» — общедоступную форму изложения. Учитывая тематику, надо признать: достичь этого очень непросто. И не случайно среди основных задач автора, которые он сам перед собой ставит, выделяется следующая: «подать материал таким образом, чтобы пользу могли получить люди самой различной меры опытности». Результат нали-

цо, и в этом могут убедиться читатели — в своих книгах Н. М. Новикову удастся сложнейшие богословские и аскетические темы раскрыть в самой доступной и ясной форме. Нужно ли пояснять, что подобные задачи не решаются без помощи свыше... Здесь, надо полагать, сказывается личный молитвенный опыт автора. Будем надеяться, что к общей молитве за успешное осуществление этого столь актуального и, без преувеличения скажем, уникального проекта присоединится и благодарный читатель.



Именной указатель

Жирным шрифтом обозначены номера страниц, на которых приведены краткие биографические сведения

- Агапий Валаамский**, Слепец (Молодяшин; 1838–1905), схимонах 121, 285
- Адам, святой пророк 36, 95, 136, 143, 181, 189, 209, 318
- Алексий Московский (Бяконт; 1300–1378), святитель 304, 309
- Аммон Египетский (Аммонас; IV), святитель, преподобный 306
- Амфилохий Черногорский и Приморский (Радович; р. 1938), митрополит 100, 262, 307
- Амфилохий (Макрис; 1889–1970), игумен 152
- Анастасий Синаит, патриарх Антиохийский († 599), святитель 330
- Андрей Иконописец (Рублев; 1360 или 1370 – ок. 1430), преподобный 309
- Антоний Великий, Египетский (251–356), преподобный 101, 102, 192, 230, 267, 306, 317
- Антоний Воронежский (Смирницкий; 1773–1846), святитель 298
- Антоний (Гольнский-Михайловский; 1889–1976), архиепископ 378, 380, 381
- Антоний Киево-Печерский (983–1073), преподобный 309
- Антоний (Мельников; 1924–1986), митрополит 275
- Антоний Оптинский (Путилов; 1795–1865), преподобный 61
- Антоний Радонежский (Медведев; 1792–1877), преподобный 270
- Антоний Святогорец († 1991), иеромонах 191, 204
- Арсений Великий (354–449), преподобный 100, 192, 274
- Арсений (Тропольский; 1801–1870), иеромонах 298

- Афанасий Великий, Александрийский (293–373), святитель 43, 47, 102, 211
- Афанасий (Евтич; р. 1938), епископ 44
- Афанасий Метеорский (1305–1383), преподобный 308
- Афанасий Площанский (Захаров; † 1825), схимонах 118, **290**, 291
- Афанасий Рославльский, Пустынный († 1843), иеросхимонах **293**
- Бреев Георгий, протонерей 349, 378, 379
- Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), протонерей 115
- Варлаам Калабрийский (1290–1348), монах 147, 148
- Варлаам (Ряшенцев; 1878–1942), архиепископ 83
- Варнава (Беллев; 1887–1963), епископ 62, 67
- Варсонофий Великий, Палестинский, Газский († 563), преподобный 101, 152, 306
- Варсонофий Оптинский (Плиханков; 1845–1913), преподобный 280
- Василий Великий, Кесарийский (329–379), святитель 43, 80, 102, 104, 107, 109, 166, 192, 254, 262
- Василий Глинский, Белобережский (Кишкин; 1745–1831), преподобный **298**
- Василий (Гондикакис; р. 1936), архимандрит 73
- Василий (Кривошчин; 1900–1985), архиепископ 149, 166, 212, 234, 308
- Василий Поляномерульский (ок. 1692–1767), преподобный 51, 60, 78, 81, 98, 130, 131, 166, 184, 231, 252, 253, 295, 309, **321**, 322–327, 341
- Василиск Сибирский, Туринский, Пустынный (ок. 1740–1824), преподобный **297**, 309
- Вениамин (Благодоров; XIX), архиепископ 256
- Вениамин (Федченков; 1880–1961), митрополит 55, 125
- Гаврила (Динев), митрополит 178

- Гаврюшин Николай Константинович (р. 1946), профессор МДА 309
- Георгий Григорнатовский (Капсанис), архимандрит 147, 148, 201, 232, 234, 241, 264, 277, 311
- Герман Зосимовский (Гомзин; 1844–1923), преподобный 285
- Григорий Богослов, Назианзин, Младший, Константинопольский (330–389), святитель 43, 146, 218, 305
- Григорий Горняцкий, Молчаливый, Синаит II (XIV), преподобный 147
- Григорий Нисский (IV), святитель 43, 99
- Григорий Солунский, Фессалонийский (Палама; 1296–1360), святитель 9, 43, 46–49, 73, 78, 80, 89, 93, 94, 98, 103, 104, 115, 117, 120, 140, 141, 143, 145–149, 166, 167, 169, 201, 209, 210, 212, 218, 219, 231, 232, 240–243, 255, 276, 278, 287, 303, 306–309, 313, 317
- Григорий Синаит († ок. 1346), преподобный 48, 49, 78, 103, 104, 120, 124, 126, 131, 143, 148, 176, 191, 212, 220, 240–242, 250, 289, 308, 322, 326, 334–336
- Дамаскин Валаамский (Кононов; 1795–1881), игумен 84
- Дамаскин (Орловский; р. 1949), игумен 204, 258
- Даниил (Воронин; р. 1952), архимандрит 349, 378, 379
- Даниил Катунский (Димитриадис; 1846–1929), схимонах 42, 60, 69, 229, 231, 250, 266
- Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) 18
- Диадок Фотикийский, Блаженный (V), святитель 78, 104
- Димитрий Ростовский (Туптало; 1651–1709), святитель 104, 258
- Дионисий Ареопагит (I), священномученик 20, 44, 48, 49, 78, 80, 166, 218, 303, 307
- Дионисий Иконник (XV), иконописец 309
- Дорофей (XVI–XVII), иеромонах 113, 172, 173, 206, 309
- Дорофей Палестинский, Газский, ява († 620), преподобный 66, 305

- Досифей Рославльский, Пустынный († 1828), иеросхимонах 293
- Ева, святая праматерь 189
- Евагрий Понтийский (345–399), архидиакон 21, 40, 59, 94, 110, 146, 192, 200, 203, 306–308
- Евфимий Великий († 473), преподобный 104
- Емilian Симонопетрский, Метеорский (Вафидис; р. 1935), архимандрит 226
- Ефрем Ватопедский (Кутсу), архимандрит 267
- Ефрем Катунакский (Паланикитас; 1912–1998), иеросхимонах 245, 246
- Ефрем Сирий († 373), преподобный 146
- Ефрем Святогорец, Филофейский (Морантис; р. 1928), архимандрит 184
- Журавский Иоанн (1867–1964), протоиерей 183, 271
- Зарин Сергей Михайлович (1875 – после 1930), профессор СПбДА 40, 73, 124, 146, 200
- Захария (Захару), архимандрит 253
- Зосима Пустынный (Верховский; 1767–1833), преподобный 185, 297, 298, 309
- Зосима Грек, монах 204
- Игнатий Богоносец, Антиохийский († 107), священномученик 28
- Игнатий Кавказский (Брянчанинов; 1807–1867), святитель 35, 41, 44, 68, 77, 78, 80, 81–83, 90, 91, 93, 95, 96, 100, 110, 111, 119, 130, 131, 172–174, 176, 179, 207, 212, 230, 251, 262, 267–269, 271, 279, 287, 297, 300, 309, 316, 322, 324–326
- Игнатий Ксанфопул (XIV), преподобный 120, 131, 147, 166, 206, 289
- Игнатий (Малышев; 1811–1898), архимандрит 183, 184
- Иероним Афонский (Соломенцов; 1806–1885), иеросхимонах 204
- Иерофей (Влахос), митрополит 34, 73, 80, 144, 182, 188, 190, 215, 261

- Иларий Верейский (Троицкий; 1886–1929), священномученик 44, 48
- Илий (Ноздрин), схимгумен 349, 379
- Инокентий Комельский (Охлябинин; † 1521), преподобный 51, 322
- Иоанн Беспалый, Молдавский († 1843), схимонах 205, 268
- Иоанн Валзамский (Алексеев; 1873–1958), схимгумен 183
- Иоанн Дамаскин (ок. 680 – ок. 780), преподобный 145, 303
- Иоанн Пергамский (Зизиулас), митрополит 89, 125, 277
- Иоанн Златоуст (347–407), святитель 28, 104, 192, 269
- Иоанн Кассиан Римлянин († 435), преподобный 40, 42, 84, 98, 99, 146, 200, 221, 278, 279
- Иоанн Колов, Скитский, Отшельник, Младший (V), преподобный 258
- Иоанн (Крестьянкин; 1910–2006), архимандрит 25, 26, 70, 236, 237, 345, 349, 379
- Иоанн Кронштадтский (Сергиев; 1829–1908), праведный 20, 161, 179, 228, 309
- Иоанн (Попов; 1867–1938), мученик 47, 89, 101, 102, 104, 150, 151, 211, 218, 260
- Иоанн Пророк, Палестинский, Газский (VI), преподобный 101, 152, 306
- Иоанн Синайский, Лествичник (ок. 575–650), преподобный 52, 104, 146, 195, 306, 317
- Иоанн (Стеблин-Каменский; 1887–1930), священномученик 204
- Иосиф Ватопедский, Монах (1921–2009), схимонах 43, 57, 62–65, 80, 245, 264
- Иосиф Волоцкий (Санин; 1439–1515), преподобный 309
- Иосиф Иенхаест, Афонский, Пещерник (Коттис; 1898–1959), схимонах 43, 46, 61–65, 79, 80, 100, 118, 245, 246, 267, 381

- Иринея Лионский († 202), священномученик 43
- Исаак Сирин, Сирский, Ниневийский (VII–VIII), преподобный 10, 35, 53, 57, 70, 90, 93, 95, 98, 111, 125, 158, 222, 228, 253, 273, 295, 296, 299, 306, 317, 332
- Исаия Отшельник, авва († 370), преподобный 104
- Исихий Иерусалимский, Пресвитер († 433/451), преподобный 104, 110, 182, 198–200, 207, 262, 269, 279, 306, 322
- Каллист Агиорит, Эфесский (Властос; XIX), монах 28
- Каллист I, патриарх Константинопольский, Ксанфонул († 1364), святитель 120, 131, 147, 148, 166, 206, 242, 289, 304, 341
- Каллист Ангеликуд, Катафигиот, Тиликуд (ок. 1325 – ок. 1395), преподобный 39, 111, 112, 168, 169, 215, 217
- Каллист Диоклийский (Уэр), епископ 166
- Кассиан Римлянин – см.: Иоанн Кассиан, преподобный
- Киприан (Керн; 1899–1960), архимандрит 43, 46–49, 89, 93, 94, 115, 117, 140, 141, 143, 146, 167, 169, 170, 209, 219, 232, 241, 243, 278, 307, 308
- Киприан Московский (1330–1406), митрополит 309
- Кирилл (Павлов; р. 1919), архимандрит 349, 378, 379
- Концевич Иван Михайлович (1893–1965) 73, 133, 211, 292
- Ксензов Игорь Владимирович (р. 1967) 381
- Лазарь (Абашидзе), архимандрит 56, 277
- Лев Оптинский (Наголкин; 1768–1841), преподобный 85–87, 129, 268, 290, 298
- Леонид (Кавелин; 1822–1891), архимандрит 292
- Лосский Владимир Николаевич (1903–1958), профессор 11, 43, 187, 267, 307, 312, 313
- Лука (I), апостол и евангелист 40
- Лука Крымский (Войно-Ясенецкий; 1877–1961), священноисповедник 72, 102, 103

- Макарий Великий, Египетский (300–390), преподобный 49, 103, 104, 123, 124, 146, 150, 151, 166, 187, 192, 212, 217, 218, 248, 260, 306, 307, 313, 316, 318, 320
- Макарий Оптинский (Иванов; 1788–1860), преподобный 289–301
- Максим Исповедник (580–662), преподобный 38, 43, 44, 49, 101, 126, 140, 221, 223, 225, 267, 278, 279, 303, 307, 317
- Мандзаридис Георгий 69
- Мария Вифанская (I), праведная 40, 41, 110, 111, 213, 221, 275
- Мария (Дохторова; 1896–1978), схигумения 178
- Мария (Папаникигас; † 1963), схимонахиня 245
- Марк Ефесский (ок. 1391–1457), святитель 104
- Марк Саровский, Молчальник (1733–1818), преподобный 292
- Марфа Вифанская (I), праведная 40, 41, 110, 111, 275
- Мейенлорф Иоанн (1926–1992), протопресвитер 43
- Мелетий Исповедник, преподобный 179
- Мефодий Оливийский, Патарский († 311), священномученик 150
- Михаил (Козлов; 1826–1885), схиархимандрит 256
- Моисей Боговидец, Пророк († 1531 до Р.Х.), святой пророк 116, 126
- Моисей Оптинский (Путилов; 1782–1862), преподобный 86, 291–294
- Мотовилов Николай Александрович (1809–1879) 36, 53, 54, 97, 121, 153, 244, 310, 312–315, 317, 320
- Назарий Валаамский, Саровский (Аносов; 1735–1809), преподобный 292
- Нектарий Эгинский (Кефала; 1846–1920), святитель 42, 264
- Никита Стифат (ок. 1005–1090), преподобный 98, 195, 198, 213
- Никифор Монах, Уединенник, Исихаст, Исповедник († ок. 1340), преподобный 93, 104, 289

- Никодим Святгорец (Каливурцис; 1749–1809), преподобный 79, 174, 187, 192, 232, 233, 270
- Николай Алма-Атинский (Могилевский; 1877–1955), священноисповедник 98
- Николай (Кавасила; 1320–1371 или 1391), святитель 241, **242**, 243, 308
- Никон Гжатский (Воробьев; 1894–1963), игумен 68
- Никон (Рождественский; 1851–1919), архиепископ 179, 183
- Нил Синайский, Постник († ок. 450), преподобный 132, 251, 266, 305
- Нил Сорский (Майков; 1433–1508), преподобный 51, 100, 104, 130, 173, 200, 309, 322–325
- Новиков Николай Михайлович (р. 1949) 14, 348, 378–382
- Павел († 67), первоверховный апостол 108, 274, 278, 316
- Пансий Молдавский, Нямецкий (Величковский; 1722–1794), преподобный 59, 74, 85, 94, 98, 104, 119, 152, 172–174, 192, 206, 264, 267, 290, 291, 293, 298, 306, 309, 321, 322, 324, 325–327
- Пансий Святгорец (Эзнепидис; 1924–1994), схимонах 227, 246, 265, 311
- Палама Константин († ок. 1303) **120**, 241
- Панкратий Троицкий (Жердев; р. 1955), епископ 46, 63, 64, 84, 118, 245
- Парфений (Агесв; 1806–1878), схимгумен 204, 264, 268
- Парфений Киево-Печерский (Краснопевцев; 1790–1855), преподобный 45
- Первухин Семен Афанасьевич (1815–1892), полковник 285
- Петр († 67), первоверховный апостол 19
- Петр Афонский († 734), преподобный 306
- Петр Дамаский (VIII), священномученик 147, 130, 300
- Петр (Пиголь; р. 1955), игумен 20, 103, 147, 148, 241, 308, 348, 379, 380

- Пимен Угрешский (Мясников; 1810–1880), преподобный 270
- Питирий (Нечасв; 1926–2003), схимитрополит 27, 349, 379
- Плакida (Дезей; р. 1926), архимандрит 230
- Порфирий Афонский, Кавсокаливит (Баирактарис; 1906–1991), архимандрит 147, 165
- Рафаил (Карелин), архимандрит 38, 88, 249, 272, 274
- Рафаил (Нойка), неросхимонах 48, 116, 117, 227
- Серафим (Барадель), схимгумен 44, 345
- Серафим Глинский (Амелин; 1874–1958), преподобный **293**
- Серафим Саровский (Мошнин; 1759–1833), преподобный 6, 36, 52–54, 58, 97, 121, 127, 153, 204, 243, 244, 249, 270, 292, 309, 310, 311–317, 326
- Серафим (Чичагов; 1856–1937), священномученик 6, 54, 58, 127, 310, 317
- Сергий Радонежский (1314–1392), преподобный 58, 304, 309
- Сергий (Страгородский; 1867–1944), Патриарх Московский и всея Руси 88, 99, 108, 109, 239, 240
- Силуан Афонский (Антонов; 1866–1938), преподобный 38, 55, 58, 74, 87, 118, 125, 129, 134, 137, 171, 174, 175, 177, 178, 184, 194, 200, 220, 228, 244, 247, 275, 309, 342, 346
- Силуан Египетский, авва (IV), преподобный 265
- Симеон Новый Богослов (949–1021), преподобный 49, 52, 94, 104, 119, 131, 132, 134, 176–178, 190, 195, 224, 233, 234, 282, 289, 290, 300, 301, 303, 307, 317, 333, 335, 339
- Синклитикия Александрийская (IV), преподобная 88, 229, 265
- Софроний Эссекский (Сахаров; 1896–1993), схимархимандрит 12, 16, 24, 26, 32, 38, 42, 44, 45, 47, 48, 51, 55, 58, 70, 74, 87, 89, 99, 101, 115, 118, 125, 129, 131, 134, 137, 143, 147, 154–158, 166, 171, 174, 175, 177, 178, 184, 189–191, 194, 198, 200, 205, 211, 213, 214, 220, 226, 228, 235, 244, **246**, 247, 310
- Тансия Египетская, Блаженная (V), блаженная 129, **258**

- Тацис Дионисий, священник 152, 232
- Тимофей Афонский († 1848), схимонах 204, 264
- Тихон Задонский, Воронежский, Чудотворец (1724–1783), святитель 298
- Труханов Михаил (1916–2006), протоиерей 66, 210
- Фаддей Тверской (Успенский; 1872–1937), священномученик 55
- Фалассий Ливийский, авва († ок. 660), преподобный 146
- Феодор Молдавский, Свицкий (Перехватов; 1756–1822), схимонах 85, 298
- Феодор (Поздеевский; 1876–1937), архиепископ 66, 67, 87
- Феодор Студит (759–826), преподобный 8
- Феодора Блаженная, ама (IV) 306
- Феодосий Тырновский (1300–1363), преподобный 308
- Феоклит Дионисиатский, монах 185
- Феофан Филадельфийский († ок. 1322), митрополит 263, 269, 308
- Феофан Затворник, Вышенский (Говоров; 1815–1894), святитель 59, 60, 72, 78, 79, 170, 200, 203, 239, 262, 281–289, 295, 296, 298, 300, 309, 322, 324
- Филарет Глинский (Данилевский; 1777–1841), преподобный 269, 298
- Филарет Киевский (Амфитеатров; 1779–1857), святитель 87
- Филарет Московский (Дроздов; 1782–1867), святитель 261, 297
- Филофей, патриарх Константинопольский (Коккин; † 1379), святитель 120, 148, 304
- Филофей Синайский, Синаит (IX), преподобный 104, 200, 322
- Флоренский Павел (1882–1937), священник 133
- Флоровский Георгий (1893–1979), протоиерей 38, 43, 55, 61, 94, 132, 205, 211, 212, 218, 221, 225, 251, 254, 261, 266, 313, 342

- Фотий Великий, патриарх Константинопольский (ок. 820–891), святитель 120, 341
- Харитон Валаамский (Дунаев; 1872–1947), схигумен 73, 120
- Хрисанф (Вреттарос; 1894–1981), иеромонах 25, 66, 260
- Четвериков Сергей (1867–1947), протоиерей 152
- Эмилиан, архимандрит – см. Эмилиан Метсорский



Библиография

- Mathewes-Green Frederica*. The Jesus Prayer: The ancient desert prayer that tunes the heart to God. Brewster, Ma., USA: Paraclete Press, 2009
- Two Elders on The Jesus Prayer. Hayesville, Ohio, USA: Skete of the Entrance of the Theotokos into the Temple, 2007
- Амфилохий (Радович), митр.* Человек — носитель вечной жизни. М.: Сретенский мон., 2005. (Серия «Православное богословие»)
- Антоний (Мельников), митр.* Открытое письмо свящ. А. Менно. СПб.: Первоисточник, 2007
- Антоний Святогорец, иеромон.* Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М.: Афонское подвор., 1994 (репр. изд. Jordanville, 1988)¹
- Басин И. В.* Авторство «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу». <http://www.pagez.ru/olb/158.php>
- Благословенная душа: Жизнь, труды и подвиги прп. Парфения Киевского. М.: Синтагма, 2008
- Благословенная Оптина: Воспоминания паломников об обителе и ее старцах. М.: Отчий дом, 1998
- Богослужбный язык Русской Церкви: История. Попытки реформации. М.: Сретенский мон., 1999
- Божий инок: К 100-летию со дня рождения архим. Иоанна (Крестьянкина) / сост. Смирнова Т.С. Псково-Печерский мон., 2009
- Булгаков Сергей.* Купина неопалимая. Париж, 1927
- Валаамский Патерик: в 2 т. М.: Валаамский мон.; Паломник, 2001–2003
- Варлаам (Ряшенцев), архиеп.* Господь не осудит смиренного: Наставления преосвященного старца. Самара: Дом печати, 2008

¹ репр. изд. — репринтное воспроизведение издания

- Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости // Духовный собеседник: журн. Самарской епарх., 1995. № 1
- Варсонофий Великий и Иоанн, прп.* Руководство к духовной жизни. М.: Правило веры, 1995 (репр. изд.)
- Василий Великий, свт.* Творения. М.: Моск. Патриархат, 1991 (репр. изд. 1845)
- Василий (Гондикакис), архим.* Входное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пуст., 2007
- Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. <http://www.pagez.ru/olb/358.php>
- Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон Новый Богослов. Н.Новгород: Братство св. Александра Невского, 1996
- Великая стража. Т. 1: Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иеронима и схиархим. Макария / сост. иеромон. Иоаким (Сабельников). М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001
- Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. Афон: Пустынь Новая Фиваида, 2005. Т. 1. (Серия «Bibliotheca hesychastica»)
- Вениамин (Федченков), митр.* Молитва Господня. М.: Отчий дом, 2008
- Вениамин (Федченков), митр.* Размышления о двенадцатых праздниках: от Богоявления до Вознесения. М.: Правило веры, 2008
- Выхляцев В. П.* Библейский словарь. М.: Коттево, 1998. <http://www.zipsites.ru>
- Высота монашеского подвига в наше время. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1995 (репр. изд. 1903)
- Гавриил (Динев), архиеп.* Схингум. Мария (Дохторова): Жизнеописание. Письма. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001
- Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: очерки и портреты. Н.Новгород: Глагол, 2005
- Гарднер И. А.* Богослужбное пение Русской Православной Церкви: в 2 т. М.: ПСТБИ, 2004

- Георгий [Капсанис], архим.* Монашество: его роль и значение для Церкви. Сб. ст. Афон: Мон. прп. Георгия; СПб., 2008
- Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама — учитель обожения: Четыре речи о его богословии. Афон: Мон. прп. Георгия; Пермь: Панагия, 2006
- Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии): в 3 ч. М.: Паломник, 1993 (репр. изд. Монреаль, 1965—1984)
- Григорий Палама, свт.* Омилии: в 2 т. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2008 (по изд.: 1993; репр. изд. Монреаль, 1965—1984)
- Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995
- Григорий Синаит, прп.* Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский мон., 1999
- Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия: в 7 кн. Тверь: Булат, 1992—2003
- Дамаскин (Орловский), игум.* Беседа в Троицком мон-ре. DVD Video. Курск, 2008. (Архив автора)
- Даниил Катунакский, старец.* Ангельское житие. М.: Подвор. ТСЛ, 2005
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб.: Глаголь, 1995; или: <http://www.fond.ru/inst/danyl.htm>
- Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. С приложением толкований прп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2006. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»)
- Добротолюбие: в 5 т. Сергиев Посад: ТСЛ, 1992 (репр. изд. 1900)
- Добротолюбие (на слав. яз.): в 2 т. М.: Сретенский мон., 2001 (репр. изд. 1902)
- Дорофей, авва.* Душеполезные поучения и послания. Псково-Печерский мон., 1994 (репр. изд. 1913)
- Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей Русской Церкви XVII—XX вв. М.: МСД, 1999
- Евагрий, авва.* Творения: Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994

- Емилиан, архим.* Слова и наставления. Т. 1—2: Печать истинная. Жизнь в духе. М.: Храм мц. Татианы, 2006
- Епифаний Премудрый, прп.* Житие прп. и богоносного отца нашего Сергия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М.: Советская Россия, 1991
- Ефрем Ватопедский (Кутсу), архим.* Беседы в Никольском мон-ре. DVD Video. Малоярославец, 2004; 2006. (Архив автора)
- Ефрем Святгорец, архим.* Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001
- Жизнеописание оптинского старца неросхим. Макария / сост. архим. Агапит (Беловидов). М.: Отчий дом, 1997
- Жизнеописание оптинского старца неросхим. Макария. М., 1997. <http://www.pravbeseda.org/library>
- Житие и писания молдавского старца Павсия Величковского (на слав. яз.). Оптина пуст., 2001 (репр. изд. 1847)
- Житие оптинского старца иеромон. Леонида (в схиме Льва). Оптина пуст., 1994 (репр. изд. 1917)
- Житие оптинского старца Макария / сост. архим. Леонид (Кавелин). Оптина пуст., 1995 (репр. изд.)
- Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. М.: ВООПиК, 1991 (репр. изд. 1893)
- Жития святых свт. Димитрия Ростовского: в 15 т. Оптина пуст., 1993—1994 (репр. изд. 1904—1906)
- Журавский Иоанн, прот.* О внутреннем христианстве: Тайна Царствия Божия, или забытый путь опытного богопознания. СПб.: Сатисъ, 1994
- Записки Н.А. Мотовилова. М.: Отчий дом, 2005. (Серия «Библиотека "Прп. Серафим"»)
- Зарин С.М.* Аскетизм. М.: Православный паломник, 1996 (репр. изд. 1907)
- Захария (Захару), архим.* Христос как путь нашей жизни: Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Лепта, 2002
- Зосима (Верховский), прп.* Творения. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник, составленный свт. Игнатием. М.: Правило веры, 1996 (репр. изд.)
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения: в 5 т. М.: Сретенский мон., 1996—1998 (репр. изд. 1904)
- Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998
- Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия: Свято-отеческий курс врачевания души. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004
- Иларион (Троицкий), сщмч.* Без Церкви нет спасения. М.—СПб.: Сретенский мон., 2001
- Иоанн (Алексеев), схигузм.* Письма духовным чадам. <http://www.voskres.ru>
- Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. М., 1992 (репр. изд. 1894)
- Иоанн (Зисмулас), митр.* Церковь и Евхаристия: сб. статей, Богородице-Сергиева пуст., 2009
- Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репр. изд. 1892)
- Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику: Извлечения из дневниковых тетрадей. М.: Отчий дом, 2005
- Иоанн Синайский, прп.* Лестница. Псково-Печерский мон., 1994 (репр. изд. 1898)
- Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006
- Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998
- Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза — мать освящения. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2005
- Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения: Беседы о духовной жизни и о монашестве. Богородице-Сергиева пуст., 2005
- Иосиф [Ватопедский] Монах, схимон.* Старец Иосиф Исихаст. Сергиев Посад: ТСЛ; Валаамский мон., 2000
- Исаак, иеромон.* Житие старца Паисия Святогорца. М.: Святая Гора, 2006
- Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническия (на слав. яз.) / пер. прп. Паисия. Оптина пуст., 2004 (репр. изд. 1854)

- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1998 (репр. изд. 1911)
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. <http://www.pagez.ru/lsn/is/index.php>
- Каллист (Властос) Азиорит, мон.* Марк Эфесский и Флорентийский Собор. М.: Смирение, 2009 (по изд. Афины, 1895; Афон, 1991)
- Каллист Константинопольский, свт.* Житие прп. Григория Синаита. Сергиев Посад: ТСЛ, 2005
- Каллист (Уэр), еп.; Софроний (Сахаров), архим.* Сила имени: молитва Иисусова в православной духовности. О молитве. Образ, 2004
- Кириан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996
- Ключ разума: Русские подвижники благочестия о молитве Иисусовой / сост. игум. Авраам (Рейдман). М.—Екатеринбург: Издат. совет РПЦ, 2003
- Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993
- Кутузов Б.П.* Русское знаменное пение. М.: Андрей Рублев, 2008
- Лазарь (Абатидзе), архим.* Бетания — Дом бедности. М.: Подвор. ТСЛ, 1998
- Лосский В.Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2003. (Серия «Philosophi»)
- Лосский В.Н.* Боговидение. Минск: Белорусский Экзархат, 2007
- Лосский В.Н.* Догмат Церкви и экклезиологические ереси // БТ. 2003. № 38
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СЭИ, 1991
- Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М.: ПСТБИ, 1997
- Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Сергиев Посад: ТСЛ, 1994 (репр. изд. 1904)
- Макарий Оптинский, прп.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву // Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М.: Отчий дом, 1997; или <http://www.pravbeseda.org>

- Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. (Серия «Святоотеческое наследие»)
- Мандзаридис Г.* Обожение человека. Сергиев Посад: ТСЛ, 2003
- Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997
- Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. Сергиев Посад: ТСЛ, 1991 (репр. изд. 1912)
- Николай (Кавасила), св.* О жизни во Христе. М.: Сретенский мон., 2006
- Николай (Могилевский), митр.* Тайна души человеческой: Святоотеческое учение о борьбе со страстями. М.: Отчий дом, 1999 (по изд.: 1914)
- Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние: Письма. М., 1997
- Никон (Рождественский), архиеп.* Православие и грядущие судьбы России. М.: Ковчег, 2000
- Нил Сорский, прп.* Предание о жительстве скитском (на слав. яз.). М.: Правило веры, 1997 (репр. изд. 1852)
- Новиков Н.М.* О молитве Иисусовой и Божественной благодати. Красноярск, 2000. (Серия «Путь умного делания»)
- Новиков Н.М.* Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий: в 4 т. М.: Отчий дом, 2004–2008. (Серия «Путь умного делания»)
- Новиков Н.М.* Подвиг в миру. М.: Отчий дом, 2006. (Серия «Путь умного делания»)
- Оптина пустынь: Русская православная духовность. М.: Канон+, 1997
- Паисий (Величковский), прп.* Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из святых отцев старца Паисия. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000 (репр. изд. 1849)
- Паисий Величковский, старец.* Крины сельные, или цветы прекрасные: О Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой. Киев: Задруга, 1997 (по изд.: 1910)
- Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве: Сочинение блаженного старца схимон. и архим. Паисия. М.: Пантелеимонов мон., 1902

- Паисий Святогорец, старец.* Письма. М.: Святая Гора, 2008
- Панкратий (Жердев), еп.* Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России: доклад на конференции. Кипр, 2006
- Парфений (Агеев), инок.* Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле: в 2 т. М.: Новоспасский мон., 2008
- Петр (Пиголь), игум.* Духовные истоки победы на Куликовом поле: доклад. 2005. <http://www.prokimen.ru>
- Петр (Пиголь), игум.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М.: Макцентр, 1999
- Петр (Пиголь), игум.* Святогорский Томос в исихастских спорах XIV в. и его последующее значение: доклад. Сербия: 2001. <http://www.prokimen.ru>
- Письма оптинского старца Льва к мон. Иоанникию. Оптиная пуст., 2002
- Питирим (Нечаев), митр.* Культурное наследие Руси как объект паломничества: курс лекций. М.: Фактория-С, 2003
- Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. М.: ПСТГУ, 2006
- Попов И.В.* Труды по патрологии: т. 1. Сергиев Посад: ТСЛ, МДА, 2004
- Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. Малоярославец: Никольский мон., 2006
- Порфирий Кавсокаливит, старец.* Цветослов советов. Афон: Пустынь Новая Фиваида, 2008
- Православное учение о человеке. Богословская наука сегодня: избранные статьи. М.–Клин: Христианская жизнь, 2004
- Прп. Антоний, старец Оптинский / сост. В.Афанасьев. Оптиная пуст., 2003
- Прп. Моисей [Оптинский]. Оптиная пуст., 2004. (Серия «Жития Оптинских старцев»)
- Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. М.: Пантелеимонов мон., 2004

- Прп. Серафим Саровский. Мюнхен: Ново-Почаевский мон.; М.: Воскресенье, 1993
- Прп. Силуан и его ученик архим. Софроний: по материалам «Силуановских чтений». Клин: Христианская жизнь, 2001
- Прпп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Сочинения. СПб., 2005
- Прохоров Г. М.* Так воссияют праведники: Византийская литература XIV в. в Древней Руси. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2009. (Серия «Библиотека христианской мысли»)
- Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения свв. отцов-исихастов. М.: Братство свт. Филарета, 1999
- Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М.: Полиграф Ателье Плюс, 2007
- Рафаил (Карелин), архим.* Церковь и интеллигенция. Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2009
- Рафаил (Нойка), иеромон.* Культура духа. М.: Светлая гора, 2006
- Россия — Афон: 1000-летие духовного единства. Материалы конференции. 2006. М.: ПСТГУ, 2008
- Русский паломник: журн. Валаамского общества Америки. Platina, Cal. USA, 2003. № 27
- Сборник о молитве Иисусовой / сост. игум. Харитон (Дунаев). М.: Валаамский мон., 1994 (по изд.: 1936, 1938)
- Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Рождественский мон., 1996 (репр. изд.)
- Симеон Новый Богослов, прп.* Творения: в 3 т. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репр. изд. 1890)
- Слово афонских старцев: Где нет ни неба, ни земли. DVD Video. 1990–2001
- Смирнова Т. С.* Память сердца: Материалы к биографии архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006
- Собр. писем блаженной памяти оптинского старца иеросхим. Макария: Письма к мирским особам. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1993 (репр. изд. 1862)
- Собр. писем свт. Игнатия / сост. игум. Марк (Лозинский). М.—СПб., 1995
- Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб.: Сатисъ, 2003

- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. <http://www.sophrony.narod.ru>
- Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2003, 2007. Т. 1, 2
- Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Георгием Флоровским. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; ТСЛ, 2008
- Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2003
- Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2001
- Софроний (Сахаров), иеромон.* Старец Силуан. Paris, France, 1952
- Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; ТСЛ, 2009
- Старец Ефрем Катунакский. М.: Русский Хронографъ, 2002
- Старец иеромон. Клеопа Покровский, ученик прп. Паисия [Величковского]: Жизнеописание. М.: 2004
- Тацис Дионисий, свящ.* Паломничество в монастырь. М.: Подвор. ТСЛ, 2009
- Тацис Дионисий, свящ.* Поучения старцев. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1997
- Творения древних отцов-подвижников. М.: Мартис, 1997. (Серия «Святоотеческое наследие»)
- Тимофей, свящ.* Православное мировоззрение и современное естествознание. М.: Паломник, 2004
- Трезвенное созерцание. М.: Подвор. ТСЛ, 2002
- Трезвомыслие: Сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни и молитве Иисусовой: в 2 т. Екатеринбург: Ново-Тихвинский мон., 2009
- Труды Св. Патриарха Московского и всея Руси Сергия. Н. Новгород: Вознесенский Печерский мон., 2007
- Труханов Михаил, прот.* Не могу не говорить о Христе. Кн. 2: Беседы. Проповеди. Воспоминания. Материалы к жизнеописанию. Минск: Лучи Софии, 2009
- Ты мой Бог, я Твой раб: Жизнеописание архим. Игнатия (Мальшева). СПб.: Сатисъ, 2000 (по изд.: 1899)

- У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / пер. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 2002. (Серия «Православное монашество и аскетика в исследованиях и памятниках»)
- Фаддей (Успенский), архиеп. Тверской, сщмч.* Творения. Кн. I: Проповеди. Тверь: Булаг, 2002
- Феодор (Поздеевский), архиеп.* Жизнеописание. Избранные труды. Сергиев Посад: ТСЛ, 2000
- Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец: Житие и труды. М.: Феофания, 2005
- Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах к схимигум. Герману и схимон. Агапию. М.: Валаамский мон., 1998
- Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М.: Богородице-Рождественский мон.; Правило веры, 1996 (репр. изд. 1897)
- Феофан Затворник, свт.* Творения. Начертание христианского нравоучения: в 2 т. М.: Псково-Печерский мон.; Паломник, 1994 (репр. изд.)
- Феофан Затворник, свт.* Творения. Собр. писем: в 4 т. М.: Псково-Печерский мон.; Паломник, 1994 (репр. изд. 1898)
- Феофан Затворник, свт.* Творения. Собр. писем: Из неопубликованного. М.: Сретенский мон.; Правило веры, 2002
- Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М.: ПСТБИ, 2003
- Фирсов С.Л.* Церковь в Империи: Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. СПб.: Сатисъ, 2007. (Серия «Русская Церковь в XX столетии: документы, воспоминания, свидетельства»)
- Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006
- Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006
- Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Подвор. ТСЛ, 2005

- Хрисанф, иеромон.* Сыны Света: Воспоминания о старцах Афона. М.: Сибирская благовонница, 2009
- Цветник священноинока Дорофея: Рукопись конца XVII в. (на слав. яз.). Сергиев Посад: ТСЛ, 2008
- Церковное Предание и святоотеческое наследие / сост. игум. Петр (Пиголь). М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ, 2004
- Четвериков Сергей, прот.* Правда христианства: Молдавский старец Паисий (Величковский), его жизнь, учение и влияние на православное монашество. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 1998



ап. — апостол
 архидиак. — архидиакон
 архиеп. — архиепископ
 архим. — архимандрит
 афр. — африканский
 блж. — блаженный
 блтв. — благоверный
 БТ — журнал «Богословские труды»
 в. — век
 вш. — века
 вл. — владыка
 вып. — выпуск
 г. — год; город
 гл. — глава
 греч. — греческий
 губ. — губерния
 д. — деревня
 ДА — Духовная академия
 диак. — диакон
 ДС — Духовная семинария
 ДУ — Духовное училище
 еп. — епископ
 еп.арх. — епархиал
 ЖМП — Журнал Московской Патриархии
 журн. — журнал
 зав. — заведующий
 игум. — игумен, игуменья
 иеродиак. — иеродиакон
 иеромон. — иеромонах
 иеросхим. — иеросхимонах
 изд. — издание
 изд-во — издательство
 им. — имени
 ин. — инок, инокия
 ин-т — институт
 исп. — исповедник
 ист. — исторический
 канд. — кандидат
 КазДА — Казанская Духовная академия
 КазДС — Казанская Духовная семинария
 КДА — Киевская Духовная академия
 кн. — книга
 Л. — Ленинград
 лат. — латинский
 ЛДА — Ленинградская Духовная академия
 М. — Москва
 МДА — Московская Духовная академия
 МДС — Московская Духовная семинария
 митр. — митрополит
 митроп. — митрополия
 мон. — монах, монахиня; монастырь
 мц. — мученица
 мч. — мученик
 наст.изд. — настоящее издание
 о. — отец, остров
 обл. — область
 об. — оборот
 ок. — около

ОР РГБ — отдел рукописей Российской Государственной библиотеки
 патр. — патриарх
 пер. — перевод
 подвор. — подворье
 пос. — поселок
 прав. — праведный
 пресвит. — пресвитер
 прим. — примечание
 присп. — преподобноисповедник
 примц. — преподобномученица
 примч. — преподобномученик
 прот. — протонерей, протопресвитер
 протодиак. — протодиакон
 проф. — профессор
 при.; прим. — преподобный; преподобные
 ПСТБИ — Православный Свято-Тихоновский Богословский институт
 ПСТГУ — Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет
 пуст. — пустынь
 р. — родился
 репр. изд. — репринтное воспроизведение издания
 РПЦ — Русская (Российская) Православная Церковь
 РПЦЗ — Русская Православная Церковь Заграницей
 РХД — Русское Христианское Движение
 с. — страница; село
 об.ст. — сборник статей
 Св. — Священный, Святейший
 св.; свн. — святой; святые
 свт. — святитель
 священ. — священник
 слав. — славянский
 сл. — слово
 см. — смотри
 собр. соч. — собрание сочинений
 сост. — составитель
 соч. — сочинение
 СПб., С.-Петербург — Санкт-Петербург
 СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная академия
 СПбДС — Санкт-Петербургская Духовная семинария
 ср. — сравни
 степ. — степень
 схиархим. — схиархимандрит
 схиигум. — схиигумен, схиигуменья
 схимон. — схимонах, схимонахиня
 схиисп. — священноисповедник
 схимч. — схимномученик
 т. — том
 ТСЛ — Троице-Сергиева Лавра
 указ.соч. — указанное сочинение
 ун-т — университет
 УПЦ — Украинская Православная Церковь
 урожд. — урожденная
 уч-ще — училище
 цит. по — цитируется по
 ч. — часть
 яз. — язык

Книга
вышла в свет
в 2000 году



В этом издании впервые опубликован полный текст трактата «О молитве Иисусовой», составленный на основе записок архиепископа Антония (Голынского-Михайловского), отредактированных и дополненных в соответствии со святоотеческим учением. Публикация сопровождалась обширными комментариями автора-составителя Николая Новикова и материалами о жизни владыки. Работа над книгой велась по благословению архимандритов Кирилла (Павлова), Даниила (Воронина) и протоиерея Георгия Бресева.

Путь умнаго деланія

О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ И БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ



Составлено на основе
келейных записей архиепископа Антония
(Голынского-Михайловского)

2000

Путь умнаго деланія

МОЛИТВА ИИСУСОВА ОПЫТ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТІЙ



Учение святых отцов
и подвижников благочестия
от древности до наших дней

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ



Проект серии «Путь умного делания» и вошедшие в нее публикации были одобрены митрополитом Питиримом (Нечасвым), архимандритами Кириллом (Павловым), Иоанном (Крестьянкиным) и Давидом (Ворониным), схимноменом Илим (Ноздриным), протоиереем Георгием Бресвым и другими уважаемыми пастырями.

Публикация четырехтомника начата в 2004 году. К настоящему времени вышли в свет первые три тома книги, готовится к изданию четвертый том.

Рецензент книги: кандидат богословия игумен Петр (Пискарев).

Первое издание книги вышло в свет в 2006 году



Доступен ли подвиг умного делания людям, живущим среди мира? Достижимо ли духовное совершенство для тех, кто не пошел по иноческому пути?

Таковы основные темы этого издания.

В книге также вновь публикуется трактат «О молитве Иисусовой», составленный автором серии «Путь умного делания» на основе записок архиепископа Антония (Голынского-Михайловского).

Рецензент издания: кандидат богословия игумен *Петр (Пигасъ)*.

ПѢТЬ ОУМНАГѠ ДѢЛАНІА

ПОДВИГ В МИРУ



Святые отцы о молитве и трезвении

Записки архиепископа
Антония (Голынского-Михайловского)

2006

ПѢТЬ ОУМНАГѠ ДѢЛАНІА

TWO ELDERS on The Jesus Prayer



Elder Joseph the Hesychast
and Archbishop Anthony (Golynsky-Mihailovsky)

Theological Comparison of Their Written Legacy

Hayesville, Ohio, USA

2007



Книга издана в США в 2007 году.
Издатель:
Свято-Введенский женский скит
(Hayesville, Ohio, USA)

Два старца об Иисусовой молитве.

Старец Иосиф Исихаст и архиепископ Антоний (Голынский-Михайловский): сравнительный богословский анализ их письменного наследия.

Перевод на английский язык трактата «О молитве Иисусовой», сведенный о жизни владыки Антония и составление книги осуществил кандидат исторических наук Игорь Ксензов под редакцией иеросхимонаха Амвросия (Янга), ученика и сподвижника иеромонаха Серафима (Роуза). Благословение на издание преподано греческим монастырем св. Антония (Аризона, США), находящимся под управлением афонского старца архимандрита Ефрема (Морантиса).

Ведется работа над дальнейшими выпусками серии, среди прочих планируется подготовить к изданию следующие книги:

ПУТЬ
УМНАГО
ДЕЛАНІА

СЕТИ Опасности, препятствия,
ошибки и заблуждения
на пути молитвенного подвига

РАЗУМЕЙТЕ ПИСАНИЯ
Обращение к отеческому наследию
при научении молитве

ТРАДИЦИЯ Осмысление
прошлого
ради постижения настоящего

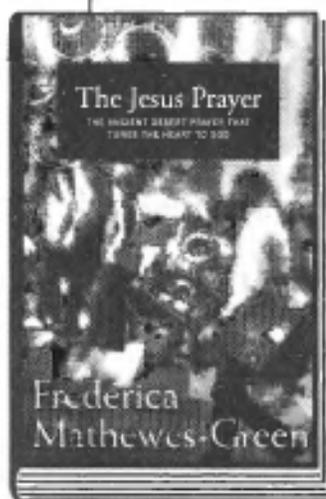
ТАЙНА ПОСЛУШАНИЯ
Научи мя творити волю Твою

Frederica Mathewes-Green

The Jesus Prayer

THE ANCIENT DESERT PRAYER
THAT TUNES THE HEART TO GOD

Paraclete Press
2009



Книга
выпущена
в 2009 году
американским
издательством
духовной
литературы
«Paraclete Press»

Молитва Иисусова – новая работа американской писательницы, автора девяти книг на церковно-исторические темы, супруги православного священника. Это издание, помимо прочего, знакомит англоязычного читателя с материалами нашей серии «Путь умного делания». Матушка Фредерика получила богословское образование, она вырастила троих детей, имеет десятерых внуков. Семейные заботы, работа над книгами и статьями в периодической печати, чтение лекций, а также труды на приходе храма в окрестностях г. Балтимор не помешали ей в течение нескольких десятилетий нести личный молитвенный подвиг. Последние штинадцать лет она посвятила занятиям Иисусовой молитвой.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ОТЧИЙ ДОМ»

предлагает:

- широкий ассортимент православной литературы по издательским ценам;
- большой выбор церковной утвари.

Для оптовых покупателей — гибкая система скидок.
Высылаем списки литературы, работаем по предварительному заказу, осуществляем доставку книг контейнерами и автотранспортом.
Высылаем книги по почте наложенным платежом.

Телефоны издательства: (499) 261-18-87; 8-915-010-41-90
e-mail: otodom@yandex.ru

*По вопросам заказа и приобретения продукции издательства
просьба обращаться на склад*

Телефон склада: (495) 633-08-02; тел./факс: (495) 633-00-71

Адрес склада: г. Москва, 2-й Донской пр-д, 7/1

Проезд: до станции метро «Ленинский проспект»,
выход к ул. Орджоникидзе.

Режим работы: с 10.00 до 18.00 часов без перерыва.

*В субботу, воскресенье и двенадцать праздники
склад не работает.*

Интернет-магазин издательства «Отчий дом»: www.otchiy.ru



Новиков Николай Михайлович

Авторская книжная серия «Путь умного делания»

МЕЧ ВОИНА

ВНУТРЕННИЙ ПОДВИГ МИРЯНИНА И ИНОКА

Рецензент: игумен Петр (Питоль)

Редактор и корректор: Новикова Г. В.

Макет, оформление, верстка: Новиков Н. М.

В оформлении использованы фотографии
монахини Иосифы (Новиковой)

Подписано в печать 24.12.2009. Формат 60х90 1/16

Бумага офсетная. Печать офсетная. Фик. лл. 24

Тираж 10000 экз. Заказ № 3834

ООО Издательство «Отчий дом»

119017, Москва, Стромынский пер., д. 9, стр. 1

тел.: (499) 261-18-87; 8-915-010-41-90

Отпечатано с электронных носителей издательства.

ОАО "Тверской полиграфический комбинат". 170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.

Телефон: (4822) 44-52-03, 44-50-34, Телефон/факс: (4822)44-02-15

Home page - www.tverpk.ru Электронная почта (E-mail) - sales@tverpk.ru



